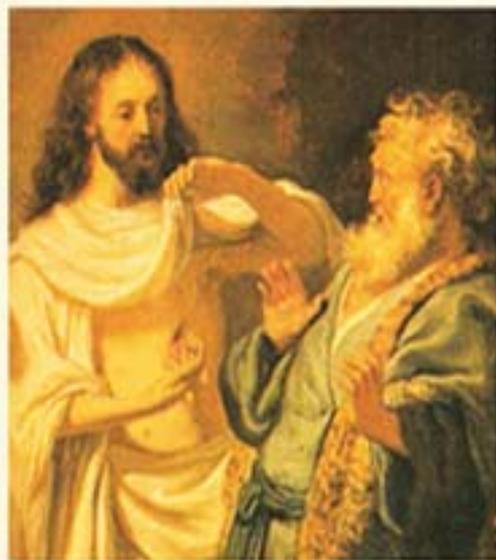


George Augustin / Klaus Krämer /
Markus Schulze (Hg.)

Mein Herr und mein Gott

Christus bekennen und verkünden

Für Walter Kardinal Kasper



HERDER



Mein Herr und mein Gott

Christus bekennen und verkünden

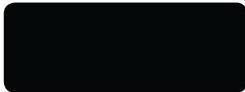
Festschrift für Walter Kardinal Kasper
zum 80. Geburtstag

*Herausgegeben von George Augustin, Klaus Krämer
und Markus Schulze*

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Für die Unterstützung dieser Festschrift danken wir
Bischof Dr. Gebhard Fürst und der Diözese Rottenburg-Stuttgart,
den Freunden und Sponsoren der Kardinal Walter Kasper Stiftung
sowie in besonderer Weise dem Förderverein Unità dei cristiani.*



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Einbandgestaltung: Finken&Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: Rembrandt Harmensz. van Rijn, „Der ungläubige Thomas“ (1634),
Puschkin-Museum, Moskau
Satz: dtp studio mainz | Jörg Eckart
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30580-1
E-ISBN 978-3-451-80570-7

Inhalt

Vorwort	11
 I. Christus und das Geheimnis seiner Person	
<i>Thomas Söding</i> „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Das Thomas-Bekenntnis im Duktus der johanneischen Christologie	17
<i>Thomas R. Elßner</i> Wer ist alles ein Messias? Christus im Alten Testament	32
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i> Jesus ist der Herr. Vorbemerkungen zur Christologie der „Urgemeinde“	43
<i>Karl Heinz Neufeld</i> Jesus Christus ... gestern, heute und in Ewigkeit	70
<i>Bruno Forte</i> Die Christologie und die Wahrheitsfrage	86
<i>Bertram Stubenrauch</i> Die Bedeutung der Christusnachfolge für das Wissen um Jesus	101
<i>Thomas Marschler</i> Die inkarnationstheologische Relevanz der jungfräulichen Geburt Jesu	117
<i>Stefan Oster</i> Unvermischt und ungetrennt. Versuch eines neuen Blickes auf das Verhältnis von Christologie und Mariologie	135

II. Christusbekenntnis in der Geschichte

Markus Schulze

Christus als universaler Heilslehrer bei Thomas von Aquin.
Eine besinnliche Betrachtung über S Th III q 42 a1 157

Hermann Stinglhammer

Glaube als Lebensform der Freiheit.
Zum freiheitstheologischen Gehalt dogmatischer Christologie
beim Spätscholastiker Gabriel Biel 170

Leonhard Hell

Eine Häresie. Richard Simon (1638–1712) und die Christologie
der „Nestorianer“ 185

Werner Löser

Paradox und Synthese – Wege des Denkens
Hans Urs von Balthasars 199

Karl-Heinz Menke

Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien 220

Gregor Maria Hoff

Singularität und Negativität. Zur erkenntnistheologischen
Architektur der Christologie Walter Kaspers 258

Bernhard Körner

Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus. Aspekte
einer Theologischen Erkenntnislehre bei Walter Kasper 279

Thomas Weinandy

Das Geheimnis Jesu Christi. Gedanken zur Christologie
Walter Kaspers 294

Edward T. Oakes

Absolute vs. Relative, Dogma vs. History. Walter Kasper and
the Challenge of History 304

III. Christus und Erlösung

Christoph Böttigheimer

Menschliches Leid und göttliches Mitleid 313

Helmut Hoping

Caritas est passio. Das Sterben Jesu und die Frage nach dem leidenden Gott 334

Dorothea Sattler

Jesus Christus – von Gott „für uns zur Sünde gemacht“ (2 Kor 5,21).
Ökumenisch motivierte Gedanken zum erlösenden Tausch
der Rollen von Mensch und Gott 346

Manfred Gerwing

Gottes Wort – selbstverständlich? Zur Heilsbedeutung
des Wortes Gottes 360

Gerd Neuhaus

„Positive Mimesis“ – christologische Möglichkeiten und Grenzen
einer Rezeption von Girards mimetischer Theorie 379

Michael Kunzler

Christos leitourgos – der hohepriesterliche Mittler. Gedanken
zur Theologie des Messopfers 400

Dirk Ansorge

Gericht, Gewalt und Gnade. Dimensionen messianischer
Gerechtigkeit 428

IV. Christus im Kontext der Kulturen

Christoph Kardinal Schönborn

Fremdkörper oder Wurzel – Christentum in Europa 455

Holger Zaborowski

Dionysos oder der Gekreuzigte? Nietzsches Philosophie
als „Vollendung“ der Geschichte des Christentums 462

Inhalt

Hans Waldenfels

Ist Er wirklich der Erlöser der Welt? Antworten aus
Indien und China 481

Georg Evers

Beiträge aus der asiatischen Theologie zur Christologie 499

Michael Amaladoss

Das indische Verständnis Jesu 523

Margit Eckholt

Jesus Christus, der Befreier. Anmerkungen zur Entwicklung
des christologischen Denkens in Lateinamerika 540

Marco Moerschbacher

Christologien in Afrika 572

Wolfgang W. Müller

Himmelfahrt Christi, musikalisch wie theologisch bedacht 587

Jan-Heiner Tück

Es fehlt etwas, wenn Gott fehlt. Martin Walser über
Rechtfertigung – eine theologische Erwiderung 600

V. Christus in der Begegnung mit den Religionen

Gerhard Ludwig Müller

Der Geist von Assisi: Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens.
Das Vermächtnis des 27. Oktober 615

George Augustin

Die Heilsuniversalität Jesu Christi und die Herausforderung
des Christusbekenntnisses 628

Klaus Krämer

Christus als das Haupt aller Menschen. Zur Heilsrelevanz Jesu Christi
für die Menschen anderer Religionen 647

Inhalt

<i>Jürgen Werbick</i> Christologie im interreligiösen Horizont. Wie mit „den Anderen“ und nicht gegen sie nach dem entscheidend Christlichen zu fragen wäre	658
<i>Horst Bürkle</i> „Um durch ihn alles zu versöhnen“ (Kol 1,20) – Mission im Dialog	682
<i>Paul Rheinbay</i> Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt (GS 22)	697
<i>Günter Riße</i> „Christus, der Sohn der Maria, ist nichts anderes als ein Gesandter“ (Sure 5,75). Jesus im Koran	711
<i>Felix Körner</i> Prophetenglaube – Christusvertrauen. Jesus in einem islamischen Katechismus und in einer nachfolgenden Christologie	722
 <h2>VI. Christusnachfolge und Neuevangelisierung</h2> 	
<i>Kurt Kardinal Koch</i> Christologische Zentralität bei der neuen Evangelisierung	745
<i>Rino Fisichella</i> Christologie und Neuevangelisierung	762
<i>Johannes Kreidler</i> Freundschaft mit Jesus Christus	775
<i>Eberhard Schockenhoff</i> Die Bergpredigt als Schlüssel zum Verständnis der Ethik Jesu	782
<i>Peter Dyckhoff</i> Anruf Gottes	807

Inhalt

Edward Fröhling

„Christus im Buche zu besitzen reicht nicht!“ (Meister Eckhart).
Nachfolge-Christologie, Spiritualität der Befreiung und die Tradition
„mystischer Theologie“ 814

Heiko Merkelbach

Christus in die Mitte. Plädoyer für eine christozentrische Wende
in der Pastoral 832

Mitarbeiterverzeichnis 853

Vorwort

Wer ist Jesus von Nazareth? Die Antwort auf diese Frage hat alles bestimmende Bedeutung für den christlichen Glauben. Ist er eine historische Person mit Vorbildcharakter für die Gestaltung der heutigen Welt? Ist er eine außergewöhnliche Persönlichkeit, die die Geschichte der Menschheit maßgebend geprägt hat? Ist er ein von Gott inspirierter Mensch, der auch die Menschen heute noch inspirieren kann? Ist er ein Gesandter Gottes? Oder ist er auch Gott selbst?

All diesen Fragen und Anfragen steht die existenziell herausfordernde Frage des Herrn an die Jünger damals und die Christen heute gegenüber: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Das Christsein entsteht aus der Antwort auf diese alles entscheidende Frage. Jede Generation der Christen und jeder Christ muss eine persönliche Antwort auf diese Frage finden. Das theologische Nachdenken zielt darauf ab, die Bedingung dafür zu schaffen, dass jeder Gläubige mit Simon Petrus und in Übereinstimmung mit der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche aus voller Überzeugung die Antwort geben kann: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ (vgl. Mt 16,15f.)

Die Frage nach Person und Bedeutung Jesu Christi war und ist immer die zentrale Herausforderung des christlichen Lebens und der christlichen Theologie. Walter Kardinal Kasper hat sich von Anfang an in seinem theologischen Denken und seiner pastoralen Vermittlung dieser Herausforderung aus unterschiedlichen Perspektiven gestellt: „Wie lassen sich die Einmaligkeit und die Universalität Jesu Christi klar und ohne Abstriche vertreten, ohne auf der anderen Seite der Gefahr eines fundamentalistischen, letztlich sektiererischen Heilsexklusivismus zu verfallen? Wie können wir die christliche Identität bewahren und doch nicht nur tolerant, sondern auch respektvoll mit den Vertretern anderer Kulturen und Religionen zusammenleben und zusammenarbeiten und im Dialog voneinander lernen? Die Antwort auf diese Frage ist grundlegend für Christsein und Kirche heute“ (WKGS 3, 14).

Diese Herausforderung ist bleibend aktuell im Kontext des wieder mit neuer Kraft vorgetragenen Atheismus und eines agnostischen Lebensgefühls in einer scheinbar gottlosen säkularen Welt. Sie stellt sich unausweichlich in der dringenden Aufgabe der Neuevangelisierung und der Weitergabe des christlichen Glaubens. Denn Jesus Christus allein ist der Schlüssel zu Verständnis und Deutung des Christlichen.

Die Liebe Gottes ist in Jesus Christus in unüberbietbarer Weise ein für alle

mal sichtbar geworden. In ihm und durch ihn ist jedem Menschen der sichere Zugang eröffnet worden, am Leben Gottes teilzuhaben. Um das Heil in Christus anzunehmen, muss der Mensch eine tiefe und dauerhafte Bindung mit Jesus Christus eingehen und in seine Nachfolge eintreten. Dazu muss er zuerst erkennen und spüren, wer Jesus Christus wirklich ist und was er für uns und die Welt tatsächlich bedeutet. Jesus Christus erhebt den universalen Heilsanspruch, weil er Gott der Sohn ist. Darin ist die umfassende Bedeutung der christlichen Botschaft für alle Menschen zu allen Zeiten begründet. Die tiefe Erkenntnis seiner Person ist zwar ein Geschenk Gottes, doch muss die kirchliche Erzähl- und Zeuggemeinschaft die notwendige Voraussetzung dafür schaffen, dass Jesus Christus als Sohn des lebendigen Gottes erkannt und bekannt wird. In der Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi liegt der tragende Grund christlicher Kirche. Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus den Christus, den alle christlichen Generationen mit dem Ruf „Mein Herr und mein Gott“ bekennen.

Die Bedeutung seiner Person und seiner Botschaft hängt unmittelbar von seinem wahren Ursprung ab. Das gläubige Bekenntnis zu seiner wahren Gottheit und wahren Menschheit macht den qualitativen Mehrwert des christlichen Glaubens aus. Weil er Gott ist, hat er Macht, die Schöpfung zu befreien und die Menschen zu erlösen. Seine Göttlichkeit verleiht seiner Botschaft bleibende Gültigkeit für alle Menschen und zu allen Zeiten.

Sein Menschsein ermöglicht es uns, in seiner Nachfolge das menschliche Leben in seiner Schönheit wie in seiner Gebrechlichkeit anzunehmen und gelingend zu gestalten. Es gilt, sich in seine Lebenshingabe hineinzugeben und in die tiefere Freundschaft mit ihm hineinzuwachsen.

Nach den beiden vorangegangenen Festschriften „Kirche in ökumenischer Perspektive“ und „Gott denken und bezeugen“, die wichtige Bereiche des theologischen Denkens Walter Kardinal Kaspers thematisiert haben, schließen wir mit diesem Band zu Person und Bedeutung Jesu Christi den Bogen zum ersten großen theologischen Entwurf des Jubilars. Sein Werk „Jesus der Christus“ ist ein moderner theologischer Klassiker geworden und seit Jahrzehnten für viele Menschen eine Hilfe, um Jesus Christus im Glauben besser kennenzulernen und das Christusgeheimnis tiefer zu verstehen.

Den Autoren und Autorinnen, die spontan und bereitwillig mit ihren Beiträgen diese Festschrift überhaupt ermöglicht haben, gilt zuallererst unser Dank. Ebenfalls danken wir Dr. Ingo Proft und Herrn Stefan Ley für die hervorragende Betreuung des Manuskripts sowie Dr. Stephan Weber und dem Verlag Herder für die gute Zusammenarbeit.

Den 80. Geburtstag von Kardinal Walter Kasper wollen wir ebenfalls zum Anlass nehmen, allen langjährigen Sponsoren und Freunden des Kardinal

Vorwort

Walter Kasper Institutes für ihre bleibende Verbundenheit herzlich zu danken. Sie ermöglichen uns, das theologische, pastorale und spirituelle Lebenswerk des Jubilars weltweit zu verbreiten. Diese Verbundenheit soll ihm selber die größte Freude sein, drückt sich doch darin die hohe Wertschätzung aller aus, die ihn und sein Schaffen kennen. Uns Leser möge dieses Buch im Glauben bestärken und ermutigen, in der Freundschaft zu Christus zu wachsen und in der Nachfolge Jesu Christi das Leben in Fülle zu gewinnen.

Vallendar, am Hochfest der Erscheinung des Herrn 2013

George Augustin

Klaus Krämer

Markus Schulze

I. Christus und das Geheimnis seiner Person

Thomas Söding

„Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28)
Das Thomas-Bekenntnis im Duktus der johanneischen
Christologie

Der „ungläubige Thomas“ gehört zu den populärsten Aposteln – trotz oder wegen seines Unglaubens. Wer das Johannesevangelium liest, kann allerdings fragen, ob er nicht eher der gläubige als der ungläubige Thomas ist. Tatsächlich spiegelt die Thomasgeschichte, die der Evangelist schlaglichtartig beleuchtet, das Drama des Glaubens, seine Krise und seine Befreiung. Thomas ist am Ostertag unter allen Aposteln am weitesten vom Auferstandenen entfernt, aber er kommt ihm am nächsten; er ist am stärksten in seiner Angst vor dem Tod befangen, aber er findet zum letzten und höchsten Bekenntnis des Glaubens. Das Johannesevangelium zeichnet den Weg nach, den Thomas durchläuft: vom Fragen über das Sehen zum Glauben.

I. Fragen und Sehen

Das Johannesevangelium hat einen dreifach gestaffelten Schluss. Der kanonisch gewordene Text endet mit einem Osterkapitel, das in Galiläa am See Genesareth spielt (Joh 21). Hier wird nicht nur der johanneische Kreis der Erscheinungen abgerundet; hier werden auch die Rollen der beiden wichtigsten Jünger im Johannesevangelium abschließend geklärt: Petrus ist der Hirt der Herde in der Nachfolge Jesu (Joh 21,15ff.)¹; der Lieblingsjünger aber, der traditionell mit Johannes identifiziert worden ist, bleibt derjenige, der Petrus verkündet: „Es ist der Herr“ (Joh 21,7), und der als dieser Glaubenszeuge seinen eigenen Weg geht, den Petrus zu akzeptieren hat (Joh 21,21f.).² Dieses Kapitel halten viele für einen Nachtrag, eine Fortschreibung des Evangeliums in der johanneischen Schule.³

1 Vgl. (mit profunder Exegese, aber großen Vorbehalten gegenüber einem Petrusdienst) *Jürgen Becker*, Simon Petrus im Urchristentum (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2009.

2 Vgl. *Th. Söding*, „Er hat es gesehen“ (Joh 19,35). Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, in: Matthias Kratz – Ludwig Mödl (Hg.), Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter, München 2009, 97–113.

3 Zur Debatte vgl. (mit einem Plädoyer für literarische Einheitlichkeit) *Gilbert van*

1. Das Buch des Evangelisten im Horizont der Seligpreisung Jesu

Im Passus zuvor, der dann der ursprüngliche Schluss des Buches wäre, jetzt aber als editorische Zwischenbemerkung erscheint (und vielleicht ursprünglich so gedacht war), wendet sich der Evangelist direkt an seine Leserinnen und Leser: Sie sollen das Evangelium als Buch von Jesus lesen, das ihrem Glauben Nahrung gibt und Flügel verleiht; sie sollen im Spiegel dieses Buches Jesus als „Christus“, als „Messias“, und als „Sohn Gottes“ erkennen, weil sie im Glauben an ihn das ewige Leben haben (Joh 20,30f.).⁴ Damit wird die christologische Absicht klar: Johannes hat ein Glaubensbuch geschrieben, das die Identität Jesu erhellen soll: jene, die nur im Glauben erkannt werden kann. Der Hoheitstitel „Christus“ oder „Messias“ bindet die Geschichte Jesu in ihren jüdischen Kontext ein; der Hoheitstitel „Sohn Gottes“ öffnet sie für die Antwort des Glaubens auf die entscheidende Frage, in welchem Verhältnis Jesus zu Gott steht: Der Sohn und der Vater gehören untrennbar zusammen; sie sind eins (Joh 10,30).

Vor diesem Nachwort des Evangelisten steht ein letztes Wort Jesu: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Dieses Wort richtet sich an Thomas und die anderen Apostel, die eine Woche nach Ostern versammelt sind, indirekt aber bereits an die nachösterliche Leserschaft. Niemand kann zur Zeit des Johannesevangeliums Jesus noch leiblich sehen und berühren; aber alle können glauben. Sie können es, weil die Seligpreisung Jesu, die das ewige Leben auf die Erde holt, gültig ist und bleibt; denn er ist der auferstandene Messias, der Sohn Gottes. Das Medium ihres Glaubens ist das Buch, das von Jesus erzählt. Wer die Erinnerungen an Jesus, die in diesem Buch geschrieben stehen, beim Lesen verinnerlicht, nimmt wahr, dass Jesus keine Gestalt nur der Vergangenheit, sondern ebenso der Gegenwart und Zukunft ist: weil er zu Gott gehört. Wer das Buch mit ihm selbst in Verbindung bringt, kann zum Glauben kommen und so schon jetzt das ewige Leben geschenkt bekommen. Nicht das Lesen selbst macht selig, sondern Jesus Christus allein. Aber wer das Johannesevangelium liest, kann genau dies erkennen und deshalb glauben.⁵

Belle, L'unité littéraire et les deux finales du quatrième évangile, in: Andreas Dettwiler (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes. FS Jean Zumstein (ATHANT 97), Zürich 2009, 297–315.

- 4 Vgl. *Th. Söding*, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Knut Backhaus – Franz Georg Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition. FS Josef Ernst, Paderborn 1996, 343–371.
- 5 Vgl. *Jean-Noël Aletti*, Les finales des récits évangéliques et le statut du livre et des lecteurs, in: *Revue des Sciences Religieuses* 79 (2005) 23–37.

2. Die Perspektive des Thomas

Die Seligpreisung Jesu antwortet auf das Thomas-Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Ihr geht ein Urteil Jesu voran, das die Verbindung zur erzählten Situation und zum gesamten Ostergeschehen herstellt: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig ...“ (Joh 20,29). Dieses Urteil beschreibt die exzeptionelle Position des Thomas. Er steht im Zwischenraum. Am Ostersonntag war er nicht dabei (Joh 20,24). Den anderen Aposteln, denen der Auferstandene erschienen ist, sagt er, nicht glauben zu können, wenn er nicht gesehen und getastet hat (Joh 20,25). Damit steht er stellvertretend für alle, die keinen unmittelbaren Zugang zu Jesus haben und deshalb nicht glauben können, dass der gekreuzigte Jesus auferstanden und aus der Welt weggegangen ist, um zum Vater zu gehen und seinen Jüngern den Weg dorthin zu bereiten. Jesus ist ihm noch einmal erschienen, um ihn, den Ungläubigen, zum Gläubigen zu machen. Seine Geschichte mit Jesus wird zum Paradigma für die Geschichte aller, die nicht mehr in dieser Ausnahmesituation leben, aber im Buch des Johannes von Jesus und Thomas lesen können.

Thomas selbst, nach der synoptischen Tradition einer der Zwölf (Mk 3,18 parr.), ist im Johannesevangelium kein Unbekannter.⁶ Er ist ein Jünger auf dem Weg, der sich an der Grenze des Todes zum ewigen Leben aufhält, aber sie nicht überschreiten kann. Vor der Auferweckung des Lazarus ist er es, der den anderen Jüngern sagt: „Lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben“ (Joh 11,16). Damit sagt er zwar nur die halbe Wahrheit, weil er schon damals nicht auf das ewige Leben zu hoffen wagte; aber er ist doch einer, der die Kreuzesnachfolge leben will, und sei es nur, um die eigene Überzeugung nicht zu verraten und Jesus treu bleiben, in dem er nur, aber immerhin den Märtyrer zu erkennen scheint. Im Abendmahlssaal ist Thomas wieder darauf fixiert, dass er den Weg nicht kennt, weder den Weg Jesu noch den eigenen Weg: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollen wir den Weg kennen?“ (Joh 14,5). Es ist genau der Weg durch den Tod zu Gott, der allen, die Gott liebt, das ewige Leben bei Gott bringen soll. Weil es ein Weg durch den Tod und weg von den Jüngern ist, die in der Welt zurückbleiben, ist sein Verlauf für Thomas – und für andere – nicht zu erkennen. Thomas spricht es aus, immerhin. Aber dass ausgerechnet er die Frage stellt, nimmt sein österliches Glaubensproblem vorweg.

Fragen sind allerdings im Johannesevangelium von größter Wichtigkeit. Sie werden nicht nur von Gegnern, sondern auch von Sympathisanten wie Nikodemus (Joh 3,1–21) oder der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) und von Jüngern gestellt (Joh 9,2), neben Thomas speziell auch von Andreas (Joh 1,38), Nathanaël

⁶ Vgl. *Roberto Vignolo*, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Milano 2003, 49–94.

(Joh 1,46.48), Philippus (Joh 6,5.7; vgl. 14,8) und Judas Thaddäus (Joh 14,22), vom Lieblingsjünger (Joh 13,25; vgl. 1,38) und von Simon Petrus (Joh 13,36.37). Ihre Fragen spiegeln wider, wie wenig selbstverständlich und wie unglaublich gut die Botschaft Jesu ist; sie kann nicht ohne weiteres klar sein, sondern muss sich im Dialog von Frage und Antwort ergeben, weil sie nur Schritt für Schritt entdeckt werden kann.

Die Szene am achten Tage nach Ostern ist also vorbereitet. Thomas ist ein schwieriger und deshalb ein besonders wichtiger Jünger. Er ist weder Petrus, der Hirt, noch der Lieblingsjünger, der Bekenner. Er ist ein Gläubiger in seinem Widerspruch und ein Ungläubiger, den Jesus nicht fallen lässt. Er kommt über den Punkt nicht hinweg, dass der Tod definitiv ist. Sein Satz: „Wenn ich nicht die Male der Nägel an seinen Händen sehe und meinen Finger nicht in die Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht“ (Joh 20,25), ist kein Widerspruch, sondern ein Geständnis und ein Hilfeschrei. Im Kontext der vorausgehenden Thomas-Notizen wird die Glaubensproblematik klar: Thomas kommt nicht darüber hinweg, dass Tod und Leben äußerste Gegensätze sind. Deshalb muss Jesus sich seiner annehmen. Er ist der Jünger, der vielleicht am meisten unter dem Tod Jesu leidet, weil er ihn nicht mit dem lebendigen Gott in Verbindung bringen kann. Ihm gibt Jesus sich ein weiteres Mal hin, indem er seine Wunden zeigt und bereit ist, sie berühren zu lassen. Das ist die österliche Form der Liebe, die wegen der Leibhaftigkeit der Auferstehung noch ein einziges Mal möglich ist und damit für alle Zeiten ein Beispiel liefert.

II. Sehen und Glauben

Thomas will sehen und berühren, weil er sonst nicht glauben kann. Das Berühren ist ein taktils Sehen, das Sehen eine optische Berührung. Heute kann die Medizin die physiologischen Parallelen beim Sehen und Tasten genau beschreiben. Das Sehen ist im gesamten Johannesevangelium von grundlegender Bedeutung⁷; es steht in genau der dialektischen Beziehung zum Glauben, die der Makarismus Jesu (Joh 20,29) namhaft macht. Das Berühren ist sensibler; es bleibt wenigen Momenten vorbehalten.

7 Vgl. *Annegret Meyer*, Kommt und seht! Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), Würzburg 2005.

1. Visuelle Christologie

Das Sehen ist für den Glauben grundlegend, weil Jesus das inkarnierte Wort Gottes ist (Joh 1,14).⁸ Er hat einen wahren Leib, der berührt und gesalbt werden kann (Joh 12,3). Deshalb kann er auch angeschaut werden. Die Fleischwerdung des Logos ist im Johannesevangelium das eschatologische Heilsgeschehen⁹; es erschöpft sich nicht in seiner Geburt, sondern erschließt seinen gesamten Lebensweg bis zum Kreuzweg und durch den Tod hindurch zur Erhöhung bei Gott, dem Vater. Die Inkarnation ist *der* Erweis der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16). Deshalb ist es wichtig, *Jesus* zu sehen: das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist; den Sohn, den der Vater gesandt; den Menschen, der Gott auf die Erde gebracht hat.

Wer Jesus *sieht*, nimmt Zeit und Stunde des eschatologischen Heiles wahr, das „Jetzt“ der Begegnung mit Gott, das Definitive seiner Anteilnahme am Leben der Menschen. Deshalb ist das Inkarnationsbekenntnis im Prolog mit einem Bekenntnis, das nicht nur den Inhalt, sondern auch die Zeugen des Glaubens benennt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14). Das „Wohnen“ ist das Aufschlagen des Zeltes Gottes unter den Menschen, des Tabernakels, in dem Gott selbst gegenwärtig ist.¹⁰ Das „Wir“ ist das der johanneischen Glaubenskommunität, die sich über den Lieblingsjünger und seine Beziehung zu Petrus in die gesamte Jüngerschaft einordnet, um ihr Glaubenszeugnis der ganzen Herde Jesu Christi zur Verfügung zu stellen.¹¹ Die „Herrlichkeit“ ist der Glanz Gottes auf Erden, den Gottes Wahrheit auf dem Weg Jesu ausstrahlt. Das „Sehen“ ist jene Wahrnehmung, die zum Glauben führt; es begründet jenen Glauben, der auf Anschauung beruht, auf sinnlicher Nähe und plastischer Vorstellung (vgl. 1 Joh 1,1–3).

Wer Jesus sieht, sieht aber nicht nur ihn allein, sondern auch seine Heimat, den Ort, wo er wohnt, und die Welt, in der er lebt. So wird der erste Beleg in der

8 Vgl. *Clemens Hergenröder*, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996.

9 Erschlossen von *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005.

10 Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. *Bernd Janowski*, „Ich will in eurer Mitte wohnen.“ Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2 (1987) 165–193; ders., Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Tradition, in: *Hermann Lichtenberger – Ulrike Mittmann-Richert* (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin 2009, 1–29.

11 *Anders Rudolf Bultmann* (Das Evangelium des Johannes [KEK II], Göttingen ²¹1986 [1941]), der im Evangelisten den großen Außenseiter sieht. Auf dieser Linie bewegt sich zuletzt: *Jürgen Becker*, *Johanneisches Christentum*, Tübingen 2004.

Evangelien erzählung eingeführt, mit einem Frage-Antwort-Spiel: „Was sucht ihr?“ – „Wo wohnst du?“ – „Kommt und seht!“ (Joh 1,38f.). Wo Jesus wohnt, zeigt sich im Gang des ganzen Evangeliums: in der Welt und bei den Menschen, in Israel, in der Synagoge, im Tempel, in der Liturgie, in der Schrift, unterwegs auf den Straßen zwischen Galiläa und Jerusalem, um den Glauben zu verbreiten. Wer Jesus mit den Augen des Glaubens sieht, sieht ihn genau dort: bei den Sorgen und Ängsten der Menschen, ihrem Hunger und Durst, ihrer Freude und Hoffnung, ihrem Gottesdienst und ihrer Nächstenliebe. Hier ist Jesus zu Hause, weil er sich auf die Menschen bedingungslos einlässt und ihr Leben teilt. Wäre es anders, würde er die Menschen nicht lieben; dass er liebt, kann man ihm ansehen – desto besser, je genauer man hinschaut. Wer genau hinschaut, erkennt seine Verwurzelung in Gott, weit über seine intensive religiöse Praxis beim Beten und Pilgern hinaus, aber auch seine Zugehörigkeit zu den Menschen. Das eine kann seiner intensiven religiösen Praxis, seinem Beten und Pilgern, abgelesen werden, führt aber weit darüber hinaus in die Liebe zum Vater hinein, die eine letzte Einheit mit Leben erfüllt; das andere kann seinen Gesprächen und Gesten der Zuwendung und Anteilnahme abgelesen werden, führt aber weit über die Ethik hinaus in die Heilsmittlung hinein. Ohne die Konkretion des gelebten Lebens und des erlittenen Todes bliebe die Liebe ein Versprechen, das nicht eingelöst würde; mit der Anschauung des Lebens und Sterbens Jesus lässt sie sich als Wahrheit menschlichen Lebens entdecken.

Wie sehr man nach Johannes in einem theologischen Sinn das Menschsein Jesu betrachten soll, zeigt das berühmte *ecce homo*. Jesus wird von Pilatus der Menge präsentiert: ein zu Unrecht angeklagter, gefolterter, verhöhnter Mensch, der als Judenkönig vorgeführt und von der Masse dem Tod ausgeliefert wird (Joh 19,1–5). Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. kommentiert: „In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt ... Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte.“¹²

Jesus kann man aber nicht nur ansehen, wer der Mensch, sondern auch, wer Gott ist. Jesus kann sich nur deshalb bedingungslos auf die Menschen einlassen, weil er sich bedingungslos auf Gott, seinen Vater einlässt und weil der Vater sich bedingungslos auf ihn, seinen Sohn, einlässt. Jesus ist transparent für Gott. Er ist sein Bild; er macht ihn sichtbar: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“, ruft Jesus am Ende seines öffentlichen Wirkens aus (Joh 12,45) und variiert im Abschiedswort an seine Jünger: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Jenseits aller Psychologisierung ist es die sicht-

12 Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 2011, 233.

bare Art und Weise, wie Jesus lebt und stirbt, die Gott selbst sichtbar macht. Jesus offenbart durch seine fleischliche, seine sinnliche und geschichtliche Existenz, wie unendlich nahe Gott den Menschen kommt, weil seine Präsenz unter den Menschen die vorbehaltlose Anteilnahme Gottes an ihrem Leben verwirklicht.

Aus diesem Grund ist das Sehen für Johannes ein wesentlicher Schritt zum Glauben. Ohne das Sehen, zu dem Jesus selbst einlädt, gäbe es keinen Glauben; denn ohne die Inkarnation hinge das Evangelium in der Luft; den wahren Menschen Jesus aber hat man sehen können, oder es wäre nicht wahr gewesen, was er verkündet hat. Hätte Jesus sich versteckt oder verkleidet, wäre er seinem Auftrag untreu gewesen, Gott in der Öffentlichkeit die Ehre zu erweisen.¹³

2. Österliche Spiegelungen

Aus der Bindung des Sehens an die Inkarnation folgt, dass die Zeit jenes Sehens und Begreifens, das zum Glauben führt, begrenzt ist: auf die Zeit des öffentlichen Wirkens und Leidens Jesu, in der er sich sichtbar macht und zum Greifen nahe ist. Nach seiner Auferstehung und Erhöhung gibt es auf Erden nicht mehr ihn selbst zu sehen, das Gesicht Gottes. Der Glaube braucht die Erinnerung an die irdische Erscheinung Jesu, damit er den gegenwärtigen Auferstandenen als den erkennen kann, der er im Geheimnis Gottes ist: Jesus von Nazareth, der Bräutigam Israels (Joh 3,29). Deshalb braucht er die anschauliche Erzählung des Evangelisten, der den Standpunkt des Glaubens einnimmt, um mit den Augen des Lieblingsjüngers auf Jesus zu schauen und davon so zu erzählen, dass Jesus auch in den Augen der Leserinnen und Leser erkennbar wird.¹⁴ Am Ostag spiegelt sich das Leben wie das Sterben Jesu; das fängt der Evangelist mit seinem Buch ein.

Der Lichtblick für Thomas

Die Osterzeit ist die ebenso empfindliche wie entscheidende Übergangszeit. Thomas bleibt der Inkarnation verhaftet, wenn er den Glauben ans Sehen bindet.¹⁵ Jesus weist ihn deshalb nicht ab, sondern lässt sich noch einmal auf den

13 Vgl. *Th. Söding*, Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannes-evangeliums, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg–Basel–Wien 2012, 138–172.

14 *Erik Peterson* hat am johanneischen Beispiel das Postulat einer „anschaulichen Christologie“ entwickelt: Johannesevangelium und Kanonstudien, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003, 147ff.

15 Vgl. *Margareta Gruber*, Berührendes Sehen. Zur Legitimation der Zeichenforderung des Thomas (Joh 20,24–31), in: Biblische Zeitschrift 51 (2007) 61–83.

vorösterlich begründeten Konnex von Glauben und Sehen ein. Er wird in der österlichen Übergangszeit erneuert. Dafür gibt es christologische Gründe. Sicher spiegelt die Geste Jesu, sich anschauen und berühren zu lassen, seine Liebe zum ungläubigen, fragenden, skeptischen Thomas wider. Aber dass er bereit ist, sich sehen und berühren zu lassen, spiegelt die Realität der Auferstehung wider. Für Johannes ist sie so real wie die Inkarnation. Jesus ist leibhaftig auferstanden, so wie Gottes ewiges Wort ein leibhaftiger Mensch geworden ist. Ohne die Körperlichkeit des Auferstandenen wäre sein Lebensweg, der Gottes Heilsweg ist, nicht vollendet. Seine Antwort an Thomas ist deshalb nicht nur eine Konzession an die Glaubensschwäche seines Jüngers, sondern auch eine Offenbarung seiner Auferstehung, die seine Geschichte, einschließlich seiner Passion, nicht vergessen macht, sondern vergegenwärtigt. Im Anschluss an seinen Bericht vom Kreuzestod Jesu zitiert der Evangelist den Propheten Sacharja: „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37–Sach 12,10). Bei Sacharja ist dieser Satz die Prophetie eines leidenden Messias, der Trauer und Mitleid, aber darin auch Reue und Umkehr ausdrückt.¹⁶ Thomas, der die Wundmale betrachtet und vielleicht auch berührt (was der Text aber nicht sagt), steht in der Perspektive dieser Prophetie. Dadurch, dass er schaut, kommt er zur Einsicht und zum Glauben. Jesus trägt noch die Wundmale, weil das Kreuz in seiner erlösenden Kraft nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart ist. Thomas ist es klar geworden.

Jesus lässt den vorösterlich begründeten Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben österlich noch einmal aufleben, so dass es dann ein für allemal gut sein kann. Die Thomasperikope ist in den Duktus des Osterevangeliums tief eingebettet. Das Sehen spielt eine Schlüsselrolle. Am Ostersonntag hat Jesus den Jüngern, die sich voller Angst eingeschlossen hatten, nach dem Friedensgruß „seine Hände und seine Seite“ gezeigt (Joh 20,19f.). Von den Wundmalen ist nicht direkt die Rede; aber das, was Thomas will, weil er es braucht, wird von Jesus antizipiert. Der Auferstandene scheint nach Johannes zu wissen, dass nur dieses Sehen die Angst vor dem Tod vertreibt und die Freude am Leben weckt. Er notiert: „Seine Jünger freuten sich, als sie ihn sahen“ (Joh 20,20b). In dieser Osterfreude lebt das Auferstehungsbekenntnis; in dieser Freude wird auch die Sendung zur Sündenvergebung mit Leben erfüllt (Joh 20,21ff.). Der vorösterliche Zusammenhang von Sehen und Glauben wird von Jesus selbst am Ostertag neu begründet, weil sonst der Auferstehungsglaube nicht entstehen könnte. Wenn Thomas auf dem Sehen als Basis des Glaubens besteht, bittet er also um nichts anderes als um das, was Jesus von sich aus den Aposteln gewährt hat; und wenn Jesus seine Bitte erfüllt, erweist er ihm dieselbe Zuwen-

16 Vgl. *Hartmut Gese, Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64), München ²1984 (1974), 224–230.

dung wie allen anderen Jüngern – nur dass die Intensität durch das Berühren (oder wenigstens die Bereitschaft dazu) größer wird, weil der Abstand zum Ostertag gewachsen ist und die Glaubensfragen des Thomas besonders groß sind.

Der Lichtblick für Maria Magdalena

Die Bezüge gehen aber noch weiter ins Osterevangelium zurück. Ein Spannungsbogen baut sich zur Geschichte von Maria Magdalena auf (Joh 20,1.11–18).¹⁷ Auch für sie ist das Berühren und Sehen wichtig, aber anders als bei Thomas.¹⁸ Maria sieht alles, aber sie erkennt nichts. Sie „sieht“ den Stein, der vom Grabeingang weggerollt ist (Joh 20,1); sie „sieht“ die Engel im leeren Grab (Joh 20,12); sie „sieht“ sogar den auferstandenen Jesus, aber sie erkennt ihn nicht, sondern hält ihn für den Gärtner – und sie weiß gar nicht, wie recht sie hat, wenn sie ihn fragt, ob er den Leib des Begrabenen fortgenommen hat (Joh 20,14f.). Aber sie erkennt den Auferstandenen nicht.¹⁹ Sie braucht die direkte Anrede; erst als der, den sie sucht, sie mit ihrem Namen anredet, kann sie ihn erkennen (Joh 20,16f.). Diese Anrede wird zum Moment der wahren Empfindung.²⁰ „Rabbuni“ scheint christologisch wenig tragfähig zu sein. Aber Maria spricht das Hebräisch – oder Aramäisch – Jesu selbst; sie bekennt ihn als den Lehrer ihres Lebens: Sie baut die persönliche Beziehung wieder auf, die vor Ostern bestand; sie erkennt und begrüßt den Auferstandenen als Jesus. Das ist wahrer Osterglaube. Maria kann Jesus aber nicht berühren, weil er noch auf dem Weg zu seinem himmlischen Vater ist (Joh 20,17).²¹ Dass sie es überhaupt will, wird

17 Vgl. *Susanne Ruschmann*, *Maria von Magdala im Johannesevangelium* (NTA 40), Münster 2002.

18 Vgl. aus der Perspektive feministischer Exegese *Sandra M. Schneiders*, *Toucher Jésus le Ressuscité. Marie de Magdala et Thomas le Jumeau en Jean 20*, in: *Théologiques* 15 (2007) 163–192.

19 Zu diesem Motiv vgl. *Klaus Scholtissek*, „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 103–121.

20 Vgl. *Maria Neubrand*, *Eine Geschichte von Bewegungen. Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen* (Joh 20,1–18), in: *Gunda Brüske* (Hg.), *Oleum laetitiae. FS Benedikt Schwank*, Münster 2003, 99–108.

21 Die Übersetzung ist strittig. Das Verbot im Imperativ Präsens kann auf die Beendigung einer länger andauernden Handlung zielen (*Heinrich von Siebenthal*, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen 2011, § 212: „Fass mich nicht länger an“; *Walter Bauer – Kurt Aland*, *Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin 1988, s.v.: „Lass mich los!“) oder das unterbinden wollen, „was schon geschehen oder versucht ist“ (*Friedrich Blaß / Albert Debrunner*, bearb. v. *Friedrich Rehkopf*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001, § 336.4); so übersetzt die Vul-

gar nicht erklärt, passt aber zur Intensität der Begegnung und ist insofern das positive Gegenbild zu Thomas. Dass Jesus sich nicht berühren lässt, ist keine Zurückweisung, sondern bewahrt diesen einzigartigen Moment des Überganges vom Tod zum Leben. Maria wird an ihren Ort gestellt: auf der Erde und in der Welt, die sich durch die Auferstehung grundlegend geändert hat. Auf diese Weise kann sie zur Apostelin der Apostel werden. „Ich habe den Herrn gesehen!“, ist ihre Botschaft an die Apostel (Joh 20,18). Diese Botschaft ist genau so wahr und liegt auf derselben Ebene wie das Osterzeugnis der Zwölf, das Johannes nur indirekt erwähnt, das aber nach Joh 21,7 der Lieblingsjünger in seinem Wort: „Es ist der Herr!“, zusammenfasst. Auch Maria verkündet Jesus als Kyrios – wie nachher Thomas. Alles, was sie in der Begegnung erfahren hat, bringt sie auf das Sehen, weil es der „Erscheinung“ Jesu entspricht, seiner Offenbarung, von der in anderen Ostertraditionen ausdrücklich die Rede ist. Der Vergleich mit Thomas ist dann vielschichtig: Sie hat geglaubt, weil sie gesehen hat; sie hat nicht berühren dürfen, weil sie nicht eigentlich den Auferstandenen, sondern den Auferstehenden gesehen hat. Thomas hingegen hat nicht nur sehen, sondern berühren dürfen, weil Jesus nicht mehr auf dem Weg zum, sondern vom Vater ist. Dieser Weg der österlichen Erscheinungen ist die eschatologische Antizipation jenes Wiederkommens, das er in den Abschiedsreden verheißen hat: Er muss weggegangen sein, um wiederkommen zu können; er kommt wieder, weil er den Seinen einen Platz bei Gott bereitet hat, um sie dorthin mitzunehmen, wo er immer schon ist: in die Liebe des Vaters (Joh 14,1ff.). Diese Verheißung hatte, weil sie mit einem Abschied verbunden ist, die ganze Ratlosigkeit und Angst der Jünger begründet, die aus der Frage des Thomas gesprochen hat, welchen Weg Jesus einschlagen werde. Deshalb wird in den österlichen Erscheinungen nicht nur die Furcht der Jünger, von Gott verlassen und von Jesus verraten zu werden, aufgelöst. Es zeigt sich auch, dass Maria Magdalena und Thomas an zwei Polen einer hermeneutischen Ellipse stehen, die das Verstehen des Osterglaubens abbildet.

Der Lichtblick für Petrus und den Lieblingsjünger

Die Dialektik von Sehen und Glauben prägt auch das Osterzeugnis, das Petrus und der Lieblingsjünger letztlich gemeinsam ablegen. Von beiden wird bei ihrem Besuch am leeren Grab (Joh 20,2–10) gesagt, dass sie sahen: Petrus sieht die „Leinenbinden“ und das „Schweißstuch“ (Joh 20,6f.): Reliquien Jesu, die be-

gata: *Noli me tangere*. Die erste Übersetzung würde eine Proskynese wie in Mt 28,9 voraussetzen; das übersetzt die Einheitsübersetzung von 1979: „Halt mich nicht fest!“. Aber die Szenerie von Joh 20 setzt eine andere Körpersprache voraus: die Zuwendung und das Anschauen.

zeugen, dass er da war, aber nicht ist. Der Lieblingsjünger, der vom Eingang aus zuvor schon das Grabtuch gesehen hatte (Joh 20,5), geht nach Petrus in die Grabkammer hinein. Von ihm schreibt der Evangelist dann kurz und bündig: „Er sah und glaubte“. Damit ist er wieder schneller als Petrus (vgl. Joh 20,3ff.); was er alles mit seinem Blick erfasst hat, wird nicht beschrieben. Im Wesentlichen kann es nur die Leere des Grabes gewesen sein, die von den Tüchern noch unterstrichen wird. Der Glaube, zu dem der Lieblingsjünger gelangt, ist vollgültiger Glaube. Er zieht den Schluss aus einer vieldeutigen Beobachtung, weil er Gott ins Kalkül zieht, so wie Jesus ihn zu Wort hat kommen lassen. Das leere Grab war das volle Grab; beides spiegelt für Johannes den Zusammenhang zwischen Inkarnation und Pascha. Die leibliche Auferstehung, deren Zeichen das leere Grab ist, entspricht der bleibenden Menschlichkeit Jesu und seiner dauernden Anteilnahme am Leben der Menschen, die zur Gotteskindschaft berufen sind.

Allerdings fügt der Evangelist an: „Denn sie hatten die Schrift noch nicht verstanden, dass er von den Toten auferstehen muss“ (Joh 20,9). Mit diesem Kommentar spitzt Johannes nicht nur seine Schrifthermeneutik zu: dass die Bibel Israels pures Glaubenszeugnis ist; er relativiert auch die Glaubenseinsicht des Lieblingsjüngers und den Blick des Petrus, indem er sie in die Übergangsperiode einzeichnet. Der Kommentar greift schon auf den Makarismus Jesu (Joh 20,29) und die editorische Schlussnotiz vor (Joh 20,30f.): Es bestand die Notwendigkeit, durch das Sehen zum Glauben zu kommen, weil es die geöffnete Realität des Lebens, des Todes und der Auferstehung ist, auf die der Glaube antwortet; das zieht sich bis in die Osterzeit hinein, die durch die Auffindung des leeren Grabes und die Erscheinung vor Thomas – bzw. die am See von Tiberius (Joh 21) – begrenzt wird. Aber es besteht die Möglichkeit, nach Ostern ohne das körperliche Sehen zu glauben, weil es die inspirierte Erinnerung an diese Ereignisse im Buch des Evangelisten gibt²². Thomas steht an der Schnittstelle.

III. Glauben und Bekennen

Thomas ist zum Glauben gekommen, weil er sehen und berühren darf. Es ist ein echter Glaube, den er bekennt. Jesus attestiert ihm ausdrücklich, dass er „geglaubt“ hat (Joh 20,29). Das Wort ist keine Frage (wie das „Münchener Neue Testament“ meint), sondern eine Feststellung; denn Jesus distanziert sich nicht von Thomas, sondern wendet sich ihm zu. Beide Verben stehen auf Griechisch im Perfekt. Betont ist das Resultative: Es war ein langer Weg, bis der ungläubige

²² Vgl. Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannes-evangelium* (AThANT 84), Zürich 2004.

zum gläubigen Thomas geworden war, weil er lange warten musste, bis er sehen konnte, was er zum Glauben brauchte. Aber jetzt hat sich ihm das Bild des verwundeten Auferstandenen tief eingeprägt; es steht ihm dauernd vor Augen. Der Evangelist hat das Bild festgehalten; dadurch kann es sich allen Leserinnen und Lesern des Johannesevangeliums einprägen. Der Glaube des Thomas hat einen langen Weg mit einer tiefen Krise durchlaufen; aber jetzt steht der Glaube fest – mit seiner Geschichte; er bleibt – mit seiner Dramatik; er hat Zukunft – mit seiner Vergangenheit.

Dass es eine Zukunft des Glaubens jenseits der irdischen und österlichen Präsenz Jesu gibt, mindert nicht das Bekenntnis des Thomas, sondern steigert noch seine Bedeutung.²³ Es erreicht den Gipfel johanneischer Christologie. Im Griechischen ist das noch deutlicher als im Deutschen zu erkennen; denn „Herr“ und „Gott“ stehen mit dem direkten Artikel, der im Johannesevangelium – wie im urchristlichen Bekenntnis (vgl. 1 Kor 8,6) – dem einen, einzigen, lebendigen Gott vorbehalten ist. Thomas spricht das Bekenntnis, indem er sein Ich auf das Du Gottes bezieht, der ihm im auferstandenen Jesus erscheint. „Mein Herr und mein Gott“ erweist sich, gesamt-biblich betrachtet, als Antwort auf das: „Ich bin der Herr, dein Gott“ aus der Präambel des Dekaloges (Ex 20,2; Dtn 5,6). Im Kontext des Johannesevangeliums ist es auch ein österliches Echo auf die Epiphanie Jesu im Sturm auf dem See: „Ich bin's. Fürchtet euch nicht!“ (Joh 6,20). Das Personale des Glaubens ist in der Personalität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus begründet. Es ist eine Verwirklichung jener Liebe, von der Jesus im hohepriesterlichen Gebet als Anfang des ewigen Lebens gesprochen hat (Joh 17). Das Bekenntnis des Thomas ist in seiner Intensität auch ein Ausdruck des Dankes, dass Jesus ihn durch seine österliche Gegenwart und Zuwendung zum Glauben gebracht hat.

Der existentiellen Intensität entspricht die christologische Substanz des Bekenntnisses. Die Anrede Jesu als „Kyrios“ ist vielfach in der Evangelientradition als Erinnerung an intime Glaubensbegegnungen bezeugt, bei Johannes im Munde der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,11.15.19), des königlichen Beamten aus Kapharnaum, der um die Heilung seines todkranken Sohnes bittet (Joh 4,49), des Gelähmten am Teich Bethesda, der Jesus nicht um Hilfe zu bitten wagt (Joh 5,7), der Juden in der Synagoge von Kapharnaum, die von Jesus das tägliche Brot geliefert haben wollen (Joh 6,34), des geheilten Blinden, der Jesus noch nicht richtig erkannt hat (Joh 9,38), der beiden Schwestern Maria und Martha (Joh 11,3.21.27.39), der Menge, die am Grab des Lazarus versammelt ist (Joh 11,34), auch der Jünger, die zu Jesu Wort stehen (Joh 6,68) und nicht wis-

23 *Ernst Haenchen* (Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten hg. v. Ulrich Busse, Tübingen 1980, 573f. 578) meint allerdings, dass Jesus sich nach Johannes von dem Bekenntnis distanziert.

sen, wie Jesus Lazarus helfen wird (Joh 11,18), speziell des Petrus, der nicht will, dass der Herr ihm den Sklavendienst der Fußwaschung leistet (Joh 13,6.9; vgl. 13,13ff.), und beteuert, für ihn sein Leben einzusetzen, obwohl er ihn verraten wird (Joh 13,36f.), und des Lieblingsjüngers, der ihn nach dem Verräter fragt (Joh 13,25). Nicht alle diese Anreden schlagen den hohen Ton der Christologie an; aber viele schlagen auf der nach oben offenen Richterskala der Christologie weit aus. Das gilt auch für die Frage nach dem Weg, die Thomas (Joh 14,5) – wie Philippus (Joh 14,8) und Judas Thaddäus (Joh 14,22) – dem „Kyrios“ im Abendmahlssaal stellt. Weil Jesus der „Herr“ ist, kennt er seinen Weg, während die Jünger nicht begreifen können, dass es der Passionsweg ist.

Im johanneischen Osterevangelium weiß Maria Magdalena gar nicht, wie nahe sie bei der Wahrheit ist, als sie denjenigen, den sie irrtümlich für den Gärtner hält, als „Herr“ anredet (Joh 20,15). Aber erst bei Thomas – und später beim Lieblingsjünger (Joh 21,7) – wird „Kyrios“ zum Bekenntnis. Gerade die Zusammenstellung mit Gott zeigt dies. Doppelt hält besser: Die Septuaginta übersetzt das Tetragramm, zumal in Verbindung mit *Elohim*, regelmäßig mit *Kyrios Theos*: Herr, Gott. So auch beim Hauptgebot: „Herr (Kyrios), unser Gott“ (Dtn 6,4). „Gott, mein Herr“ (Dtn 3,24; 9,26) und „Herr, mein Gott“ (Dtn 4,5) ist die Gottesanrede des Mose im griechischen Deuteronomium; „Mein Herr und Gott“, beten David (1 Sam 7,18ff.22.28f.; 2 Chron 17,16f.; vgl. Ps 3,8; 7,2.4.7; 13,4; 18,29; 30,3.13 u. ö.) und Salomo (1 Kön 3,7; 5,18; 8,28; 2 Chron 1,9; vgl. 6,19); „Herr, mein Gott“, rufen Elija (1 Kön 17,20f.), Jesaja (Jes 25,1) und Jona (Jon 2,7), „Gott, mein Herr“, betet Amos (Amos 7,5). „Mein Gott und Herr“ und „Mein Herr und Gott“, betet Jeremia (Jer 1,6–32,17; 32,25). Am nächsten kommt Davids Bußgebet Ps 32,23: „Mein Herr und mein Gott...“. Deshalb hat das Thomasbekenntnis ein starkes biblisches Fundament – und ist eine Provokation, weil Thomas im auferstandenen Jesus Gott selbst sieht, der ihm erscheint und sich ihm dadurch als sein Gott erweist, der ihn leben lässt.

Im Johannesevangelium ist das Bekenntnis zu Jesus als Gott gut vorbereitet. Er ist nicht der Gott, der Vater, aber Gott, der Sohn. Das ist bereits im Prolog – je nach Lesart – angelegt oder ausgedrückt. Der letzte Vers, die Überleitung zum Evangelium kennzeichnet abschließend, wer Jesus ist und weshalb sein Evangelium wahr ist: „Der Eingeborene, Gott, der an der Seite des Vaters ist, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Die „Kunde“ ist die Offenbarung des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist als Anteilgabe am ewigen Leben. „Eingeboren“ ist der inkarnierte Logos als der einzige Sohn des einzigen Vaters; „eingeboren“ (*μονογενής*) ist ein theologisches Christusprädikat erster Güte, das in Joh 1,14 mit der Inkarnation und in Joh 3,16.18 mit der Liebe Gottes zur Welt und der eschatologischen Gabe des Vaters verbunden ist (vgl. 1 Joh 4,9). Es geht auf das Liebeslied zurück, dass „Salomo“ der Weisheit singt (Weish 7,22). Bleibt dort

noch offen, ob die „Sophia“ auf die Seite des Schöpfers oder der Schöpfung oder gerade auf die Schwelle zwischen beidem gehört, ist der Johannesprolog klar. Schon im ersten Vers sagt er, dass der Logos „Gott“ ist – ohne bestimmten Artikel und insofern vom Vater unterschieden, aber kein „zweiter Gott“, wie Philo den Logos nennt, um den Monotheismus zu wahren, sondern „bei“ Gott, dem Vater und „auf“ ihn „zu“ (Joh 1,1), wie Johannes sagt, um den Monotheismus zu konkretisieren. Nach Joh 1,18 ist sein Platz „im Schoß“ oder „an der Seite“ des Vaters, direkt an seinem Herzen. Was Joh 10,30 die Einheit von Vater und Sohn nennt, ist hier in ein Bild gefasst. In der Textkritik wird diskutiert, ob in Joh 1,18 „Sohn“ oder „Gott“ gestanden hat. Der Handschriftenbefund, getragen von Papyrus⁶⁶, vom Sinaiticus und Vaticanus, überdies von Papyrus⁷⁵, spricht für „Gott“ (θεός)²⁴. Die Lesart „Sohn“ (υἱός), für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich aus der Korrespondenz zu „Vater“ und als Angleichung an Joh 3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) gab...“. Die christologische Differenz der Lesarten ist minimal. Aber der Spannungsbogen zum Thomasbekenntnis schwingt sich noch höher hinauf, wenn am Anfang wie am Ende Jesus „Gott“ genannt wird: am Anfang von denen, die sagen: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater“ (Joh 1,14), am Ende von Thomas, der den auf erstandenen Jesus mit seinen Wundmalen gesehen hat und berühren durfte.

Im Neuen Testament ist strittig, ob es andere Stellen gibt, an denen Jesus „Gott“ genannt wird. Diskutiert werden christologische Spitzenaussagen der paulinischen Tradition (Röm 9,5; Tit 2,13).²⁵ In jedem Fall ist das Thomasbekenntnis ein nachösterliches Wort, das mit den am weitesten vorgeschobenen Bekenntnissen des Urchristentums kompatibel ist und am weitesten die Tür zur kommenden christologischen Entwicklung aufstößt. Im Ersten Johannesbrief stellen diejenigen, aus deren Blickwinkel das Evangelium geschrieben worden ist, sich selbst vor: „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns die Einsicht gegeben hat, dass wir den Wahren erkennen; wir sind in dem Wahren: in seinem Sohn Jesus Christus; er ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh 5,20). Es ist das „Wir“ derer, die nach dem Präsript (1 Joh 1,1ff.) Jesus selbst gesehen und berührt haben und das, was ihnen klargeworden ist, weitergeben. Es ist auch das „Wir“ derer, die im Prolog des Evangeliums ihren Standpunkt inmitten des eschatologischen Heilsgeschehens beschrieben haben, weil sie durch den Glauben im Geist Anteil am Leben Gottes selbst ge-

24 Nestle-Aland²⁷ entscheidet sich für diese *lectio difficilior*.

25 Positiv votieren – gegen die exegetische Majorität – Hans-Christian Kammler, Die Prädikation Jesu als „Gott“ und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: ZNW 94 (2003) 164–180; Hanna Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998, 332f.

wonnen haben (Joh 1,14). Diese Einsicht führt das Evangelium unter Berufung auf die Glaubenssicht des Lieblingsjüngers aus (Joh 19,25 vgl. 21,24). In dessen Erinnerung, die das Evangelium literarisch gestaltet, spielt die Ostererfahrung des Thomas eine Schlüsselrolle, weil er das Sehen und Berühren brauchte und noch einmal sehen und berühren durfte.

In diesem Bekenntnis bricht noch einmal die ganze Spannung der johanneischen Christologie auf. Denn Thomas ruft ja gerade deshalb: „Mein Herr und mein Gott!“, weil er den Auferstandenen nicht etwa wie Stephanus im offenen Himmel zur Rechten Gottes (Apg 7,56), sondern auf Erden mit seinem Wundmalen wahrnimmt, also in seiner bleibenden Menschlichkeit und mit den Stigmata seiner Leidensgeschichte. Es wäre deshalb eine Banalisierung der Christologie, würde man sagen, für Johannes sei die Auferstehung der Beweis für die Göttlichkeit Jesu. Jesus wird nicht irgendwann Gottes Sohn, sondern ist es immer schon. So legt er auch bei seinem Weg durch den Tod hindurch zur Rechten des Vaters nicht sein Menschsein ab, sondern nimmt seine ganze Identität und Personalität, seine ganze Geschichte, seine volle Anteilnahme am Leben der Menschen in das Geheimnis, den Glanz und die Liebe Gottes hinein. Das gerade ist die Erkenntnis des Thomas: dass in Jesus Christus Gott und Mensch eins sind. Deshalb kann Thomas zweimal sagen: „Mein...“. Denn dadurch, dass der Auferstandene noch die Wundmale trägt und ihm zeigt, offenbart er ihm, wie unendlich weit die Liebe Gottes geht und wie begründet die Hoffnung auf jene Einheit mit Gott ist, um die Jesus für seine Jünger und für alle Welt gebetet hat (Joh 17).

Walter Kasper hat in seinem magistralen Werk „Jesus der Christus“ nicht nur den theologiegeschichtlichen Weg der Christologie vom Neuen Testament in die Neuzeit und ihr großes Thema der Freiheit nachgezeichnet, sondern sie auch trinitätstheologisch begründet und vom Personbegriff her erschlossen. Den neutestamentlichen Schlüssel liefert die johanneische Christologie. Mit Bezug auf sie schreibt Walter Kasper: „Wir können es als einen wesentlichen Grundzug der neutestamentlichen Christologie bezeichnen, dass jeweils von ein und demselben Subjekt sowohl göttliche wie menschliche Aussagen gemacht werden.“²⁶ Er hat festgestellt, „was nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Geschichte und Geschick Jesu begegnet, daß nämlich in Jesus Christus Gott selbst in eine menschliche Geschichte eingetreten ist und uns in dieser Geschichte in einer voll und ganz menschlichen Weise begegnet“²⁷. Nach dem Johannesevangelium ist der ungläubige Thomas der Kronzeuge dieser These. Den auferstandenen Kyrios erkennt er als Jesus, und den Gekreuzigten erkennt er im Osterlicht als Gott.

26 Jesus der Christus, Mainz 1974, 273.

27 Ebd. 280.

Thomas R. Elßner
Wer ist alles ein Messias?
Christus im Alten Testament

I. Eine Hinführung

Wenn das Thema Messias/Christus und Altes Testament verhandelt wird, können rasch Missverständnisse aufkommen. So wenn beispielsweise bei der Vorlesung „Einleitung in das Alte Testament“ bei der ersten biblischen Schöpfungserzählung im Buch Genesis in Bezug auf den Passus „Und Gott sprach: Lasst uns (einen) Menschen machen...“ (*Gen 1,26*) die exegetisch berechnete Frage diskutiert wird, zu wem und mit wem Gott hier spreche. In Verbindung damit wird noch immer, obschon vereinzelt und seitens einiger Studenten, die Vermutung geäußert, ob es sich hierbei nicht doch um die Trinität handeln könne. Obzwar die von Claus Westermann in seinem vielbeachteten Genesis-Kommentar hinsichtlich der Beantwortung jener Frage vorgeschlagene Lösung¹ jüngst indirekt wieder eine nicht streng monotheistisch ausgerichtete Deutung erfahren hat², so schließt heute die alttestamentliche Exegese im Hinblick auf die genannte Textstelle von *Gen 1,26* einen trinitarischen und damit auch einen indirekt christologischen Zusammenhang aus.

II. Befund

In der Hebräischen Bibel ist der Terminus מַשִּׁיחַ (Maši'ch) 39mal belegt.³ Das griechische Pendant χριστός kommt in der von Alfred Rahlfs edierten Septuaginta 48mal vor. Diese Differenz wiederum ist vor dem Hintergrund des deutlich größeren Textumfangs der heute vorliegenden Septuaginta letztlich nicht

- 1 Beim „Lasst uns...“ liegt ein Pluralis deliberationis vor, d. h. ein Plural der Absicht, der nicht mit dem Pluralis majestatis oder einem gewöhnlichen Plural zu verwechseln ist, vgl. C. Westermann, Genesis BK I/1, Neukirchen 1974, 200.
- 2 Vgl. W. Bühner, Gottessöhne und Menschentöchter: Gen 6,1–4 als innerbiblische Schriftauslegung, in: ZAW 123 (2012), 497.499.
- 3 Vgl. A. Even-Shoshan, A New Concordance of the Old Testament, Jerusalem 1993, 717.

allzu groß und verwunderlich. In seiner gräzisierten Form lautet Maši^ach dann Messias, eine Form, die im Neuen Testament zweimal im Johannesevangelium⁴, aber nicht in der Septuaginta bezeugt ist.

Der folgende Aufsatz will sich auf einige wenige Beobachtungen in Bezug auf die Verwendung des Terminus Maši^ach in der hebräischen Bibel⁵ unter Bezugnahme auf die Septuaginta beschränken.⁶

III. David und Salomo die Gesalbten schlechthin?

Wenn in der Hebräischen Bibel vom Maši^ach die Rede ist, so ist damit vor allem eine Bezeichnung judäischer Könige gemeint. Übersetzt wird Maši^ach mit „Gesalbter“.⁷ Das heißt, bei einem Gesalbten handelt es sich meist erst einmal um einen König von Juda. Ganz gleich nun, wie das Königsamt in Juda historisch konkret entstanden und ausgestaltet gewesen sein mag, so werden im allgemeinen Bewusstsein David und Salomo als die Könige Israels schlechthin angesehen. Dieser Eindruck ist vor allem durch die Kunst, aber in Mitteleuropa auch durch Rezeption des davidisch-salomonischen Königsgedankens der Kaiser und Könige seit Karl dem Großen verstärkt worden. Allein vor diesem Hintergrund lohnt ein Blick darauf, auf wen in der Hebräischen Bibel der Ausdruck Maši^ach / Gesalbter vor allem Anwendung findet.

IV. Der Gesalbte

Geht man der Frage nach, auf wen der Terminus „Gesalbter“ in der Hebräischen Bibel bezogen wird, so lassen sich vier Personenkreise nennen: 1. auf den Priester, 2. den König allgemein, 3. auf namentlich genannte Könige von Juda und 4. im Sinne eines Sonderfalls auf den Perserkönig Kyros.

4 Vgl. Joh 1,41; 4,25.

5 Grundlegend zum Thema vgl. *E.-J. Waschke*, *Der Gesalbte*. Studien zur alttestamentlichen Theologie, BZAW 306, Berlin – New York 2001.

6 Ausführlich zu messianischen Vorstellungen in der Septuaginta vgl. *F. V. Reiterer*, *Aspekte der Messianologie der Septuaginta*. Die Rolle der Weisheit bei der Entwicklung messianischer Vorstellungen, in: *Ders.*, „Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit“ (Sir 21,11). Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach) (SBA 50), Stuttgart 2011, 265–283.

7 Bei diesem Ausdruck kann es sich formal sowohl um ein Nomen (vgl. HALAT 609f) als auch um ein Partizip Passiv, Qal von מָשַׁח handeln, vgl. HALAT 608.

1. Der gesalbte Priester – Der Ersatzkönig?

In der Tora, den Fünf Büchern des Mose, findet sich der Terminus *Mašīach* viermal, und zwar ausschließlich im Buch Levitikus.⁸ Dieser bezieht sich auf den Priester, bei dem es sich, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, wohl um den Hohenpriester handeln dürfte (*Lev 21,10*).⁹ Jener Terminus wird allein attributiv in Verbindung mit dem Nomen Priester verwendet: Der gesalbte Priester (vgl. *Ex 29,7*). Die Frage, weshalb der (Hohe)Priester der Gesalbte genannt wird, hat neben theologisch-soziologischen Gründen (*Lev 21,10*), auch politische Implikationen in einer offenbar königslosen Zeit. Unter politischem Aspekt nimmt der (Hohe)Priester immer mehr die Rolle ein, die vormals dem jüdischen König zukam.¹⁰ In einem solchen Zusammenhang lässt sich auch die Rede von einem Gesalbten in *Dan 9,25f* einordnen. Die Offenbarung, die David durch den Mann Gabriel zuteil wird, bezieht sich mit der Ankündigung einer Salbung eines Hochheiligen (des Tempels?), der Rückführung der Exilierten und des Wiederaufbaus Jerusalems auf die nachexilische Zeit (vgl. *Dan 9,24f*). Somit kann es sich bei dem Gesalbten, der auch Fürst genannt wird, um einen Hohenpriester handeln, vielleicht sogar auch in Bezug auf Jeschua, wofür an anderer Stelle in *Sach 4,14* („die beiden Söhne des Öls“¹¹), in *Esra 3,2f.8–12* und in *Sir 49,11f* durchaus Hinweise gegeben sein können.

2. Der König allgemein

An 15 Stellen ist, wenn von einem Gesalbten in der Hebräischen Bibel gesprochen wird, letztlich allgemein von einem jüdischen König die Rede.

Im zweigeteilten Proömium des Psalmenbuches (*Ps 1* und *Ps 2*) wird im Endtext von *Ps 2* in Vers 2b von JHWH und seinem Gesalbten gesprochen, gegen welche sich Mächtige dieser Erde verbünden. Wer jedoch konkret mit dem Gesalbten JHWHs in Beziehung gesetzt werden kann, dafür gibt es keinen belastbaren Anhaltspunkt. Vielmehr wird auch im Hinblick auf das literarische Genus Proömium davon auszugehen sein, dass es sich hierbei um eine allgemeine Formulierung in Bezug auf den jüdischen König handelt – unabhängig davon, ob mit *Ps 2,2b* nach Auskunft des textkritischen Apparats eine Glosse vorliegt oder nicht.

8 Vgl. *Lev 4,3.5.16; 6,15*.

9 Vgl. *E. S. Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993, 67.

10 Vgl. *B. Baentsch*, Exodus-Leviticus-Numeri (HK 2), Göttingen 1903, 322; *E. S. Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993, 71; *F. Hesse*, Art. מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ im Alten Testament, in: ThWNT IX, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 495.

11 „Diese sind die zwei Söhne des Glanzsaftes“, Buber/Rosenzweig.

12 Namentlich wird Jeschua in *Sach 4* nicht genannt; kritisch vgl. *H. Junker*, Die Zwölf Kleinen Propheten. II. Hälfte (HSAT VIII 3./2.), Bonn 1938, 140f.

Von einem jüdischen König allgemein im Sinne eines Gesalbten ist auch dann die Rede, wenn ein Psalm oder ein Gebet kompositorisch und/oder redaktionell mit David in Beziehung gesetzt wird, wie dies bei *Ps 20,7*; *Ps 28,8* und *2Chr 16,22* (par *Ps 105,15*) der Fall ist. Denn Konsens besteht in der Exegese heute darin, dass die Überschriften der einzelnen Psalmen, einschließlich der damit verbundenen Namensangaben, allermeist spätere redaktionelle bzw. sekundär hinzugefügte Zusätze sind.¹³ Dieser Befund betrifft auch *Ps 84* (von/zu den Kinder Korachs) und *Ps 89* (ein Weisheitslied von/zu Etan, der/dem Esrachiter), wo ebenso allgemein von einem Gesalbten im Sinne von Vertretern der davidischen Dynastie die Rede ist (*Ps 84,10*; *Ps 89,39,52*).¹⁴ Bemerkenswert ist, dass die in *Ps 89,52* seltene Wendung „Fußstapfen deines Gesalbten“¹⁵ in der Septuaginta an der entsprechenden Stelle unbekannt ist (*Ps 88,52*). Sie liest dafür die Wendung „τὸ ἀντάλλαγμα τοῦ χριστοῦ σου“, welche mit „den Austausch/den Gegenwert deines Gesalbten“ übersetzt werden kann.

Gewissermaßen einen Sonderfall stellt der überschriftslose *Ps 105* insofern dar, als in *Ps 105,15* (par *2Chr 16,22*) der Terminus Gesalbter im Plural gebraucht und zudem über die literarisch-poetische Figur eines synthetischen Parallelismus membrorum mit dem Nomen „Prophet“ ebenso in der Pluralform in Beziehung gesetzt wird: „Tastet meine Gesalbten nicht an, tut meinen Propheten nichts zuleide“ (EÜ). Im Kontext dieses die Heilsgeschichte Israels rekapitulierenden Psalms nimmt ein „frei gestaltetes Zitat“¹⁶ anscheinend auf Abraham Bezug.¹⁷ In *Gen 23,6* wird Abraham von den Hititern als „Fürst Gottes“ angedredet und in *Gen 20,7* von Gott in einem Traum des Abimelech als „Prophet“ bezeichnet. Sowohl Abra(ha)m als auch Jakob verheißt Gott, dass Könige aus ihnen hervorgehen würden (vgl. *Gen 17,6b.16bb*; *35,11b*). Wenngleich im Kontext von *Ps 105,15* der „Ausdruck ‚meine Gesalbten‘ ... merkwürdig genug“¹⁸ ist, so ist dies auf Endtextebene im Kontext von *2Chr 16,22* nicht mehr der Fall. David lässt Asaf zusammen mit seinen Brüdern einen Lobpreis erklingen, wie er teilweise auch in *Ps 105* anzutreffen ist (*2Chr 16,8–22* par *Ps 105,1–15*). In diesem Zusammenhang lässt sich dann „Gesalbte“ auf die Könige von Juda allgemein beziehen.

Sieht man sich die jeweils zwei Samuel- und Königsbücher an, so lassen sich

13 Vgl. E. Zenger/F.-Lothar Hossfeld, Das Buch der Psalmen, in: E. Zenger [u. a.], Einleitung in das Alte Testament, hg. v. C. Frevel, Stuttgart 2012, 433.434.

14 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2000, 597.

15 Ebd., 596.

16 F. Nötscher, Die Psalmen (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Das Alte Testament), Würzburg 1947, 212.

17 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101–150, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2008, 105.

18 B. Duhm, Die Psalmen (KHC XIV), Freiburg–Leipzig–Tübingen 1899, 245.

zwei weitere Beobachtungen notieren: Zum einen ist da der negative Befund, dass in den Königsbüchern der Terminus „Gesalbter“ nicht bezeugt ist. Zum anderen lässt sich unter dem Aspekt der Erzählabfolge feststellen, dass im sogenannten Hymnus der Hanna in *1 Sam 2,1ab–10* am Schluss in *1 Sam 2,10* die Termini „König“ und „Gesalbter“ in synthetischer Parallelstellung verwendet werden, obwohl es zum Zeitpunkt der erzählten Zeit noch keinen Fürsten / König¹⁹ bzw. Gesalbten in Israel/Juda gibt. Dieser in einem weiteren Sinne zu verstehende Hymnus ist offensichtlich nachträglich²⁰ und vermutlich aufgrund der lobpreisenden Aussage in *1 Sam 2,5ba*, dass sogar die Unfruchtbare sieben (Kinder) bekommt, also von JHWH mit Kindern vollkommen beschenkt ist, in thematisch-assoziativer Bezugnahme auf Hanna übertragen worden. Hanna selbst wird letztlich insgesamt sechs Kindern das Leben geschenkt haben, vgl. *1 Sam 2,21*.

Auch in *1 Sam 2,35* wird auf einen Gesalbten Bezug genommen, obzwar es noch keine Forderung nach einem König (vgl. *1 Sam 8,6*), geschweige denn einen Fürsten bzw. König in Juda gibt. Auch dies ist wohl ein Indiz für eine spätere (redaktionelle) Überarbeitung des Textes aus einer Zeit, die einen amtierenden Hohenpriester in Verbindung mit dem König kennt oder gekannt hat.

Auffällig ist zudem, dass im Teil der sogenannten Hinteren Propheten der Hebräischen Bibel (*Jes–Mal*) lediglich zweimal expressis verbis von einem Gesalbten die Rede ist, wobei *Jes 45,1* wiederum einen, wenngleich berühmten Sonderfall darstellt (s. u.).

Die andere Erwähnung eines Gesalbten bei den Hinteren Propheten findet sich in *Hab 3,13*. *Hab 3,13* ist Teil eines sogenannten Theophaniesalms (*Hab 3,1–19*), der sehr wahrscheinlich in nachexilischer Zeit der habakukschen Gerichtsankündigung (*Hab 1–2*) im Sinne einer Universalisierung und Eschatologisierung hinzugefügt worden ist. Wenn die Annahme richtig ist, dass die Habakuk-Prophetie ein durch Neubabylonier gegen Jerusalem durchgeführtes Strafgericht erwartet, welches von JHWH veranlasst ist, so ließe sich bezüglich des Gesalbten vorerst an König Jojakim denken.²¹ Aufgrund der Universalisierungs- und Eschatologisierungsausrichtung von *Hab 3* kann *Hab 3,13* dann auch so gelesen werden, dass JHWH seinen Gesalbten grundsätzlich retten/unterstützen wird, auch durch Zeiten der Bedrohung und Not hindurch, vgl. *Hab 3,16b–18*. Bedingungen dafür werden in *Hab 3* nicht genannt.

19 Saul wird erst in *1 Sam 10,1* zum „Fürsten“ (גִּיּוֹר) gesalbt, vgl. *1 Sam 9,16*. Auf Endtextebene werden in *2 Sam 5,2f* die Wendungen „zum Fürsten über Israel“ und „zum König über Israel“ gebraucht.

20 Vgl. G. Hentschel, *1Samuel* (NEB), Würzburg 1994, 52.

21 Vgl. E. Zenger, *Das Buch Habakuk*, in: E. Zenger [u. a.], *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. C. Frevel, Stuttgart⁸ 2012, 674.

3. Könige von Juda

Saul

Wenn von einem Gesalbten in Verbindung mit einem König von Juda gesprochen wird, so ist mit Abstand an erster Stelle Saul zu nennen. Zwölfmal bezieht sich in den Samuelbüchern dieser Terminus auf seine Person; auf David hingegen dreimal. Näherhin ist zu notieren, dass Saul nicht nur „Gesalbter“, sondern meist mit dem Titel „Gesalbter JHWHs“ (מְשִׁיחַ יְהוָה) bezeichnet²² wird.²³ Ausnahmen bilden die Stellen *1 Sam 12,3.5* und *2 Sam 1,21*.²⁴ In einer Art von Rechtfertigungsrede in *1 Sam 12,1–5* drängt der „dtr`Samuel“²⁵ geradezu „ganz Israel“ dazu, ihm „vor JHWH und seinem Gesalbten“ zu bestätigen (*1 Sam 12.3.5*), dass er „in allem“ auf Israel gehört habe, wunschgemäß einen König eingesetzt und sich nichts widerrechtlich angeeignet habe. Diese Rede erweckt den Eindruck, dass Samuel seine führende Rolle für „ganz Israel“ nun endgültig abgibt. Denn er stellt „den König“ als den vor, der von nun an vor Israel „eingerheht“ (*1 Sam 12,2a*), während es bisher Samuel tat (*1 Sam 12,2b*). Samuel war es auch, der Saul zum König bzw. zum Fürsten salbte (*1 Sam 10,1*). Wenngleich Samuel als Richter in Israel fungierte (vgl. *1 Sam 7,6.15*), so klingt hier entfernt etwas von dem Priesterkönigtum des Melchisedek an (*Gen 14,18–20*). Gestützt kann diese Beobachtung dadurch werden, dass nach *2 Chr 6,12* Samuel zu den Leviten gerechnet wird. Insgesamt betont David in seiner Auseinandersetzung mit Saul immer wieder, dass der Gesalbte JHWHs unantastbar ist, wenngleich Saul von JHWH bereits als verworfen gilt (*1 Sam 15,23b.26b*). Vor diesem Hintergrund stellt der Status eines „Gesalbten JHWHs“ so etwas wie ein character indelebilis dar.

David

Bemerkenswert ist es, allein einmal darauf zu achten, an welchen Stellen in der Hebräischen Bibel von David ausdrücklich als Gesalbten gesprochen wird. Ein erster Befund ergibt, dass David bei den vorderen Propheten (*Jos–2 Kön*) nur in *2 Sam* als Gesalbter bezeichnet wird, und zwar – wie bereits erwähnt – dreimal. In *2 Sam 19,22* bezieht sich der Titel „Gesalbter JHWHs“ (מְשִׁיחַ יְהוָה) diesmal nicht auf Saul, sondern auf David. Näherhin droht einem gewissen Schimi die

22 F. Hesse, Art. מְשִׁיחַ und מְשִׁיחַ im Alten Testament, in: ThWNT IX, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 492.

23 Vgl. *1 Sam 24,7.11*; *26,9.11.16.23*; *2 Sam 1,14.16*.

24 Der Ausdruck מְשִׁיחַ in *2 Sam 1,21* ist als Passiv Partizip zu bestimmen.

25 G. Hentschel, *1 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, 86.

Todesstrafe²⁶, da er dem „Gesalbten JHWHs“ geflucht habe; David aber begnadigt ihn schließlich.

In einem Psalm in *2 Sam 22,2–51*, der sich noch einmal im Psalter befindet (*Ps 18*), wird von David gesagt, dass JHWH ihm als seinem Gesalbten Huld/Gnade erwiesen habe und dass dies auch seinen Nachkommen auf ewig zugesprochen werde (*2 Sam 22,51 par Ps 18,51*). Georg Hentschel nimmt an, dass „der Psalm während des Exils bereits dem makellosen König David zugeschrieben worden ist. Als man den Nachtrag des Samuelbuches gestaltete, verband man den Psalm mit David.“²⁷

Aufmerksamkeit verdient der Titel Davids in *2 Sam 23,1*: „Der Gesalbte des Gottes Jakobs“. Diese Bezeichnung ist singulär in der Hebräischen Bibel. Da die Wendung „Gott Jakobs“ vor allem im Psalter bezeugt ist²⁸ und *2 Sam 23,1bg* David ausdrücklich mit den Liedern Israels (Psalmen, LXX) in Verbindung bringt, so liegt die Annahme durchaus nahe, dass von hier der Titel „Der Gesalbte des Gottes Jakobs“ inspiriert ist, zumal jene Gottesbenennung „in einem Gebiet zu Hause ist, mit dem David seiner Herkunft nach nichts zu tun hat.“²⁹

Im Psalter wird David mit dem Titel Gesalbter außer in *Ps 18,51* nur noch in *Ps 132,10.17* expressis verbis in Verbindung gebracht, ohne dass der Titel die konkrete Person David meint („um Davids willen“). In *Ps 132,10* bittet der Beter beziehungsweise eine sogenannte „Wir-Gruppe“³⁰ darum, das Antlitz seines Gesalbten, David, der ausdrücklich als Knecht (JHWHs) bezeichnet wird, nicht abzuweisen, das heißt, die vorgetragene Anliegen der Nachkommen Davids auf seinem Thron zu erhören (vgl. *Ps 132,11f*). Die Wendung „Antlitz des Gesalbten“ ist auch in *Ps 84,10* bezeugt. Sie lässt zwar hier kultischen Hintergrund vermuten (vgl. *2 Chr 6,42*), aber es kann dabei durchaus ein Hoffen auf „ein ‚neues‘ Königtum“ im Spiel sein, „das der besonderen Zuwendung des Zionsgottes bedarf“.³¹ Im Sinne einer Garantiezusage für den Bestand des Gesalbten aus dem Hause David lässt sich schließlich *Ps 132,17* insgesamt lesen. Näherhin darf man die Aussage in Vers 17b „ich habe aufgestellt eine Leuchte für meinen Gesalbten“ (vgl. *1 Kön 11,36f*) wie folgt verstehen: „Jahwe selbst will diese Lampe, die seinem ‚Diener David‘ gehört (hat), in Jerusalem sehen, d. h. durch

26 Vgl. Ex 22,27; vgl. *Th. R. Elßner*, Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und Wirkungsgeschichte (EThSt 75), Leipzig 1999, 145–148.

27 *G. Hentschel*, 2 Samuel (NEB), Würzburg 1994, 95.

28 Vgl. Ps 20,2; 46,8.12; 76,7; 84,9; 94,7; darüber hinaus Jes 2,3 und Mi 4,2.

29 *F. Hesse*, Art. מָשִׁיחַ und מְשִׁיחַ im Alten Testament, in: ThWNT IX, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 493.

30 Vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2008, 620f.

31 Ebd., 519.

die weitere Anwesenheit eines Davididen in dem von ihm erwählten und mit der Anwesenheit seines Namens ausgezeichneten Jerusalem an die David gegebenen Zusagen erinnert werden, und zwar „allezeit“.³²

Salomo

Bemerkenswert ist der biblische Befund, dass nur ein einziges Mal in der Hebräischen Bibel der Terminus „Gesalbter“ mit Salomo in Verbindung gebracht wird, und zwar darüber hinaus noch indirekt in *2 Chr 6,42*. Im sogenannten Tempelweihegebet in *2 Chr 6,14–42* werden Teile von *Ps 132,8–10* Salomo in den Mund gelegt; so auch der Passus „weise nicht ab das Angesicht deines Gesalbten.“ Allein dieser Kontext bewirkt, dass diese Bitte mit Salomo in Beziehung steht, obgleich letztlich undeutlich bleibt, an welchen König dabei konkret gedacht ist. Diese Unbestimmtheit kann schließlich durchaus Absicht sein und erfährt insofern eine Stütze, als auf textkritischer Ebene der Terminus משיחך (deine Gesalbten) in *2 Chr 6,42* als Plural zu bestimmen ist. Die Septuaginta hingegen liest den Singular. Im Codex Vaticanus ist übrigens der Terminus „des Gesalbten“ (τοῦ χριστοῦ) nicht bezeugt. Letztlich kann dieser Befund in *2 Chr 6,42* auf Endtextebene so gedeutet werden, dass der literarische Salomo alle davidischen Gesalbten unter ausdrücklicher Bezugnahme auf David in sein Gebet einschließt.

Weitere Könige Judas

In *Klgl 4,20* wird mit dem in *1 Sam 24,7.11*; *26,9.11.16.23*; *2 Sam 1,14.16* und *19,22* bezeugten Terminus „Gesalbter JHWHs“ ein König Judas bezeichnet, bei dem es sich anscheinend um König Zidkija handelt; zumindest legt dies der Kontext nahe, ohne jenen namentlich zu nennen. Zidkija ist der letzte König von Juda. Dieser erlebte die Eroberung Jerusalems im Jahr 586 v. Chr., versuchte zu fliehen und ist letztlich von Nebukadnezar geblendet nach Babel gebracht worden (vgl. *1 Kön 25,1–7*; *Jer 39*). „Gesalbter JHWHs“ wird in *Klgl 4,20* im Sinne eines etablierten Königstitels verwendet. Beachtung verdient zudem in *Klgl 4,20* die singuläre Bezeichnung für den König von Juda als „der Geist unseres Odems“ (wörtlich) bzw. „unser Lebensodem“.

Festzustellen ist schließlich, dass in der Hebräischen Bibel anscheinend außer Zidkija kein weiterer König Judas mit dem Titel „Gesalbter JHWHs“ konkret in Verbindung gebracht wird.

32 Ebd., 628.

4. Kyros, der Gesalbte

Ein Aufmerksamkeit erheischender Ausnahmefall in der hebräischen Bibel ist die Bezeichnung des persischen Königs Kyros II. (559–530) als Gesalbter (Maši'ach), und zwar als Gesalbter JHWHs bei Deuterojesaja (*Jes 45,1*). Die entsprechende griechische Übersetzung in der Septuaginta bezeichnet Kyros aus der Perspektive Gottes des Herrn sogar als „meinen Gesalbten“ bzw. „meinen Christus“ (τῷ χριστῷ μου).³³ Wenngleich die Auffassung, dass Kyros als Befreier der exilierten Juden in Babylon und als Veranlasser des Wiederaufbaus des Tempels in Jerusalem zu gelten habe, anscheinend nicht dem historischen Befund entspricht³⁴, ist dennoch zu fragen, weshalb der Autorenkreis von *Jes 45,1* Kyros als Messias bezeichnet hat. Dass in dieser Bezeichnung etwas Provozierendes mitschwingt, hat später rabbinische Interpretation zu Akzentverschiebungen verlasst, möglicherweise bis in die Gliederung des masoretischen Textes hinein. In diesem Zusammenhang macht Ulrich Berges auf bT Megilla 12a aufmerksam, wonach JHWH sich über Kyros an seinen Gesalbten wende.³⁵ Vielleicht artikuliert sich auch in *Jes 45,1* prophetische Kritik an einem zu engen, national ausgerichteten Messiasverständnis, wie es in frühnachexilischer Zeit in der Provinz Jehud dann auch zutage trat.

Weshalb Kyros und nicht Darius I. (522–486) Messias genannt wird³⁶, lässt sich damit erklären, dass es Kyros mit seinen atemberaubenden militärischen Siegeszügen ist, der politisch gesehen die Bedingungen für eine Rückkehr der Exilierten nach Jerusalem und in die nachmalige Provinz Jehud schafft (vgl. *Jes 41,2*; *Jes 45,1c–3b*). Unter dezidiert geschichtstheologischem Aspekt³⁷ ist es jedoch JHWH, „der hinter dem famosen Siegeszug des Persers steht“³⁸, auch wenn Kyros den Gott Israels nicht kennt, geschweige denn anerkennt (vgl. *Jes 45,4f*; anders *Jes 45,3b*) und somit letztlich ein Werkzeug JHWHs ist. „Jhwh allein ist der souveräne Lenker der Geschichte.“³⁹

Wenngleich bei weitem nicht alle Aspekte und Ebenen bezüglich des sogenannten Kyros-Orakles in *Jes 45,1–7* hier berücksichtigt, geschweige denn, diskutiert werden können⁴⁰, so kann folgendes deutlich werden: Der Messias-Titel für den Perser Kyros verdankt sich aus deuterojesajanischer theologischer

33 Ebenso die Vulgata: christo meo.

34 Vgl. B. Schmitz, *Geschichte Israels*, Paderborn 2011, 47–54.

35 Vgl. U. Berges, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, 393.

36 Vgl. B. Schmitz, *Geschichte Israels*, Paderborn 2011, 50.

37 Vgl. M. Leuenberger, ‚Ich bin Jhwh und sonst keiner‘. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels *Jes 45,1–7* (SBS 224), Stuttgart 2010, 25f.

38 U. Berges, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, 401.

39 M. Leuenberger, ‚Ich bin Jhwh und sonst keiner‘ (vgl. Fn. 36), 26.

40 Weiterführende Literatur bei U. Berges und M. Leuenberger.

Geschichtsdeutung dem Umstand, dass jener als königliches Instrument mit gleichsam supranationaler Weltrangbedeutung in der Hand JHWHs die Voraussetzungen für die erhoffte Rückkehr aus dem Babylonischen Exil schafft. Von dem noch übriggebliebenen davidischen Haus wird keine Rettung, kein Heil erwartet. Von daher wird Kyros „die Königswürde in und über Israel/Jakob zuerkannt“.⁴¹ Inhaltlich gibt es damit Motivparallelen (Leuenberger) zu dem sogenannten Kyros-Zylinder, der gleichsam als eine diplomatisch ausgehandelte „Presseerklärung“⁴² seitens Kyros und der babylonischen Mardukpriesterschaft gelesen werden kann. Kyros ist der „König der Welt, der große König, der mächtige König“, nach dem Marduk, „der Herr der Götter“ als einen gerechten Herrscher nach seinem Herzen Ausschau gehalten hat zur Rettung des Landes. Auch wenn das Kyros-Orakel und der Kyros-Zylinder literargeschichtlich nicht voneinander abhängig sind, so lässt sich die Vermutung nicht ganz von der Hand weisen, dass das auf dem Kyros-Zylinder „entworfene Bild eines idealen Königs“ einen Kern der Adaption „für das jüdische Bild von Kyros als dem ‚Messias‘ gebildet haben kann“.⁴³

Theologisch ist letztlich zu fragen, ob nicht auch der Nicht-Israelit Kyros in die Reihe der Gesalbten Israels/Judäas aufzunehmen ist, so wie analog die Moabiterin Rut in die Genealogie des Königs Davids gehört (vgl. *Rut 4,17.18–22; 2 Chr 2,12–15*).

V. Ein Fazit

Bezüglich der Verwendung des Begriffs „Gesalbter“ lassen sich drei Beobachtungen festhalten. 1. Vor allem ist es Saul, der in der Hebräischen Bibel im Unterschied zu David und Salomo den Titel „Gesalbter JHWHs“ (מְשֻׁחַ יְהוָה) trägt. Dies ist allein schon deshalb bemerkenswert, weil der Prophet Samuel ausdrücklich Saul mitteilt: „Weil du das Wort JHWHs verworfen hast, so verwirft er dich als König“ (*1 Sam 15,23b*).⁴⁴ 2. David wird im deuteronomistischen Geschichtswerk nur dreimal als „Gesalbter“ bezeichnet (*2 Sam 19,22; 22,51; 23,1*), und Salomo wird einmal, und zwar auch nur indirekt mit dem Titel „Gesalbter“ im sogenannten Tempelweihegebet in *2 Chr 6,14–42* in Verbindung gebracht. 3. Der persische König Kyros II. wird in *Jes 45,1* von JHWH selbst als

41 U. Berges, Jesaja 40–48, (wie Fn. 37), 394.

42 H. Schaudig, Der Einzug Kyros' des Großen in Babylon im Jahre 539 v. Chr., in: Historisches Museum der Pfalz Speyer (Hg.), Pracht und Prunk der Grosskönige. Das Persische Weltreich, Speyer; Stuttgart 2006, 34.

43 Ebd., 35.

44 Die Septuaginta ergänzt: ἐπὶ Ἰσραηλ (über Israel).

„sein Gesalbter“ vorgestellt. Ein einmaliger, geradezu provozierender Vorgang. Dies lässt sich einerseits als eine Kritik am hergebrachten jüdischen Königsverständnis in der Zeit des Exils lesen, und andererseits besitzt somit zugleich der Titel „Gesalbter“ aus Sicht Deuterocesajas supranationale Bedeutung sub specie salutis Israel.

Hans-Ulrich Weidemann
Jesus ist der Herr
Vorbemerkungen zur Christologie der „Urgemeinde“

I. Einleitung

1. Die normative Bedeutung der Urgemeinde

Dass die sogenannte Urkirche normative Bedeutung für die katholische Ekklesiologie hat, darf in exegetischen wie systematisch-theologischen Zusammenhängen als konsensfähig gelten. Karl Rahner hat schon 1958 festgehalten, dass die Urkirche „eine einmalige und unersetzliche Funktion für die ganze weitere Geschichte der Kirche“ hat.¹ Weil die Kirche der späteren Zeit auf der Urkirche beruhe, deswegen sei die Urkirche „nicht bloß zeitlich die erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende, das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird“.² Mit Walter Kasper lässt sich die „nota ecclesiae“ *apostolisch* dementsprechend als „diachrone Identität und Kontinuität der Kirche mit der Kirche der Apostel und der Kirche aller Zeiten“ verstehen.³

Auf dem Hintergrund dieser ekklesiologischen Fundamentalaussagen lässt sich die Bedeutung der Neuentdeckung der jüdischen Wurzeln der Kirche kaum überschätzen. Die „Kirche der Apostel“ ist zunächst und grundlegend „Ekklesia in Israel“, was insbesondere für die sogenannte „Urgemeinde“ gilt, also die *christusglaubenden Juden in Jerusalem*. Die vielbeschworenen jüdischen Wurzeln der Kirche sind ja ganz konkret jene Juden, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, die aber selbstverständlich Juden blieben. Mit Recht verweist Walter Kasper daher auf die „Neuentdeckung des früh-

1 *Karl Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg 1958, 50. Rahner benutzt die Begriffe „die Urkirche“ und „die erste Generation“ austauschbar und vermeidet die Festlegung auf ein bestimmtes Datum (wie den „Todestag des letzten Apostel“). Vgl. ebd. Anm. 24: die Urkirche ist die Kirche in ihrer ersten „Gründungszeit“, in der ersten Generation, in der sie selbst noch „im Werden“ ist. Vgl. auch ebd. 53 sowie 76f.

2 *Rahner*, Über die Schriftinspiration 52f.

3 *Walter Kasper*, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg etc. 2011, 266.

kirchlichen Judenchristentums“ und differenziert damit – anders als Rahner – nochmals zwischen Juden und Nichtjuden innerhalb der „Urkirche“. Diese Neuentdeckung erfolgte laut Kasper im Kontext der Neubewusstwerdung der jüdischen Wurzeln des Christentums, und sie hat nicht nur historische, sondern „grundsätzliche ekklesiologische Bedeutung“! Kasper weiter: „Denn die Kirche ist von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen nach Kirche aus Juden und Heiden (Eph 2,11–22). Der Bruch zwischen beiden war das Ur-Schisma, das die Kirche von ihrer Leben und Kraft gebenden Wurzel abgeschnitten und darum geschwächt hat“.⁴

Diesen Ausführungen kann man als Exeget nur zustimmen. Unter exegetischer und historischer Perspektive wird man dann allerdings weiterfragen, was sich des Näheren hinter Größen wie „die Urkirche“ oder „die Urgemeinde“ verbirgt, die in dogmatischen wie kirchenamtlichen Kontexten zuweilen personifiziert als Subjekt von normativen Aussagen wie den oben zitierten erscheinen. Laut Rahner wendet sich beispielsweise „die Kirche“, indem sie Schrift in sich bildet, „als die maßgebliche Urkirche an ihre eigene Zukunft“⁵. Der historisch-kritisch arbeitende Exeget wird aber zunächst zu rekonstruieren suchen, wer oder was hier mit dem Begriff „Urkirche“ zusammengefasst wird und wie sich das sprachlich so konstruierte Subjekt zu seiner Umwelt, dem frühen Judentum und der hellenistisch-römischen Welt verhält. Hinzu kommt ja, dass man das lukanische Portrait der „Urgemeinde“ in der Apostelgeschichte als narrative Konstruktion wahrzunehmen hat, die ihrerseits selektiv und bestimmten Absichten dienstbar gemacht ist. Daher wird der Exeget bei der Befassung mit diesem Portrait seine „emphasis on *diversity* rather than sameness, on the *local* rather than the universal, and on *practice* rather than doctrine“ legen.⁶

Dies gilt gerade auch für das Thema „Christologie der Urgemeinde“. Beide Substantive dieser Formulierung verdienen es, unter historischer Perspektive genauer in den Blick genommen zu werden. Zumindest der grammatische Singular könnte in beiden Fällen zu vorschnellen Einschränkungen des Blickfeldes führen. Hinzu kommt, dass „Urgemeinde“ ja weder eine Selbstbezeichnung noch ein neutestamentlicher, sondern ein neuzeitlich-wissenschaftlicher

4 Walter Kasper, Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie, in: Ders., Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (WKGS 11), Freiburg 2008. Die Sätze fallen im Kontext des Kapitels 5.2 (Dialog mit dem Judentum).

5 Rahner, Über die Schriftinspiration 56f.

6 So Virginia Burrus/Rebecca Lyman, Shifting the Focus of History, in: V. Burrus (Ed.), Late Ancient Christianity (A People's History of Christianity Vol. 2), Minneapolis 2005, 1–23, 2. Die Autorinnen wenden sich mit guten Gründen gegen „the transcendent God's-eye view of Christian history, which is itself a product of human imagination as well as an assertion of power on the part of various elites“.

Metabegriff ist. Daher liegt es nahe, zunächst einmal jene Gruppierungen historisch präziser zu beschreiben, die wir mit diesem Begriff belegen, und im Anschluss daran die Frage nach deren „Christologie“ zu stellen. Dass wir hier über eine erste Skizze kaum hinauskommen, versteht sich von selbst.

2. Lukas als Historiograph der Urgemeinde und seine „Tendenz“

Der einzige frühchristliche Autor, bei dem wir eine zusammenhängende Erzählung der Geschichte der sogenannten Jerusalemer Urgemeinde finden, ist der Evangelist Lukas. Ergänzen wird man diese im zweiten Teil seines Doppelwerkes niedergeschriebene Erzählung durch weitere Informationen aus frühchristlichen Schriften, insbesondere den Briefen des Apostels Paulus.

Im Falle des Lukas ist nun zu beachten, dass dieser Autor in deutlichem Abstand von den erzählten Ereignissen und unter einer ganz bestimmten Perspektive, seiner sogenannten „Tendenz“, schreibt. Daher ist es unbestritten, dass die lukanische Darstellung der sogenannten Jerusalemer Urgemeinde nicht unmittelbar historisch auswertbar ist. Mit den Worten von Knut Backhaus zeichnet Lukas in der Apostelgeschichte „das Gedächtnisbild des Urchristentums, genauer: ein bewegtes und bewegendes Gedächtnisgemälde von Herkunft und Anfang des Christentums“.⁷ Backhaus formuliert daher mit Recht für den historisch rekonstruierenden Umgang mit dem lukanischen Doppelwerk die methodische Prämisse, dass dieses zunächst als „Quelle zum lukanischen Geschichtsbild“ und erst dann, in einem zweiten Schritt, als „Quelle zur Geschichte des Urchristentums zu nutzen“ ist.⁸ Um letzteres methodisch einigermaßen durchführen zu können, ist es nötig, die Intention des Evangelisten bei der Abfassung seines Werkes (man kann auch von seiner „Tendenz“ reden) zu kennen.

Seit geraumer Zeit hat sich die Lukasforschung davon verabschiedet, Anlass und Abfassungszweck des Doppelwerkes in erster Linie in der Bewältigung der Parusieverzögerung zu sehen.⁹ Stattdessen wird zunehmend die *eklesiologische* Pragmatik des Doppelwerkes erkannt. Mit den Worten Michael Wolters will Lukas „eine Vorgeschichte seiner Gegenwart schreiben“, die „das Zustandekommen eines in seiner Zeit bestehenden Zustandes erklären“ will.¹⁰

7 Knut Backhaus, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Ders./G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen (BThS 86), Neukirchen 2007, 30–66, 31.

8 Backhaus, Lukas der Maler 59.

9 Instruktiv dazu Maria Neubrand, Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (SBB 55), Stuttgart 2006, 39–79.

10 Michael Wolter, Das Lukasevangelium, (HNT 3), Tübingen 2008, 29, und weiter im Anschluss an Backhaus, Lukas der Maler 31f.: „Das lukanische Geschichtswerk

Dieser zu seiner Zeit bestehende „Zustand“, das Ziel, von dem her Lukas – wie aitiologisches Erzählen grundsätzlich – denkt¹¹, ist die *Ekklesia unter den Heiden*.¹² Diese Formulierung von K. Backhaus ist glücklich gewählt, da sie das ungenaue, ja falsche Adjektiv „heidenchristlich“ vermeidet und stattdessen eine quasi „lokale“ Aussage trifft. Man kann also sagen, dass es Lukas darum geht, zu erzählen (und damit zugleich zu legitimieren), wie es unter der Leitung des Hl. Geistes und nach Gottes Plan zur Entstehung von Ekklesien außerhalb des Gottesvolkes Israels und zugleich außerhalb Palästinas gekommen ist – Ekklesien, in denen auch die Juden nicht mehr im pharisäischen Sinne toraobservant leben.¹³ Eine seiner Erzählfiguren, den Herrenbruder Jakobus, lässt er das in der Mitte der Apostelgeschichte programmatisch so formulieren: Gott habe „zuerst darauf gesehen, aus Heidenvölkern ein Volk zu nehmen für seinen Namen“ (Apg 15,14).¹⁴ Dieser ἐξ ἔθνων λαός sammelt sich konkret in Ekklesien, die z. B. Paulus außerhalb Palästinas gründet; sie treten an die Seite der „Ekklesia durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria“ (9,31), die sich wiederum aus Angehörigen des Gottesvolkes Israel rekrutiert. Die Entstehung der *Ekklesia aus Juden auf jüdischem Territorium* bildet also die Vorgeschichte und die Grundlage dieses Geschehens, sie erzählt Lukas in Apg 1–9. Edwin K. Broadhead formuliert dazu präzise: „in Acts 1–9 Luke presents the messianic movement in Jerusalem not simply as the beginning of Christianity, but, more importantly, as the restoration of authentic Judaism“¹⁵. Oder mit den Worten Jürgen Roloffs: „Lukas will zeigen: Israel ist tatsächlich durch das Zeugnis der Apostel von Jesus

wäre dann seinem eigenen Selbstverständnis nach so etwas wie eine ‚Basisgeschichte‘ oder ‚Ursprungsgeschichte‘, die den Ursprung und Anfang eines augenblicklichen status quo und die historische Entwicklung bis zu seinem Erreichen erzählen will“.

- 11 Backhaus, Lukas der Maler 52. Diesem übergreifenden Erzählziel, das in der Symeonweissagung (Lk 2,29–35) bereits angedeutet ist, verdanke das lukanische Doppelwerk die Einheitlichkeit seines Geschichtsbildes.
- 12 Backhaus, Lukas der Maler 34. Im Unterschied dazu ging es dem Evangelisten Matthäus „noch wesentlich um den Ort der Heiden in der Ekklesia“.
- 13 Vgl. dazu z. B. die gegen Paulus vorgebrachte Anklage „der Juden“, er „überrede Menschen, Gott entgegen der Tora zu verehren“ (Apg 18,13). Dieser Vorwurf, Juden könnten in den paulinischen Ekklesien nicht gesetzesobservant leben, bezieht sich v. a. auf den Anschluss des Synagogenvorstehers Krispus an die korinthische Ekklesia (18,8), er wird wenig später auch in Jerusalem laut (vgl. 21,21)!
- 14 Dazu Neubrand, Israel, die Völker und die Kirche 108–130.
- 15 Edwin K. Broadhead, Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity (WUNT 266), Tübingen 2010, 81. Ebd. 82f.: „In Acts 1–9 Luke makes no attempt to distinguish the messianic movement as anything other than Jewish. Luke insists that this restoration of Israel, long predicted on the prophecy of Joel (Acts 2,17–21), comes to realization in the messianic community in and around Jerusalem“.

gesammelt worden¹⁶. Diesem Erzählziel dienen auch die weiteren Notizen des Lukas über die Jerusalemer Ekklesia, insbesondere die Betonung des Gesetzes-eifers der in ihr versammelten „Myriaden derjenigen unter den Juden, die zum Glauben gekommen sind“ (Apg 21,21). Mit den durch die Mission insbesondere des Juden Paulus außerhalb Palästinas entstehenden Ekklesien verschmilzt die „Urgemeinde“ keineswegs zu einer größeren Einheit (i.S. einer „Kirche aus Juden und Heiden“), vielmehr schildert Lukas „this form of Jewish messianism and Gentile Christianity as ongoing, parallel developments whose story is forever entwined“.¹⁷ Man könnte sagen, dass Lukas die unter den Völkern entstandenen Ekklesien erzählstrategisch durch ihre „Kirchengemeinschaft“ mit der Ekklesia in Israel legitimiert, zumal laut der Apostelgeschichte die Ekklesien außerhalb des Hl. Landes ausschließlich auf die Missionsarbeit von glaubenden Juden zurückgehen.

II. Die „Urgemeinde“: lukanisches Bild und historische Konturen

1. Christusglaubende Juden: Konfession, Partei, Verein?

Es ist bemerkenswert, dass sich diese lukanische Darstellung der „Urgemeinde“ insofern mit der neueren wissenschaftlichen Diskussion deckt, als diese wie jene sie konsequent als *Teil des pluralen Jerusalemer Judentums* von den 30er bis zu den 60er Jahren des 1. Jh. verstehen. Fraglich ist aber, welche Modelle sich anbieten, um diesen religionsgeschichtlich wie ekklesiologisch komplizierten Sachverhalt historisch angemessen zu beschreiben.

Es ist durchaus lehrreich, zunächst auf die lukanische Begrifflichkeit, vor allem auf ihre Verteilung zu achten. Lukas redet erst und nur einmal in Apg 5,11 und dann wieder in 8,1 von der Urgemeinde als „Ekklesia“¹⁸, ansonsten meist von „Glaubenden“ oder auch von „Jüngern/Schülern“¹⁹. Für Lukas ist also der *Glaube an Jesus Christus* das entscheidende Merkmal, das diese Juden gemeinsam haben und das sie von anderen Juden unterscheidet. Die vage Terminologie des Lukas zeigt aber ebenso wie der Gang seiner Erzählung, dass diese „glau-

16 Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 200.

17 *Broadhead*, *Jewish Ways of Following Jesus* 83.

18 Apg 5,11 (große Furcht legt sich nach dem Tod Hananias' und Sapphiras auf „die ganze Ekklesia“); 8,1 (die Ekklesia in Jerusalem“) 8,3; 9,31; 11,22; 12,1.5; 15,4 15,22 sowie 18,22.

19 2,44 οἱ πιστεύοντες (bzw. nach anderen Zeugen πιστεύσαντες), vgl. 4,4.32 (τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων); 5,14; 4,23: οἱ ἴδιοι, 6,2: τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (vgl. V. 5), 6,7 und 9,26: οἱ μαθηταί, ἐν Ἱερουσαλήμ (vgl. 9,36) und schließlich in 9,2: ὁ ὁδός, in 9,30: οἱ ἄδελφοί, und in 9,32: die Heiligen.

benden Juden“ anfangs weder eine homogene Größe noch klar von den diversen Gruppierungen „nichtchristusglaubender“ Juden unterscheidbar waren. Daher scheiden neuzeitliche Kategorien wie „Konfession“ als anachronistisch aus. Stattdessen greift man zunehmend auf die Kategorie der innerjüdischen „Partei“ (αἵρεσις) zurück und versteht die „Urgemeinde“ damit analog zu Pharisäern (15,5) und Sadduzäern (5,17).²⁰ Allerdings wird die „Urgemeinde“ erst in Apg 24,5 als „*hairesis* der Nazoräer“ (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις) bezeichnet (vgl. noch 24,14; 28,22), die Szene spielt Mitte der 50er Jahre. Auch hier dürfte Lukas noch historisch auswertbare Informationen überliefern: Als eine innerjüdische „*hairesis*“ (im Singular) wurde die „Urgemeinde“ von anderen Juden demnach erst wahrgenommen, als sie unter der Führung des Herrenbruders Jakobus und seines Presbyteriums stand und sich entsprechend verändert und wohl auch vereinheitlicht hatte, also lange nach der Vertreibung der meisten „Hellenisten“ und nach dem Weggang auch des Zwölferkreises aus der Stadt (s. u.). Für die 30er und frühen 40er Jahre bietet sich diese Kategorie zumindest im Singular nicht an, was gerade auch die verschiedenen innerjüdischen Konfliktlinien zeigen (s. u.). Es ist vermutlich kein Zufall, dass der interne Aufstieg des Herrenbruders Jakobus und diese Außenwahrnehmung zusammenhängen.

Als letzte Kategorie bietet sich der „Verein“ an. Markus Öhler hat einige bemerkenswerte Parallelen zwischen dem lukanischen Portrait der „Urgemeinde“ und antiken Vereinen gesammelt.²¹ Allerdings ist zu bedenken, dass Lukas den Fokus seiner Darstellung fast ausschließlich auf den Zwölferkreis um Petrus und die mit diesem verbundene Gruppierung richtet. Diese *eine* Gruppe zeichnet Lukas tatsächlich mit Farben aus dem antiken Vereinswesen. Geht man davon aus, dass Lukas und seine Adressaten selbst Mitglieder einer Gemeinschaft waren, die von der sie umgebenden Gesellschaft als Verein betrachtet wurde und die auch intern nach Art eines *collegium* strukturiert war, dann wird man mit Öhler die Absicht der lukanischen Darstellung im Vorbildcharakter dieses Teils (!) der „Urgemeinde“ für die eigene Gemeinde sehen.²² Der trotz der selektiven Darstellung des Lukas noch erkennbare heterogene Charakter jener Gruppierungen, die wir als „Urgemeinde“ bezeichnen, widerspricht einer zu einlinigen

20 So beispielsweise *Hubert Frankemölle*, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschiede – Verlauf – Auswirkungen (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 240, sowie *James D. G. Dunn*, Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2), Michigan 2009, 238.

21 Dazu *Markus Öhler*, Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: NTS 51 (2005) 393–415. Öhler nennt die Bezeichnungen der Mitglieder als „Brüder“, „Glaubende“ oder „Jünger“, das Freundschaftsideal, die Gütergemeinschaft, die Mahlfeiern, die Häuser als Versammlungsorte, die hierarchische Struktur sowie das egalitäre Prinzip.

22 *Öhler*, Die Jerusalemer Urgemeinde 398 und 415.

Adaption des Vereinsmodells auf alle christusglaubenden Juden in den ersten Jahren nach Jesu Tod.

2. Die Zusammensetzung der „Urgemeinde“

Den genannten heterogenen Charakter derjenigen jüdischen Gruppierungen, die wir zusammenfassend als „Urgemeinde“ bezeichnen, lässt Lukas ja durchaus noch erkennen. Schon in Apg 1,13f. kann man mindestens zwei Gruppen unterscheiden: den Zwölferkreis („die Apostel“) um die zuerst genannten Petrus und Johannes sowie die Herrenfamilie um „Maria, die Mutter Jesu, und seine Geschwister“. Dass zum Kreis um die Apostel mehr Personen gehörten als die Zwölf, zeigt die namentliche Erwähnung von Josef Barsabbas und Matthias in 1,23. Ob die in 1,14 ebenfalls genannten „Frauen“ eine eigene Gruppe bildeten, ist nicht mehr erkennbar.²³ Diese ca. 120 Personen scheinen mehrheitlich oder vollständig Galiläer gewesen zu sein (vgl. Apg 1,11 und 2,7). In 6,1 rechnet Lukas dann insbesondere den Zwölferkreis zu den „Hebräern“, vermutlich meint er mit diesem Begriff aber auch andere galiläische und jüdische „christusglaubende Juden“, die in erster Linie aramäisch sprachen.

Lukas deutet ebenfalls an, dass *von frühester Zeit an* auch „Hellenisten“²⁴ zu den „glaubenden Juden“ gehörten: Seine Schilderung des ersten Pfingstfestes lässt ja noch erkennen, dass zu den ersten Hörern der Verkündigung der „Hebräer“ auch griechischsprachige Juden Jerusalems gehörten, vor allem Diasporajuden, die sich dauerhaft in Jerusalem niedergelassen hatten (Apg 2,5–11; 2,14). Da sein Fokus aber zunächst ganz auf Petrus und den mit ihm verbundenen Teil der „Hebräer“ gerichtet ist, kommt er erst in 6,1 auf die „Hellenisten“ zu sprechen. Das Verhältnis zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ ist in der Forschung stark umstritten und wird oft als konfliktreich dargestellt.²⁵ Allerdings wird man sich die beiden Gruppen nicht als zwei sauber getrennte Einheiten vorzustellen haben, immerhin tragen schon zwei der elf Apostel griechische Namen (Andreas, der Bruder des Simon Petrus, sowie Philippus), und es gab offenbar auch eine ganze Reihe zweisprachiger „Graecopalästinenser“ wie Barnabas, Johannes Markus, Silas usw. Allerdings scheint der Kreis um Stephanus – wie auch dessen bald beginnende Verfolgung zeigt – innerhalb der „Hellenisten“ schnell ein klarer erkennbares Profil entwickelt zu haben.

23 *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 77, erwägt eine Art Frauenkommunität.

24 Dazu ausführlich *Michael Zugmann*, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (WUNT II/264), Tübingen 2009.

25 *Dunn*, Beginnings 200ff., spricht beispielsweise von „hostility and suspicion“, von „separate lifes“ und von „two distinct groups“.

Unter den christusglaubenden Juden befinden sich auch „einige aus der *hairesis* der Pharisäer, die zum Glauben gekommen waren“ (15,5), wobei Lukas offen lässt, ob diese mit dem Anschluss an die Jerusalemer Ekklesia ihre *hairesis* verlassen haben oder nicht.²⁶ Wir müssen grundsätzlich davon ausgehen, dass die unterschiedlichen Zirkel christusgläubiger Juden Jerusalems vor allem in der Frühzeit keine exklusive „Mitgliedschaft“ verlangten, was auch die noch erkennbaren „Organisationsstrukturen“ zeigen.

3. Vom Verein zur Partei? Organisation und Entwicklung der „Urgemeinde“

Lukas erzählt in Apg 2,46, dass die auf den Namen Jesu getauften Juden Tag für Tag einmütig im Tempel verharren und „hausweise“ (*κατ' οἶκον*) das Brot brechen und Mahl hielten. Das bedeutet nicht, dass diese „Hausgemeinden“ schon eigene, von der Umwelt klar unterscheidbare Einheiten bildeten. Die Mitteilung, dass die christusglaubenden Juden ihre Tage gemeinsam auf dem riesigen Areal des herodianischen Tempels zubringen, dürfte wie andere Informationen aus den lukanischen Summarien eine Stilisierung sein, aber es gibt keinen Grund zu bezweifeln, dass sich die einzelnen Gruppierungen in Häusern zum (spätnachmittäglichen) Symposium versammelten, zu Mählern also, die in lukanischer Optik mit dem „Brotbrechen“ verbunden waren und in enthusiastischer Stimmung begangen wurden. Wir können also davon ausgehen, dass diese Juden in ihren bisherigen sozialen, familiären und religiösen Bezügen verblieben, dass sich aber offenbar mit den abendlichen Symposien eine weitere, zusätzliche Form der Gemeinschaft etablierte. Auffällig sind hier die Parallelen zu anderen antiken „Vereinen“ (*collegia*), deren Gemeinschaftsleben sich wesentlich um das Vereinsmahl abspielte. Diese abendlichen Symposien in den Jerusalemer Häusern schlossen die Teilnahme an den Tempelgottesdiensten aber gerade nicht aus. Lukas deutet dies an manchen Stellen auch noch an²⁷, allerdings suggeriert er in den großen Petruszenen, dass das Tempelareal primär als „Bühne“ für die Verkündigung der Apostel diene. Laut 5,42 findet *κατ' οἶκον* auch „Lehre“ (vermutlich Katechese)

26 Das gilt auch für die „vielen Priester, die dem Glauben gehorsam wurden“ (6,7), wenn man sich der These anschließt, es habe sich bei diesen um *Essener* gehandelt. Dazu *Rainer Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde, in: R. von Bendemann / M. Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum in der Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 69–91, 78f.

27 So begeben sich Petrus und Johannes „zur Stunde des Gebets“, der neunten, zum Tempel (Apg 3,1), außerdem finanziert Paulus laut Apg 21,26 das Opfer von vier christusgläubigen Nasiräern. Vgl. dazu *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 80.

statt²⁸ und mehrfach schildert Lukas auch kollektive (!) Gebetsvollzüge in den Häusern.²⁹

Ein Sonderproblem bilden die Jerusalemer Diasporasynagogen, in denen die „hellenistischen“ christusglaubenden Juden, vor allem der Kreis um Stephanus, ursprünglich beheimatet waren.³⁰ Diese Jerusalemer Synagogen dienten gerade nicht als Orte des Gebets, sondern – wie die Theodotus-Inschrift belegt³¹ – als Ort für Lesung und Studium der Tora, als Gasthaus und Gemeindezentrum sowie als Ort für rituelle Waschungen. Hier brachen dann offenbar durch die Verkündigung des Stephanuskreises Konflikte auf, die für diesen tödlich endeten (s. u.). Der von Lukas in Apg 6,1f. angedeutete Konflikt um die Witwenversorgung könnte darauf hindeuten, dass die hellenistischen Witwen keinen Zutritt zu den Mahlfeiern von „Hebräern“ erhielten.³² Der Hintergrund dieses Vorfalls ist nur noch undeutlich erkennbar. Lukas deutet ja in Apg 2,44f. und 4,32–35 an, dass zumindest Teile der „Urgemeinde“ in Gütergemeinschaft lebten, wofür es überraschende Parallelen nicht nur bei paganen Philosophenzirkeln, sondern auch bei Essenern gibt.³³ Vermutlich haben sich die „Hellenisten“ dieser Gütergemeinschaft nicht samt und sonders angeschlossen (Ausnahmen wie Barnabas werden von Lukas in 4,36f. auffällig betont) und mussten sich deswegen eigenständig organisieren. Hinzu kommt, dass sich die hellenistischen Juden um Stephanus offenbar aus ihren landsmannschaftlichen Synagogengemeinden gelöst und sich eigenständig unter der Leitung des Siebener-Kreises als eigener „Verein“ nach dem Vorbild von Diasporasynagogengemeinden organisiert hatten.³⁴ Sie trafen sich in „hellenistischen“ Häusern zu (griechischsprachigen?) Symposien³⁵ und waren damit deutlich „sichtbarer“ als die „Hebräer“ oder als jene Hellenisten, die in ihren Synagogengemeinden verblieben.

28 Dazu *Hans-Josef Klauck*, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 50.

29 Vgl. dazu z. B. Apg 2,42.47; 4,23–31; 6,6; 12,12.

30 Jerusalemer (Diaspora-)Synagogen werden erwähnt in Apg 6,9 sowie in 24,12. Dazu ausführlich *Zugmann*, „Hellenisten“ 271–294, sowie *Hans-Ulrich Weidemann*, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010, 152–195, v. a. 174–185.

31 Text und Erläuterungen bei *Zugmann*, „Hellenisten“ 278–282.

32 Befasst mit dem Problem werden „die Zwölf“, von der Herrenfamilie ist nicht die Rede. Es geht also offenbar um jenen Teil der „Urgemeinde“, der in der von den Aposteln verwalteten Gütergemeinschaft lebt. Laut Lukas werden die verkauften Güter konkret „zu Füßen der Apostel“ gelegt (4,35.37; 5,2).

33 Verschiedene Perspektiven darauf bei *Öhler*, *Die Jerusalemer Urgemeinde* 403–408 (Verein), und *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 79 (Essener).

34 Dazu ausführlich *Ph. A. Harland*, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.

35 In *diese* dringt Saulus dann bei der Verfolgung ein (Apg 8,3).

Vermutlich haben sie sich in diesem Kontext in Abgrenzung zur Synagoge als „Ekklesia Gottes“ bezeichnet; diese (insbesondere bei Paulus belegte) Selbstbezeichnung steht also im Zusammenhang mit der (schrittweisen?) quasi parasynagogalen Organisation des Stephanuskreises.³⁶

Paulus selbst redet zwar von den „Ekklesien in Judäa“ im Plural (1 Thess 2,14; vgl. Gal 1,22), aber wenn er die von ihm angestrengte Verfolgung von christusglaubenden Juden erwähnt, dann benutzt er den Singular: Dreimal erwähnt er, er habe „die Ekklesia“ bzw. „die Ekklesia Gottes“ verfolgt (1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6). Wen oder was hat Paulus nun vor seiner Berufung zum Apostel „zu vernichten gesucht“? Nach allem, was wir noch erkennen können, sind mit „die Ekklesia“ eben jene Jerusalemer hellenistischen Judenchristen des sogenannten Stephanuskreises gemeint. Wenn Lukas in Apg 8,3 erzählt, Saulus sei bei der Verfolgung „in die Häuser eingedrungen“, so werden damit die Häuser von Angehörigen des Stephanuskreises gemeint sein, in denen diese Mahlfeiern abhielten. Von einer Verfolgung anderer Hellenisten wie z. B. Barnabas, der nicht zum Stephanuskreis gehörte, schweigt Lukas, und dass „die Apostel“ von der Vertreibung ausgenommen waren, muss er selbst zugeben. Von der Herrenfamilie ist hier erst gar nicht die Rede.

Noch ein letzter Hinweis: Die von Paulus organisierte Kollekte kommt interessanterweise nicht „der Ekklesia“ bzw. den Ekklesien Judäas zugute, sondern „den Heiligen“ (1 Kor 16,1; Röm 15,31; 2 Kor 8,4; 9,1) bzw. „den Bedürftigen unter den Heiligen, die in Jerusalem sind“ (Röm 15,26). Paulus nennt die Kollekte daher auch den „Dienst für die Heiligen“ (Röm 15,25). Diese auf dem sogenannten Apostelkonvent Ende der 40er Jahre beschlossene Kollekte kommt also konkret der „Urgemeinde“ zugute, die bereits unter der Leitung des Jakobus und eines Ältestengremiums steht. Der Zwölferkreis ist da schon längst nicht mehr (dauerhaft) in Jerusalem, von Hellenisten in Jerusalem wissen wir in den 50er Jahren gar nichts mehr.

Fazit: Die lukanische Erzählung lässt eine gewisse Entwicklung dessen, was wir als „Urgemeinde“ bezeichnen, erkennen: Von einem heterogenen Cluster miteinander und mit anderen jüdischen Gruppierungen je unterschiedlich vernetzter Gruppen hin zu einer offensichtlich von außen einigermaßen identifizierbaren und intern um den Herrenbruder Jakobus und das ihn umgebende Presbyterium organisierten *hairesis*. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unproblematisch, von einer „Leitung der Urgemeinde“ durch Petrus und die Zwölf zu reden.³⁷ Dass Petrus und andere galiläische Jünger aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur vorösterlichen Jüngerbewegung in hohem Ansehen standen, wird

36 Dazu Weidemann, Ekklesia 179–185.

37 So z. B. Riesner, zwischen Tempel und Obergemach 82; Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum 244.

man kaum bezweifeln können. Lukas lässt zudem erkennen, dass Petrus seine dominierende Stellung charismatischen Begabungen sowie rhetorischem Talent verdankte. Eine *alle* Fraktionen der sogenannten „Urgemeinde“ umfassende Leitungsvollmacht ist dagegen nicht erkennbar.

III. Zur „Christologie“ der Urgemeinde

Vor diesem Hintergrund ist nun nach der „Christologie“ in jenen Gruppen zu fragen, die wir als „Urgemeinde“ bezeichnen. Für diese Fragestellung stellt sich das Quellenproblem noch einmal neu, da Lukas offensichtlich kein Interesse hat, beispielsweise die in 2,41 oder 5,42 genannte „Lehre“ inhaltlich zu füllen. Was bei den in 2,46 angedeuteten Symposien der christusglaubenden Juden passiert ist, bleibt fast ganz im Dunkeln. Lukas erwähnt nur, dass sie „in Jubel“ stattfanden, und deutet damit vermutlich Geisterfahrungen und enthusiastische Grundstimmung an. Martin Hengel allerdings verweist auch auf die sprachlichen Bezüge von ἐν ἀγαλλιάσει zum Septuagintapsalter, was auf bei den Symposien gesungene Psalmen hindeuten könnte (s. u.).³⁸ Lukas konzentriert sich fast ausschließlich auf die Verkündigung „nach außen“, die er noch dazu auf Petrus und Stephanus engführt. Kein anderes Mitglied der „Urgemeinde“ kommt ja in Jerusalem länger zu Wort (was bei Johannes, aber auch Barnabas auffällt), selbst Philippus verkündigt laut Lukas erst außerhalb Jerusalems. Der einzige „interne“ Vorgang, den Lukas ausführlicher beschreibt, ist die Entscheidung des sogenannten Apostelkonvents, auf die Beschneidung der zum Glauben an Christus kommenden Nichtjuden zu verzichten; hier ergreift nun auch der Herrenbruder Jakobus das Wort. Was in der ersten Phase der „Urgemeinde“ in den Häusern gelehrt wurde (5,42) und worin die „Lehre der Apostel“ bestand, berichtet uns Lukas nicht, seine Leser sollen diese Leerstellen offenbar mit der Katechese ihrer eigenen Zeit füllen (vgl. programmatisch Lk 1,4).

Die christologische Analyse der lukanischen *Petrusreden* wäre ein eigener Arbeitsgang, den wir an dieser Stelle nicht leisten können, da hier doch in erster Linie Lukas selbst „am Werk“ ist. Immerhin fällt schon bei oberflächlicher Betrachtung die Häufung von (teilweise altertümlichen) Christustiteln ins Auge, die zentrale Stellung einer nachösterlichen Erhöhungschristologie sowie die christologische Bedeutung von Psalmen.³⁹ Um zumindest etwas Licht

38 *Martin Hengel*, *Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie*, in: *Ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, 496–534, 508 mit Anm. 73.

39 Es finden sich insbesondere die Titel χριστός (2,36; 3,18; 5,41), κύριος (2,36; 4,33; 7,49f.; 15,11), παῖς (3,13; 3,26; 4,25.27.30, vgl. Jes 53,13 LXX), ferner „Heiliger und Gerechter“

ins Dunkel zu bringen, bietet es sich demgegenüber an, zunächst die von Lukas erzählten innerjüdischen Konfliktgeschichten auf mögliche „christologische Implikationen“ zu untersuchen.

1. Christologie im Konflikt

Entgegen seiner Tendenz, die „Urgemeinde“ als einheitliche Jerusalemer „Ekklesia“ zu zeichnen, lässt Lukas durchaus erkennen, dass die verschiedenen christusglaubenden Gruppierungen je unterschiedlich mit anderen jüdischen Gruppierungen interagierten und in Konflikt gerieten. Präzise formuliert dies H. Frankemölle: „Die Repräsentanten der verschiedenen jüdischen Gruppierungen reagierten unterschiedlich auf die neue Richtung, genauer: auf die verschiedenen Richtungen in der neuen Bewegung der Jesusnachfolge“.⁴⁰ Es geht also nicht um „Juden vs Christen“, auch nicht um „Judenchristen vs Juden“, sondern es geht um verschiedene innerjüdische Konfliktlinien zwischen jüdischen Gruppen, die sich aber jenseits dieser Konfliktlinien auch noch nicht als geschlossene Größen gegenüberstehen. Im Folgenden skizzieren wir diese innerjüdischen Konflikte und werten sie für unsere Frage nach der Christologie aus.

Lukas berichtet zunächst von Konflikten des Petrus und seines Kreises (also von galiläischen „Hebräern“) mit „den Priestern, dem Tempelhauptmann und den Sadduzäern“ (Apg 4,1) sowie mit den das Synhedrium dominierenden (sadduzäischen) Hohepriestern (4,5f.23; 5,17f.21.27.33). Anstoß erregt hier die Verkündigung der *Auferstehung* und *Erhöhung* eines unter sadduzäischer Beteiligung von den mit den Sadduzäern verbündeten Römern Gekreuzigten. Für den nötigen Zündstoff sorgt der explizite Vorwurf an die Sadduzäer, am Tod Jesu schuld zu sein (4,10). Dies könnte darauf hindeuten, dass die Verkündigung des Zwölferkreises eine dezidiert antisadduzäische Spitze hatte. Auffällig ist nun, dass in der lukanischen Darstellung der Synhedriumsverhandlungen der „Name Jesu“ eine ganz wichtige Rolle spielt. Lukas lässt noch erkennen, dass die Apostel die im Namen Jesu liegende Kraft (δύναμις) z. B. im Falle der Heilung eines Gelähmten öffentlichkeitswirksam einsetzten⁴¹, auch wenn der Evangelist hier sichtlich bemüht ist, gegenzusteuern und den naheliegenden

(3,14), „Lebensfürst“ (3,15), „Führer und Retter“ (5,31), Prophet (3,22). Der Christustitel wird durch den Aspekt des „Leidens bzw. Sterbens“ präzisiert (3,18). Zur „Psalmenchristologie“ vgl. Apg 2,25–28 (Ps 16,8–11); 2,34f. (Ps 110,1) und 4,11 (Ps 118,22).

40 Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum 242.

41 Vgl dazu v. a. Apg 3,6; 4,10, aber auch 4,7, wo δύναμις und ὄνομα parallel gebraucht werden, vor allem aber 4,30 (καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ). Im Anschluss an das Aussprechen des Jesusnamens bebte in 4,31 sogar die Erde und die Jünger werden mit Geist erfüllt!

Eindruck magischer Praktiken zu vermeiden.⁴² Mit dem Namen Jesu wird aber auch die Sündenvergebung in Verbindung gebracht (10,43). Dieser offenbar v. a. im Zwölferkreis praktizierte Umgang mit dem Jesusnamen wird uns noch beschäftigen, insbesondere die Taufe auf den Jesusnamen wird ja von Lukas ebenfalls mit dem Zwölferkreis bzw. Petrus selbst in Verbindung gebracht. Nachzutragen ist noch, dass Lukas bemerkenswerterweise von Sympathien für den Zwölferkreis in der pharisäischen Synhedriumsfraktion weiß (5,34–39).

Auch im Falle des Konflikts um die Verkündigung des Stephanus kann man in der lukanischen Darstellung eine christologische Dimension erkennen, wobei man auch hier besser von einer bestimmten *Praxis* spricht: *Gesteinigt* wird Stephanus ja erst aufgrund der Proklamation, den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen zu sehen (7,55f.). Seine letzten Äußerungen sind zwei an den „Herrn Jesus“ gerichtete Anrufungen (7,59f.: ἐπικαλούμενον): Dieser möge seinen Geist aufnehmen und seinen Mördern diese Sünde nicht anrechnen. Lässt man die offensichtlich lukanische Konstruktion eines Synhedriumsprozesses gegen Stephanus (6,12–15) einmal beiseite, so lassen sich als Gegner des Stephanus noch hellenistische Juden aus den Diasporasynagogen Jerusalems erkennen, in denen der Stephanuskreis ursprünglich wohl selbst beheimatet war. Die gegenüber Stephanus erhobene Anklage lautet auf Tempel- und Gesetzeskritik, die interessanterweise mit Jesus selbst in Verbindung gebracht wird (6,13f.). In der Stephanusrede findet sich dann eine deutliche Abwertung des irdischen Tempels als von menschlichen Händen gemachter Wohnstätte (7,47–50). Trägt man diese Daten zusammen, so scheint die von Hebräern wie von Hellenisten geteilte Erhöhungschristologie im Stephanuskreis mit der Vorstellung eines himmlischen Tempels verbunden worden zu sein, in dem der Auferstandene *priesterliche* Funktionen ausübt⁴³ – was als Relativierung des irdischen Heiligtums und seines Opferkultes verstanden werden konnte. Im Unterschied zu anderen Juden – auch zu anderen „christusglaubenden Juden“! – dürften die Mitglieder des Stephanuskreises den himmlischen und den irdischen Tempel einander *entgegengesetzt* und daraus kultkritische Konsequenzen gezogen haben. Darauf könnte auch hindeuten, dass in Röm 8,34, Hebr 7,25; 9,24 und 1 Joh 2,1f. Jesu *Erhöhung* zur Rechten Gottes, seine *priesterliche Fürbittfunktion* und sein *Sühnetod* miteinander verbunden sind, was in der Forschung auf den Ste-

42 Deutlich in 3,16, wo Lukas die (bereits geschehene) Heilung an den *Glauben*, nicht an den Namen selbst, bindet. In 4,12 bindet Lukas dann die *σωτηρία* an den Namen, in 4,17f.; 5,28 und 5,40 wird der Name Jesu mit *Reden, Lehre* und *Verkündigung* verbunden.

43 Dazu *Michael Bachmann*, Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3). Ihre Bedeutung für die lukanische Sicht des jerusalemischen Tempels und des Judentums, in: Ders., Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament (NTOA 91), Göttingen 2011, 299–316.

phanuskreis zurückgeführt wird. In jedem Fall dürfte aber der hellenistische Stephanuskreis entweder in seiner Verkündigung oder in seiner Praxis durchaus Anlass geboten haben, ihm Kritik an Tempel, Kult und Tora zu unterstellen und ihn in Verbindung mit der noch erinnerten Tempelkritik Jesu zu bringen.⁴⁴ Seine Verfolgung führte dann offensichtlich dazu, dass der hellenistische Teil der „Urgemeinde“ einen gewaltigen Aderlass erfuhr.

Beim Anfang der 40er Jahre, also knapp zehn Jahre später anzunehmenden Vorgehen des Herodes Agrippa gegen Mitglieder des Zwölferkreises lässt Lukas nicht erkennen, dass christologische Fragen eine direkte Rolle spielten. Erneut geraten die galiläischen „Hebräer“ ins Fadenkreuz: Jakobus der Zebedaide wird getötet, Petrus entrinnt nur knapp demselben Schicksal. Laut Lukas ist inzwischen auch die Stimmung unter den Jerusalemer Juden umgeschlagen, was vielleicht mit der (in Cäsarea Maritima und Antiochien vollzogenen) Öffnung für die Heidenmission zusammenhängt. Immerhin erhalten die Jerusalemer christusgläubigen Juden ja finanzielle Unterstützung von einer Gemeinde, in der Juden und Heiden (Tisch)Gemeinschaft haben (11,27–30).⁴⁵

Von dem Kreis der Herrenbrüder um Jakobus, jener Gruppe also, die dann letztendlich „übrigbleibt“, erfahren wir in diesen Zusammenhängen bemerkenswerterweise nichts. Lukas deutet nur an, dass „Jakobus und die Brüder“ sich nicht am Gebet im Haus der Mutter von Johannes Markus beteiligen, das für Petrus die erste Anlaufstelle nach seiner Flucht aus dem Gefängnis darstellt (Apg 12,17). Ende der 40er Jahre hat sich dann offensichtlich Jakobus als Zentralfigur der „Urgemeinde“ durchgesetzt, was auch damit zusammenhängen dürfte, dass die Mitglieder des Zwölferkreises in den 40er Jahren entweder getötet wurden oder die Stadt verlassen hatten, dasselbe gilt ja schon zuvor für die maßgeblichen hellenistischen Juden.⁴⁶ Der jüdische Historiograph Josephus berichtet dann, dass der Herrenbruder Jakobus im Jahre 62 auf Betreiben des sadduzäischen Hohepriesters Ananus gesteinigt wurde (Ant 20,200f.). Die schon im Falle der Hinrichtung Jesu etablierte Frontstellung der Jerusalemer Sadduzäer gegen die galiläischen „Hebräer“ hält sich also die ganze Zeit der „Urgemeinde“ bis zum Ende des Tempels durch und richtet sich nach dem Verschwinden der mit dem Zwölferkreis verbundenen „Hebräer“ sowie der christusgläubenden Hellenisten nun auf die inzwischen klar als eigene Größe wahrnehmbare jüdische *hairesis* unter Jakobus. Aber auch Josephus weiß noch von Sympathien der „eifrigsten Beobachter des Gesetzes“ (Pharisäer?) für den Herrenbruder (20,201).

Die „Christologie“ der Herrenbrüder und der mit der Jesusfamilie verbundenen Juden ist für uns kaum noch aufzuhellen. Es gibt aber m. E. keinen Grund

44 Dazu *Dunn*, *Beginning from Jerusalem* 260–263.

45 Zu berücksichtigen ist der Zusammenhang zwischen 11,30 und 12,1.

46 Barnabas gibt sich nach Antiochien, Philippus nach Cäsarea usw.

anzunehmen, dass sie von jener des Zwölferkreises grundsätzlich verschieden war. Das lässt sich auch aus dem Befund der Paulusbriefe ableiten⁴⁷: Nirgendwo verliert der Apostel ein kritisches Wort über Jakobus, stattdessen bezeugt er seine Ostererscheinung, die er mit jener des Kephäs und seiner eigenen in einem Atemzug nennt (1 Kor 15,5–8). Bei der Erwähnung seines persönlichen Treffens mit eben diesen beiden Osterzeugen in Jerusalem in Gal 1,18f. deutet Paulus nirgendwo Differenzen in christologischen Fragen an. Neben Johannes nennt Paulus die beiden dann erneut, wenn er die auf dem sogenannten Apostelkonvent Ende der 40er Jahre erreichte Übereinstimmung bei der Frage der Beschneidung von zum Glauben kommenden Nichtjuden hervorhebt (Gal 2,9).

2. Christologie als Teil von „Jesus devotion“ (Hurtado)

Ganz im Sinne des Lukas formuliert James D.G. Dunn in seinem instruktiven Werk „Beginning from Jerusalem“: „The one clearly distinguishing feature of the new movement was their convictions regarding Jesus“⁴⁸. Was Lukas meist als πιστεύειν bezeichnet, führt Dunn also auf „convictions“ eng. Diese stellt er gebündelt unter einer Reihe von Leitmotiven dar, wobei er zugleich „the unreflective nature of the earliest christology“ betont.⁴⁹ Am Ende seines Überblicks schließt sich Dunn dann explizit an Larry W. Hurtado an, der in mehreren wichtigen Veröffentlichungen auf ein Phänomen aufmerksam gemacht hat, das er „devotion of Jesus“ nennt.⁵⁰ Doch wird Dunn mit seinen knappen Bemerkungen dem eigentlichen Anliegen Hurtados nicht ganz gerecht. Denn dieser begreift die von Dunn nach wie vor betriebene Analyse von christologischen „doctrines“, „contents“ und „beliefs about Jesus in early Christianity“ nur noch als *Teilphänomene* von „devotional practice“. Diese umfasst gerade auch praktische Vollzüge wie Hymnendichtung und -gesang, Gebet, die Anrufung des Namens Jesu (bei der Taufe, aber auch bei Heilungen, Exorzismen usw.), die eu-

47 Vgl. *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 83: „Gemeinschaft war für Paulus möglich, weil Jakobus bei aller Toratreue keine ebionitische, sondern eine hohe Christologie vertrat“.

48 *Dunn*, Beginning from Jerusalem 212.

49 *Dunn*, Beginning from Jerusalem 212–229, hier behandelt er Christustitel wie „Messias“, „Sohn Gottes“ und „Herr“, aber auch „convictions“ wie die Auferstehung der Toten.

50 In monographischer Form insbesondere *Larry W. Hurtado*, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids etc. 2003 sowie *Hurtado*, How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids 2005. Ebd. 27 seine Definition: „Devotion‘ is my *portmanteau* term to designate all that was involved in the place of Jesus in earliest Christian belief and religious life“. Zusammenfassend in Aufsatzform z. B. *Hurtado*, Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, in: *EvTh* 68 (2008) 266–285.

charistischen Gemeindemahlzeiten, das rituelle Bekenntnis zu Jesus oder auch die Prophetie. Hurtado hat dabei vielfach herausgestellt, dass „the treatment [!] of Jesus as a divine figure“ bereits für die „Urgemeinde“ anzunehmen ist und zwar noch bevor sich die „devotional practice“ in reflektierte Christologien umsetzte. Die korporative gottesdienstliche Verehrung Jesu („Worship of Jesus“, „Devotion to Jesus“) beginne extrem früh und explosionsartig innerhalb des Judentums⁵¹. Für die Einbeziehung eines anderen Wesens neben Gott in die „publicly affirmed [!] and corporately shared [!] devotional practice“⁵² fehlten zugleich die echten Analogien im zeitgenössischen Judentum. Diese innerjüdische, noch dazu Jerusalemer Entwicklung sei ein historisch kaum erklärbarer, innovativer Vorgang: „the most striking innovation in earliest Christianity is the treatment of the glorified Jesus as an object of cultic devotion in ways and terms that seem otherwise reserved for the God of Israel“⁵³. Hurtado spricht also mit Recht von „cultic devotion, with Jesus included programmatically alongside the one God“⁵⁴ und provokant-anachronistisch sogar von „Binitarian Worship“⁵⁵. Die kultische Praxis und die gottesdienstlichen Erfahrungen stehen also am Anfang, nicht eine (theoretische) Christologie; man könnte auch sagen: Die devotionale Praxis (zu der auch die Verkündigung zu rechnen ist) generiert erst Christologie im heutigen Wortsinne.

Hurtados Ansatz hat sich für die Erforschung der frühesten Christologien als ungemein produktiv erwiesen, vor allem, wenn zunächst nach Praktiken und Techniken von „worship“ bzw. „devotion“ zu fragen ist. Unsere oben skizzierte Fragestellung können wir demnach präzisieren: Welche Praktiken von „Jesusdevotion“ können wir einigermaßen begründet bereits für die verschiedenen Gruppierungen christusgläubiger Juden in den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod in Jerusalem annehmen? Schon der Blick auf die innerjüdischen Konflikte hatte uns ja mit zwei Praktiken konfrontiert, denen im Folgenden noch etwas nachzugehen ist, nämlich der rituelle Gebrauch des Namens Jesu sowie seine Anrufung (Akklamation) bei den diversen Versammlungen christusgläubiger Juden. Es ist auffällig, dass die genannten Praktiken eng zusammengehören.

51 *Hurtado*, *How on Earth* 25. 32–38 u. ö. Ein Beleg dafür ist das Damaskuserlebnis des Paulus (ebd. 191–197).

52 *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 205.

53 *Hurtado*, *How on Earth* 197.

54 *Hurtado* *How on Earth* 26 u. ö.

55 *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 134–153, sowie *Hurtado*, *How on Earth* 48–53.

3. Die Anrufung des Namens Jesu

Was den Gebrauch des Jesusnamens angeht, so verweist Hurtado zu Recht auf „a cluster of phenomena in which Jesus' name itself is treated as powerful and efficacious in various ways“⁵⁶. Neben den bereits oben angesprochenen öffentlichen Heilungen unter An- bzw. Ausrufung des Namens Jesu⁵⁷ ist hier die „auf den Namen Jesu“ gespendete Johannestaufe das markanteste Beispiel dafür. In seiner Darstellung des Pfingstgeschehens lässt Lukas noch erkennen, dass die Reaktivierung der Johannestaufe und ihre Modifizierung durch den Jesusnamen auf den galiläischen Zwölferkreis, konkret auf Petrus zurück geht. Denn der lukanische Petrus verkündigt den jüdischen Bewohnern Jerusalems nicht nur die Erfüllung der in Joel 3 verheißenen endzeitlichen Geistausgießung und die in den Bahnen von Ps 110,1 formulierte Erhöhung Jesu Christi „zur Rechten Gottes“, sondern behaftet seine Zuhörer auch bei ihrer Verantwortung für den Kreuzestod Jesu (2,22f.36). Eben *dieser* Vorwurf – „Gott hat ihn sowohl zum Kyrios als auch zum Messias gemacht, diesen Jesus, *den ihr gekreuzigt habt!*“ – sticht den Zuhörern ins Herz und lässt sie die Frage an Petrus richten, was sie denn tun sollten (2,37). Petrus wiederum fordert die jüdische Bevölkerung Jerusalems dazu auf, die Umkehr zu vollziehen und im Namen Jesu Christi eine Taufe zu empfangen zur Sündenvergebung (2,38). Durch die Stichwortverbindung mit Lk 3,3 macht Lukas deutlich, dass Petrus hier faktisch eine Reaktivierung der Taufe Johannes des Täufers vollzieht. Mit dieser teilt jene den Aspekt der Umkehr und der Ausrichtung auf Sündenvergebung, die Taufe zur Vergabung „eurer Sünden“⁵⁸ bedeut zugleich die „Rettung aus diesem verkehrten Geschlecht (γενεὰ σκολιά)“ (2,40). Petrus *modifiziert* die Johannestaufe aber zugleich, da diese jetzt unter rituellem Einsatz des Namens Jesu Christi gespendet wird. Vermutlich dürfte Lukas hier eine historisch verwertbare Information überliefern⁵⁹: die Wiederaufnahme der Johannestaufe bot sich dem Kreis

56 Dazu *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 200–206.

57 Vgl. dazu außerdem Mk 9,38–40 und Lk 9,49–50 sowie dann Apg 19,13–16. Hier wird die Macht, die im Namen Jesu liegt, erfolgreich sogar von jemand eingesetzt, der nicht an Jesus glaubt bzw. zu seinen Jüngern gehört. Zur magischen Kraft im Namen Jesu sowie zu den Spuren seines „magischen“ Gebrauchs im Talmud vgl. *Peter Schäfer*, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007, 105–128. Schäfer betont mit Recht, dass es sowohl in den neutestamentlichen als auch in den talmudischen Texten letztlich nicht um die immer vorausgesetzte Heilungskraft des Namens Jesu geht, sondern um Autorität und Grenzziehungen (ebd. 122). Vgl. außerdem *Bernd Kollmann*, *Jesus und die Christen als Wundertäter*. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 348–355.

58 Vgl. Apg 2,38: εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν (!), mit Lk 3,3 und Mk 1,5.

59 Zum ganzen Zusammenhang ausführlich *Friedrich Avemarie*, *Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte*. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002.

um Petrus aufgrund von deren Verbindung mit Umkehr und Sündenvergebung an. Man darf ja nicht vergessen, dass die Adressaten der frühen innerjüdischen Verkündigung der Urkirche eben jene Bevölkerung Jerusalems war, die kurz zuvor Zeuge (und teilweise Mittäter) der Kreuzigung Jesu war. Formulieren wir nun präziser: die *Reaktivierung* der Johannestaufe als Bußtaufe erfolgte im Kontext der nachösterlichen Umkehrpredigt in Jerusalem und zwar durch die sogenannten „Hebräer“, vermutlich durch Petrus und den Zwölferkreis.⁶⁰ Immerhin könnten ja mehrere von dessen Mitgliedern ehemalige Täuferjünger gewesen sein.⁶¹ *Modifiziert* wurde die Johannestaufe bei ihrer Reaktivierung nun aber dadurch, dass sie „auf den“ oder „im Namen Jesu“ erfolgte, also vermutlich unter Anrufung des Namens Jesu durch den Täufling (so in 22,16). Die im Kontext der Umkehrpredigt unter den Juden Jerusalems erfolgende Wiederaufnahme der Johannestaufe gehört also in den größeren Zusammenhang der rituellen „Namens-Praxis“ unter den christusglaubenden Juden. Dass es hierbei um eine „Ausrufung“ des Jesusnamens ging, führt uns zu dem für unsere Fragestellung entscheidenden Zusammenhang.

4. Akklamationen in der Urgemeinde

Es waren v. a. die Studien Erik Petersons, die bereits in den 1920er Jahren das Wesen der antiken Akklamationen neu beleuchtet haben.⁶² Akklamationen sind laut Peterson „die Rufe einer großen Menge, die sich bei verschiedenen Gelegenheiten äußern konnten“ und die „unter Umständen rechtliche Bedeutung“ hatten.⁶³ Sie entstammen also aus kollektiv-enthusiastischen Situationen, bekamen aber (z. B. durch Aufzeichnung oder durch Ritualisierung) rechtliche Bedeutung zugeschrieben.⁶⁴ Diese kollektiven sprachlichen Äuße-

Ebd. 104f. weist er auf die Spannung zwischen Apg 2,38 und den anderen lukianischen Tauferszählungen hin: „Sieht man von 2,38 ab, so lässt sich fast durchgängig beobachten, dass βαπτίζεῖν in der Apostelgeschichte zu anderen Kontexten neigt als ἄφεσις ἁμαρτιῶν und σφύζεσθαι“.

60 Von dem zweiten wichtigen Kreis innerhalb der „Hebräer“, dem Familienclan Jesu um den Herrenbruder Jakobus und andere „Herrenverwandten“ (Apg 1,13f.), ist in diesem Zusammenhang nichts zu erfahren.

61 Von Andreas und einem weiteren, anonymen Jünger behauptet dies Joh 1,40.

62 Dazu ausführlich *Hans-Ulrich Weidemann*, „Paulus an die Ekklesia Gottes, die in Korinth ist“. Der Kirchenbegriff in Petersons Auslegung des ersten Korintherbriefs, in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012, 259–296, 277–286.

63 *Erik Peterson*, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein Gott“-Akklamation, Göttingen 1926 [Nachdruck mit Ergänzungen und Kommentaren hg. v. C. Marksches (Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012], 141.

64 Vgl. *Peterson*, Heis Theos 145 u. ö.

rungen⁶⁵ sind aber – und darauf legt Peterson großen Wert – weder als Gebete noch gar als Glaubensbekenntnisse anzusehen. Letzteres nicht, weil die Akklamationen „keine begrifflichen Aussagen“, sondern stattdessen „mit Kraft geladen“ sind, „*dynamis* in sich haben“, und in den Rufen daher „etwas geschieht“.⁶⁶ Wichtig ist, dass die Akklamationen die Schnittstelle von Enthusiasmus und Recht bilden, da sie einerseits oft „auf eine Art Inspiration“ zurückgeführt werden⁶⁷, andererseits mit diesen „geisterfüllten“ Rufen zugleich eine rechtliche Beziehung aufgerichtet wird. Treffend formuliert daher Uwe Hebekus: „Die kultische Akklamation ist dabei gerade nicht Artikulation von Glaubensinhalten, sondern hat ihre Funktion *allein in ihrer Performanz*, indem sie nichts anderes ist als *Anerkennung und Bekräftigung von Herrschaftsverhältnissen* im himmlischen Jerusalem“⁶⁸. Peterson hat auch gezeigt, dass die Selbstbezeichnung von Christusglaubenden als „Ekklesia“ mit den Akklamationen zusammenhängt⁶⁹ und hat auch Belege für Akklamationen in jüdischen und christlichen Tischgebeten und bei Mahlfeiern gesammelt.⁷⁰ Über Peterson hinaus ist aber darauf hinzuweisen, dass „akklamierende“ politische Ekklesien gerade auch für Jerusalem, zumindest noch unter Herodes dem Großen, bezeugt sind.⁷¹

Auch wenn man Petersons (über)scharfe Abgrenzung der Akklamation von Bekenntnis und Gebet nicht teilt, so hilft seine Unterscheidung doch, einem grundlegenden Zug der antiken Akklamationen auf die Spur zu kommen. Die „christologische“ Relevanz der Akklamationen wiederum hat L.W. Hurtado angedeutet, wenn er formuliert: „the cultic acclamation/invocation of Jesus is a remarkable innovation. It represents the inclusion of Jesus with God as recipient of public, corporate cultic reverence“.⁷² Dem wird man auch für die Jerusalemer christusglaubenden Juden zustimmen, allerdings ist Petersons (von Hurtado nicht aufgegriffene) Wesensbestimmung der Akklamationen als performativer Akt der Unterstellung unter die Herrschaft des Akklamierten miteinzube-

65 Aus dem Vokabular: „anrufen“ (ἐπικαλεῖσθαι), „schreien“ (κράζειν), „sagen“ (λέγειν), „bekennen“ i.S. von Anerkennung und Lobpreis (ἔξομολογεῖσθαι) usw.

66 Formuliert in Anlehnung an *Erik Peterson*, Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien (hg. v. H.-U. Weidemann, Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 282–284 (zu 1 Kor 12,3).

67 *Peterson*, Heis Theos 145, vgl. *Peterson*, 1 Kor 283.

68 *Uwe Hebekus*, „Enthusiasmus und Recht“. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt, in: J. Brokoff/J. Fohrmann (Hg.), Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 97–114, 100.

69 *Erik Peterson*, Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010, 23f. u. ö.

70 *Peterson*, Heis Theos 209f. u. ö.

71 Belege aus Josephus sowie Literaturhinweise bei *Weidemann*, Ekklesia, Polis und Synagoge 174–177 mit Anm. 104.

72 *Hurtado*, Lord 199.

ziehen. Auch die in diesem Zusammenhang oft verhandelten „Christustitel“ sind zunächst unter dem Aspekt der Akklamationen und damit im Kontext performativer Akte zu sehen.

Maranatha

Zwei christologisch relevante Akklamationen kann man mit einer gewissen Sicherheit auf die Jerusalemer sogenannte Urgemeinde zurückführen, da sie im griechischen Schrifttum des Neuen Testaments auf aramäisch überliefert wurden: *maranatha* und *abba*.⁷³

Vermutlich geht die in 1 Kor 16,22 und Did 10,6 als Drohformel belegte Wendung *maranatha* auf eine gleichlautende aramäische Akklamation aus den Kreisen christusgläubender Juden Jerusalems zurück. Dies setzt voraus, dass der Kontext, in dem die Formel überliefert ist, nicht mehr der ursprüngliche Verwendungszusammenhang ist.⁷⁴ Das belegen auch die weiteren Spuren des *maranatha* im Neuen Testament.⁷⁵

Nimmt man das ernst, dann handelt es sich bei *maranatha* um eine Anrufung *Jesu* (!), der als erhöhter Herr Adressat von Akklamationen ist. Martin Hengel bezeichnet das *maranatha* als „geistgewirkte gottesdienstliche Akklamation“, die vermutlich auf die ersten Anfänge der Urgemeinde zurückgehe und einen festen Platz im ältesten Gottesdienst hatte.⁷⁶ Christologisch von Bedeutung ist zunächst, dass sich der Ruf *an Jesus Christus* richtet. Bevor er aber im engeren Sinne christologisch auszuwerten ist, ist seine *performative* Funktion zu bedenken: Durch die Akklamation unterstellen sich Juden dem „Herrn Jesus Christus“, dessen Kommen zur Parusie sie zugleich herbeirufen, ohne aufzuhören, Juden zu sein. Man kann vermuten, dass die von Lukas angedeuteten Jerusalemer Symposien (s. o.) der wichtigste, vermutlich aber nicht der einzige Kontext des Rufes ist.⁷⁷ In jedem Fall ist der Ruf mit der in den Paulusbriefen be-

73 Zum Folgenden Weidemann, „Paulus an die Ekklesia Gottes“ 293–295.

74 Ausführlich dazu das Baseler Dissertationsprojekt von Michael Jonas, Mikroliturgie. Liturgische Kleinstformeln im frühen Christentum.

75 Hierzu gehören vor allem der Ruf „Amen! Komm, Herr Jesus“ am Ende der Apokalypse (Apk 22,20) sowie die Wendung „bis dass er kommt“ in 1 Kor 11,26. In letzterer erblickt Otfried Hofius im Gefolge von Joachim Jeremias mit guten Gründen eine Anspielung auf das *maranatha*, zumal ihr eine intensive *finale* Bedeutung zukomme: Proklamiert werde der Tod Jesu, „bis (endlich das Ziel erreicht ist, dass) er kommt“! Vgl. dazu O. Hofius, „Bis dass er kommt“ 1 Kor 11,26, in: *Ders.*, Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 241–243.

76 Hengel, *Abba* 154. 161–164.

77 So noch Did 10,6, aber auch Paulus deutet in 1 Kor 11,26 (ἄχρι οὗ ἔλθῃ) den Maranatharuf im Kontext des Herrenmahles an. Auch Apk 22,20 steht in liturgischem Kontext.

legten Akklamation *Κύριος Ἰησοῦς* eng verwandt.⁷⁸ Hier wie dort wird Jesus als „Herr“ akklamiert, womit sich die Akklamierenden dem Akklamierten sakralrechtlich unterstellen. Paulus wird dann in Röm 10,9f. die Zusage des Heils gerade an diese Unterstellung unter die Herrschaft des Erhöhten mittels Akklamation binden.⁷⁹

Vermutlich war einer der ausschlaggebenden Gründe für die innerjüdische Verfolgung der „Ekklesia Gottes“ durch den Pharisäer Paulus diese Anrufung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus, die ein hervortretendes Merkmal dieser Bewegung war. Während sich aber der Kyriuskult selbst zweifellos als „ein Kult innerhalb der Grenzen des Judentums“⁸⁰ verstand, so könnten die korporativen Akklamations-Praktiken von anderen Juden als Zauberei oder Totenbeschwörung wahrgenommen worden sein (vgl. Dtn 18,10–14), die sich hier manifestierende „binitarian devotion“ (Hurtado) vielleicht auch schon als Verletzung des Monotheismus. Damit wäre die (für andere Juden z. T. höchst anstößige) kultische Verehrung Jesu schon für die ersten Jahre nach Jesu Tod belegt und zwar u. a. durch Personen, die den irdischen Jesus noch persönlich kannten und eventuell sogar mit ihm verwandt waren.

Wir finden also immer wieder Spuren einer Art „Akklamations-Christologie“, deren eigentliche Zielsetzung nicht im reflexiven Vollzug liegt. Es geht – und dies hat Peterson doch wohl richtig gesehen – auch nicht darum, sich eines Bekenntnisinhalts zu vergewissern, und auch als „Gebet“ ist die Akklamation noch unterbestimmt. Mit Rufen wie „Herr (ist) Jesus“, „Jesus (ist der) Christus“ sowie „Komm, Herr!“ unterstellen sich Juden dem zum Kyrios erhöhten Jesus Christus, unterstellen sie sich kollektiv seiner Herrschaft. Im Hinblick auf die von uns oben betont herausgestellte innerjüdische Verortung der sogenannten „Urgemeinde“ ist wichtig, dass die jüdische Akklamation Jesu als des Herrn keineswegs (schon) mit einem Wechsel der „Konfession“, der „Partei“ oder gar der Religion verbunden war.

78 *Hengel*, Abba 501. Laut *Eckhard Rau*, Der urchristliche Kyriuskult und die Bekehrung des Paulus, in: P. Stolt (Hg.), *Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens* (FS P. Cornehl), Göttingen 1996, 156–171, 161, ist „Kyrios“ hier Subjekt, „Jesus“ dagegen Prädikatsnomen, „so dass auf die Frage geantwortet wird: wer ist der – als bekannt vorausgesetzte – Kyrios?“

79 *Rau*, Der urchristliche Kyriuskult 162f. und weiter: „... als habe diese ein größeres Gewicht als der Glaube“. Laut *Rau* stellt der Glaube, der sich dem Hören verdankt, „nur die, wenn auch unabdingbare Voraussetzung für die Akklamation dar“. Der Glaube erreiche „erst in der Akklamation das Ziel“, an dem sich Heil und Unheil entscheiden.

80 So *Rau*, Der urchristliche Kyriuskult 166.

Abba

Dies gilt zweifellos auch für eine zweite, nun an den Gott Israels gerichtete Akklamation, die der Apostel Paulus in zweien seiner Briefe und immer zweisprachig überliefert: die aramäische Akklamation Gottes als $\alpha\beta\beta\alpha$ (Röm 8,16; Gal 4,6; vgl. Mk 14,36). Paulus leitet sie an beiden Stellen mit dem Verb $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ein; dieses Verb bezeichnet allgemein das laute, ekstatische Schreien (auch bei Gebeten und Beschwörungen sowie öffentlicher Proklamation), ist aber auch technischer Begriff für eine Akklamation (Apg 19,28!).⁸¹ Dieser „Schrei“ ist laut Paulus geistgewirkt, d. h. inspiriert: Laut Röm 8,15 schreien wir (Präsens!) im $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Geist der Sohnschaft), das die Glaubenden (in der Taufe) empfangen haben (Aorist $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$). Laut Gal 4,6 schreit das von Gott in unsere Herzen gesandte $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\upsilon\iota\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Geist seines Sohnes) selbst in uns. Man erinnere sich: Auch der Ruf $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ erfolgt laut 1 Kor 12,3 $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omega$. Damit ist die Akklamation zugleich Akt heiligen Rechts. Ernst Käsemann bemerkt also mit Recht: „eine Akklamation liegt in $\alpha\beta\beta\alpha$ $\acute{\omicron}$ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ ebenso wie in den Rufen $\text{k}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ und $\mu\alpha\rho\alpha\nu\alpha\theta\acute{\alpha}$ vor, die als solche im ekstatischen Schrei der Gemeindeversammlung der Heilsbotschaft antwortet“.⁸²

Sollte auch diese Akklamation auf die Urgemeinde zurückgehen, realisiert sich mit dem $\alpha\beta\beta\alpha$ -Schrei die Teilhabe der christusglaubenden Juden an der Sohnschaft Christi. Wie in der *Kyrios*- bzw. der *Maranatha*-Akklamation wird in der *Abba*-Akklamation ein Rechtsverhältnis aufgerichtet und aktualisiert. Dass auch Paulus diesen Zusammenhang noch kannte, zeigt der Kontext der beiden genannten Belege deutlich, wo die *rechtlichen* Ansprüche der „Söhne“, nämlich „Erben“ zu sein, benannt werden (Röm 8,14–17; Gal 4,4–7). Die *Abba*-Akklamation hat also rechtliche Bedeutung, man kann vielleicht sogar sagen, dass mit ihr der Rechtsanspruch derjenigen, die den Hl. Geist empfangen haben, auf das Erbe artikuliert wird.

5. Akklamation und Schrift

Martin Hengel hat mit Recht festgehalten, dass Schriftbeweis und Christologie von Anfang an untrennbar zusammengehören.⁸³ Dies schließt auch aus, in der „Christologie“ eine Folge oder Konsequenz von Schriftstudium zu sehen. Dass die heiligen Schriften den „christusglaubenden Juden“ die sprachlichen

81 Vgl. *Peterson*, Heis Theos 191f., sowie *Peterson*, Ekklesia 24f. u. ö.

82 *Ernst Käsemann*, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 41980, 220.

83 *Martin Hengel*, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: *Ders.*, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 27–51, 50.

Werkzeuge zur Artikulation der Christologie lieferten, ist dabei unbestritten. Nun zeigt schon ein kurzer Blick auf jene zentralen Passagen, denen in der Forschung eine Schlüsselrolle bei der „Ausbildung der Christologie“ schon in Jerusalem eingeräumt wird, dass sie eben zu der von uns festgestellte „Akklamations-Christologie“ passen bzw. mit ihr in Wechselwirkung stehen.

Hinzuweisen ist dabei in erster Linie auf zwei alttestamentliche Texte: Einmal auf Ps 110, ein Text, der offenbar schon ganz früh auf Christus angewendet wurde und die am häufigsten zitierte oder angespielte alttestamentliche Passage im NT darstellt.⁸⁴ Zum Schlüsseltext avancierten schon seine ersten Zeilen:

Es sprach der HERR zu meinem Herrn:
Setze dich mir zur Rechten.

Dieser Psalm liefert offensichtlich das Werkzeug, um die Auferstehung als *Erhöhung* des Gekreuzigten zur Rechten Gottes in Sprache zu fassen. Die hier erzählte „Geschichte“ der Erhebung des Herrn zur Rechten Gottes wird dabei nicht erst nachträglich zur Deutung einer Erfahrung herangezogen, vielmehr liefert Ps 110 die in der Sicht dieser Juden angemessene Sprache, um von der Auferstehung Jesu überhaupt sprechen zu können. Martin Hengel und andere folgen der Darstellung des Lukas insofern, als sie die christologische Verwendung von Ps 110 schon für die früheste Zeit der Urgemeinde annehmen⁸⁵, was plausibel ist. Vermutlich gehörte er zu jenen Psalmen, die von den christusgläubigen Juden bei den Symposien „mit Jubel“ rezitiert und auf Christus hin gelesen wurden. Der lukanische Petrus allerdings zitiert Ps 110 explizit „nach außen“, nämlich in der sogenannten Pfingstpredigt (Apg 2,34f.).⁸⁶ Dies könnte darauf hindeuten, dass man gerade in Situationen der Verkündigung wie der Kontroverse auf diesen Psalm zurückgriff, was aber einen „internen“ Gebrauch des Textes bei den Mahlversammlungen oder der „Lehre“ in den Hausgemeinden nicht ausschließt. Dass gerade mit diesem Text die Anstoß erregende gottesdienstliche Akklamation Jesu als des Herrn innerjüdisch legitimiert werden konnte, ist offensichtlich: Da der Gott Israels „meinen Herrn“ nach eigenen Worten zur Throngemeinschaft mit sich erhoben hatte, ist auch die kultische Akklamation dieses Kyrios rechtmäßig, mehr noch: geradezu die

84 Vgl. dazu 1 Kor 15,25; Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; Mk 12,36; 14,62; Mt 22,44; 26,64; Lk 20,42f.; 22,69; Apg 2,34f.

85 Martin Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 281–367, 324f.

86 Die „Urgemeinde“ betet laut 4,25f. Ps 2,1f. LXX

Konsequenz des Glaubens an Gott. Im Possessivum „mein“ schwingt der Aspekt der Herrschaftsunterstellung weiterhin mit.

Ein zweiter wichtiger Text für die „Akklamations-Christologie“ ist Joel 3,5, ein Text, den Lukas Petrus bei der sogenannten Pfingstpredigt in den Mund legt, den aber auch Paulus in Röm 10,9f. zitiert. Eckhard Rau hat ihn mit Recht als „locus classicus“ für die frühchristliche Kyriosbegrifflichkeit bezeichnet. Hier ist von der Anrufung des Namens JHWHs die Rede:

Jeder, der den Namen JHWHs (LXX: des Kyrios) anruft, wird gerettet werden!

Diese Rettung wird unmittelbar danach „auf dem Berg Zion und in Jerusalem“ verortet⁸⁷, was Lukas (wie auch Paulus) nicht mitzitiert. Der Text begründete ursprünglich also wohl nicht nur die Akklamation Jesu als des Herrn, sondern auch die Ortsverlagerung der Galiläer nach Jerusalem, die zumindest im Falle des Herrenbruders Jakobus dann ja auch von Dauer blieb. In Joel 3 ist also faktisch von einer *Akklamation des Herrn in Jerusalem* die Rede. In Kombination mit Ps 110,1 kann so die akklamatorische Praxis der christusglaubenden Juden legitimiert und verteidigt werden: Der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios wird auf dem Zion zur Rettung angerufen.

IV. Ein Appendix: Gibt es Spuren einer lokal gefärbten Jerusalemmer Christologie?

Abschließend sei noch kurz ein weiterer Themenkomplex skizziert, der aber ebenfalls eine eingehendere Untersuchung verdient hätte. Diskutiert wird nämlich, ob sich in den Paulusbriefen auch jenseits der Akklamationen weitere, nun im engeren Sinne christologisch-reflexive Mosaiksteine finden lassen, die nach Jerusalem und damit auf die „Urgemeinde“ verweisen. Die überlieferungs- und traditionskritische Analyse der Paulusbriefe hat ja in der jüngeren Zeit durchaus zu konsensfähigen Ergebnissen geführt. Dabei ist es einleuchtend, insbesondere für solche Textpassagen eine Herkunft aus der „Urgemeinde“ anzunehmen, in denen christologische Aussagen mit quasi lokal konnotierten Bezügen zum *Zion*, zum Haus *David*s und außerdem zum Jerusalemmer *Tempel* verbunden sind, in denen also die Rede von Christus mit den heilsgeschichtlichen Konnotationen Jerusalemmer Lokalitäten angereichert werden.

Jüngst hat sich Michael Theobald dem Römerbrief zugewandt, dessen Christusbild eine gegenüber den anderen Paulusbriefen andersartige Kontur auf

87 Das gilt – mit leichter Nuancierung – für den MT wie für den LXX-Text.

weise.⁸⁸ Theobald hat herausgearbeitet, dass Paulus den an den Schaltstellen des Briefes platzierten christologischen Kernaussagen eine spezifisch „judenchristliche“ Kontur verliehen hat. Mit „judenchristlicher Kontur“ ist konkret gemeint, dass Paulus im Römerbrief – und nur hier! – die davidische Herkunft Jesu (Röm 1,3) herausstellt und den in Jes 11,10 genannten „Wurzelschößling Isaia“ auf Jesus bezieht (15,12). In 9,5 betont Paulus die Herkunft „des Christus dem Fleische nach“ aus Israel und nennt ihn in 15,8 gar „Diener der Beschneidung“. Von Jesu Tod dagegen spricht Paulus in 3,25 unter Bezug auf den Tempel und die im Allerheiligsten befindliche *kapporaet* so: „Gott hat ihn (Jesus) öffentlich hingestellt als Sühneort (ἱλαστήριον) in seinem Blut“ (vgl. Lev 16,14–17). Anders als in 1 Thess 1,9f. spricht er in Röm 11,26 schließlich von der Parusie Christi als „Kommen des Retters *vom Zion*“, der abwenden wird „die Gottlosigkeiten von *Jakob*“, der sich also insbesondere dem nicht an Christus glaubenden Israel zuwenden wird.

Dass Paulus hier seine Christologie „jüdisch-messianologisch“ akzentuiert, um Konsens mit seinen römischen Adressaten herzustellen, ist offensichtlich. Die Stellen belegen ja zunächst, dass Paulus Mitte der 50er Jahre und nach den v. a. im galatischen Konflikt geschlagenen Schlachten in seinem Brief an die römischen Christen davon ausging, dass diese „jüdische“ Form der Christologie für das *römische* (!) Christentum von Bedeutung ist. Dass die von ihm offenbar strategisch eingesetzten David-, Zion- und Tempel-Motive auf Jerusalem verweisen, ist ebenfalls deutlich. Fragen kann man dann, ob damit auch eine *Herkunft* der Traditionen aus der „Urgemeinde“ wahrscheinlich ist, ob man also von der Christologie des Römerbriefes auf die Christologie der Urgemeinde rückschließen kann, die zu besuchen Paulus ja bei Abfassung des Römerbriefes im Begriff steht.

Nun wird man sich allerdings hier vor Fehlschlüssen zu hüten haben. Denn es ist ja keineswegs ausgemacht, dass eine Christologie, die mit biblisch-jüdischen, gar mit Jerusalemer Motiven operiert, automatisch auch aus Jerusalem stammen muss. Es ist beispielsweise auch denkbar, dass man gerade *außerhalb* Jerusalems den geistlichen Rückbezug auf die Heilige Stadt in dieser Weise vollzogen hat, ein Rückbezug, der in Kreisen christusglaubender Juden in Jerusalem selbst vielleicht gar nicht nötig war.

Vielleicht weisen die von Paulus gesetzten Akzente auch auf die enge Verbindung des römischen Christentums mit Jerusalem hin. So vermutet M. Hengel (aufgrund anderer Indizien), dass der Christusglaube direkt aus Jerusalem nach Rom gekommen war und die römischen Hauskirchen nach wie vor enge Beziehungen mit der „Urgemeinde“ unterhielten, zumal auch die römische Juden-

88 Zum Folgenden *Michael Theobald*, „Geboren aus dem Samen Davids...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: ZNW 102 (2011) 235–260.

schaft mit Jerusalem eng verbunden war.⁸⁹ Wenn Paulus um diesen Sachverhalt wusste, könnte dies seine entsprechenden christologischen Akzente erklären. Dies gilt insbesondere für die Ekklesia im Haus der Judenchristen Priska und Aquila, die vermutlich die erste Anlaufstelle für Phöbe, Diakonin der Ekklesia von Kenchrea, war, als sie den Römerbrief überbrachte (Röm 16,1–5a).

Andererseits ist zu bedenken, dass der Römerbrief über weite Passagen als *dialogus cum Iudaeo* gestaltet ist und man dies nicht vollständig mit der römischen Situation erklären kann. Anzunehmen ist, dass sich Paulus mit Blick auf die von ihm sorgenvoll bedachte Jerusalemreise (Röm 15,30–32) neu mit dem auseinandergesetzt hat, was ihm als Jerusalemer Anliegen bekannt war. In dem Fall ließen sich die genannten Passagen als eine Art Selbstvergewisserung im Hinblick auf die ihm in der Heiligen Stadt bevorstehenden Diskussionen verstehen und dann doch für die Frage nach ihrer überlieferungs- wie traditionsgeschichtlichen Herkunft auswerten. Immerhin scheint Paulus gerade die so konturierte Christologie als konsensfähig anzusehen.

Geht man hier noch einen zaghaften Schritt weiter, dann könnte man die David-Christologie und die messianischen Passagen in 9,5 und 15,12 insbesondere im Kreis der Jesusfamilie verorten, da wir aus altkirchlichen Notizen noch erkennen können, dass gerade die davidische Herkunft in der Jesusfamilie von Bedeutung war.⁹⁰ Dasselbe könnte für das Prädikat „Diener der Beschneidung“ gelten. Ob man andere neutestamentliche Überlieferungen wie gewisse Partien der Kindheitsgeschichten auf diese Kreise zurückführen kann, wäre zu bedenken.⁹¹ Demgegenüber wird man mit vielen Exegeten die tempelmetaphorische Formel in Röm 3,25 auf hellenistische Kreise, vielleicht sogar den Stephanuskreis selbst zurückführen, da der Tod Jesu am Kreuz hier als der wahre Sühneort proklamiert und damit polemisch dem Tempel und seinem Sühnekult gegenübergestellt wird.⁹² Doch bleibt dies natürlich hochgradig hypothetisch.

89 Dazu *Martin Hengel*, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, 123f. und 176f. Den Hinweis verdanke ich Frau Dr. Barbara Nichtweiß.

90 Eusebius berichtet beispielsweise in *Hist III* 20,1, dass unter Domitian Verwandte des Herrn, nämlich Enkel des Herrenbruders Judas, gerichtlich angezeigt wurden, weil sie Nachkommen Davids (ἐκ γένους ὄντας Δαυίδ) zu sein beanspruchten (ed. *Schwartz* 96).

91 *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 77f., führt beispielsweise die lukianische Sonderüberlieferung auf die Gruppe um Jakobus zurück. Folgt man dieser Hypothese, dann wäre allerdings zu bedenken, dass es hier nicht nur um die Bewahrung „authentischer Tradition“ geht, sondern in erster Linie um die Artikulation von Führungsansprüchen einer bestimmten Gruppe innerhalb der „Urgemeinde“ – wobei sich beides auch nicht ausschließt.

92 So *Peter Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen ²1997, 193–195; *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 77.

V. Schlussbemerkung: Die Praxis der Christologie

Die voranstehenden Ausführungen zeigen, dass man bei der Behandlung des Themas „Christologie der Urgemeinde“ zunächst eine Reihe von Anwegen beschreiten und eine Reihe von Vorklärungen unternehmen muss, so dass hier über Prolegomena kaum hinauszukommen war. Die weitere Befassung mit diesem Themenkomplex wird von der konsequenten Verortung der sogenannten Urgemeinde im pluralen Jerusalemer Judentum vor 70 n. Chr. auszugehen, aber auch ihren heterogenen Charakter und ihre insbesondere mit dem Herrenbruder Jakobus verbundene Entwicklung hin zu einer entsprechend konturierten *hairesis* mitzubedenken haben. Ebenso hat sich der von Hurtado und anderen entwickelte Ansatz als fruchtbar erwiesen, nicht bei den Christustiteln oder anderen reflektiven Äußerungen von Christologie anzusetzen, sondern bei der „devotional practice“, womit Praktiken wie der rituelle Gebrauch des Jesusnamens bei Heilungen, Exorzismen oder der Bußtaufe sowie die auch in den neutestamentlichen Texten belegten Akklamationen ins Zentrum des Interesses treten. Dieser Ansatz birgt auch deswegen weiteres Potential, weil sich eine in erster Linie in kultischen Akklamationen vollziehende „Christologie“ als innerjüdische devotionale Praxis verstehen lässt, die nicht automatisch zu anderen jüdischen Praktiken oder Überzeugungssystemen in Opposition treten oder gar mit dem Monotheismus in Konflikt geraten muss. Sich der Herrschaft des Messias Israels zu unterstellen und ihm als „zur Rechten Gottes sitzendem Herrn“ korporative Verehrung zuteil werden zu lassen, die sich in erster Linie in Kultrufen äußert, ist ja zunächst als innerjüdischer (und innerjüdisch möglicher) Vollzug zu werten – was Konflikte mit anderen jüdischen Gruppierungen natürlich nicht ausschließt und – wie die weitere Entwicklung zeigt – auch nicht ausgeschlossen hat.

In jedem Fall wird man die Rekonstruktion von „Christologie der Urgemeinde“ methodisch und heuristisch so durchzuführen haben, dass sie innerhalb der im zweiten Teil des Aufsatzes umrissenen historischen Konturen dessen plausibel ist, was wir als „Urgemeinde“ bezeichnen.

Karl Heinz Neufeld

Jesus Christus ... gestern, heute und in Ewigkeit¹

Jesus von Nazaret war zu allen Zeiten Thema jener, die zu ihm gehören wollen, und jener, die meinen, gegen ihn angehen zu müssen, vor allem aber Thema derer, die wie Saulus – Paulus ihn zunächst verbissen bekämpften, um dann die Kehre zu ihm zu finden. Das ist weniger Bericht und Text als vor allem und zuerst Lebensgeschichte und kann entsprechend eine ganze Fülle von Ausdrücken finden. Und dann gab es zu allen Zeiten noch jene vielen, die an ihm vorbeigingen, schon damals und seither. Er hat nicht alle gewonnen, aber er hatte auch nicht alle gegen sich. Und doch ist er für alle gekommen.

Das zwingt zu Fragen auch und gerade im Blick auf die Zeiten. Das zwingt zu Fragen im Blick auf jene, die Zugang zu ihm finden, und vielleicht noch mehr im Blick auf die anderen, die keinen Zugang zu ihm finden und ihn doch finden sollten.

Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. – schreibt am Beginn des zweiten Bandes seines Jesusbuches, er habe „kein ‚Leben Jesu‘ schreiben“² wollen. Und etwas weiter fügt er hinzu: „eine Christologie zu schreiben, habe ich nicht versucht“³, um dann zu präzisieren, seiner Absicht liege der Vergleich näher „mit dem theologischen Traktat über die Geheimnisse des Lebens Jesu“, wie ihn Thomas von Aquin in seiner Summa geboten habe. Er spürt indes, dass damit sein Unternehmen für die heutige Zeit und unter ihren Voraussetzungen wohl doch noch nicht zureichend charakterisiert ist und sagt: „ich wollte den realen Jesus finden, von dem aus so etwas wie eine ‚Christologie von unten‘ überhaupt möglich wird“⁴. Damit ist schon ein Blitzlicht auf die Situation gefallen, in der heute überhaupt von Jesus zu reden ist ohne Voraussetzungen, die vielfach kei-

1 Hebr 13,8.

2 *Joseph Ratzinger*, Jesus von Nazareth – II. Teil Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 12.

3 Ebd. – J. Ratzinger hat im Winter-Semester 1966/67 an der Universität Tübingen „Christologie“ gelesen. Davon haben Studierende ein Lehrstoffskriptum erstellt, das unter den Hörern vertrieben wurde. Auch wenn dieser Text nicht für eine weitere Verbreitung autorisiert ist, größere geplante Teile nicht ausgeführt wurden und sich darum nur in Überschriften finden, dürfte diese Übersicht heute besondere Beachtung verdienen.

4 Ebd. 13.

nen Anhalt haben, und ohne vermeintliche Gewissheiten, an deren Stelle sich mehr und mehr Fragen aufdrängen.

I. Der reale Jesus und der Zugang zu ihm

Wo Christlichkeit selbstverständlich ist – wie etwa in der Welt des Thomas von Aquin – stellt sich dieses Problem nicht. Theologen freilich haben von ihrer Aufgabe her vor allem die geistige Situation ihrer Zeit und ihres Raumes treffend zu berücksichtigen, was nicht heißt, sich ihr zu unterwerfen oder sich von ihr abhängig zu machen, mag dann eine erstaunlich große Breite von Möglichkeiten ansichtig werden. Der Exeget legt die biblischen Zeugnisse aus, der Fundamentaltheologe hat aktuelle Herausforderungen im Blick, der Dogmatiker erklärt die Glaubenswahrheiten in sich und im Kontext der Wahrheitsgeschichte, der geistliche Theologe unter Rücksicht auf praktische Lebensnachfolge. Mancher entwirft seinen Beitrag am Beginn der Lehrtätigkeit, mancher erst nach einigen Versuchen und mancher gegen Ende seines Weges. Andere wieder hätten gern einen solchen Beitrag eingebracht, sind aber selbst in einem längeren Leben nicht dazu gekommen. Diese Möglichkeiten bedingen schon unterschiedliche Sichtweisen, und man wird die Vielfalt der Vorgaben im Auge behalten müssen, um recht zu verstehen und einordnen zu können, was da gesagt und geschrieben ist.

Die Frage nach dem realen Jesus ist eine Aufgabe, die umso drängender wird, je mehr die Selbstverständlichkeiten einer christlichen Welt fragwürdig, ja inexistent werden, was nichts für die Wahrheit besagt, sondern die Art und Weise meint, mit der Menschen unserer Zeit der Wahrheit begegnen. Vor mehr als einer Generation konnte eine Christologie noch vieles voraussetzen, was inzwischen vielfach ausgefallen ist, selbst bei Theologiestudierenden. Doch was heißt hier ‚real‘? Dass es ihn einmal gegeben hat, ist ja kein Problem. Aber wie er begegnet und was alles in dieser Begegnung steckt oder nicht, das ist die Frage. Wenn er ganz wesentlich „für“ uns ist und seine Pro-Existenz ihn und seine Sendung charakterisiert, dann hat diese Realität mit dem zu tun, wofür sie ist. Und das heißt: für die Realität von heute, soweit es uns angeht.

Schon der Verfasser des Hebräerbriefes sieht den Unterschied zwischen gestern, heute und in Ewigkeit, sicher um die Identität des Herrn zu betonen, aber doch im Gespür dafür, dass sich diese Identität dem Menschen eben in konkret seinen Situationen zu erkennen gibt. Und so hängt die Bemühung um Jesus Christus heute ganz entscheidend davon ab, welchen Zugang einer zu ihm findet und dass dieser Zugang nicht einfach als gegeben vorauszusetzen ist. Der Zugang erschließt den realen Jesus und den Eindruck von ihm, den man ge-

winnt oder eben nicht gewinnt. Das belegen gerade jene Jesusbilder, die durchaus faszinierend sein können und doch einem, der glauben möchte, in seiner angefochtenen Situation nicht nur oft nichts sagen, sondern ihn irritieren und verunsichern. In der unmittelbaren Nachkonzilszeit und unter den Anstößen der Würzburger Synode mag Glaube und Kirche noch manchem als undiskutable Größe erschienen sein, wenngleich selbst damals schon Zeichen jener Auflösungen und Verdunstungen deutlich wurden, die dann immer bedrückender spürbar wurden.

Albert Schweitzer (1875–1965) hat vor hundert Jahren⁵ als Fazit seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung – Von Reimarus zu Wrede“⁶ festgehalten, er sei auf ebenso viele Bilder von Jesus gestoßen wie er Autoren konsultiert habe. Aus diesen Bildern sei aber kaum etwas über Jesus zu entnehmen, umso mehr hingegen über ihre Verfasser. An sich ist das nicht verwunderlich, denn Botschaft und Glaube des Christentums sind uns immer in Glaubenszeugnissen von Christen gegeben, deren Namen die Kirche durchaus nennt, selbst wenn sie sich deren Zeugnis wie in den kanonischen Evangelien verbindlich zu eigen gemacht hat. Es gibt nicht den bloßen Bericht oder die nackte Botschaft, zu der ich dann in einem zweiten Akt Stellung nehmen soll. Solches *purum verbum evangelii* ist ein Mythos, während das Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas oder Johannes die Wirklichkeit ist, in der das Volk Gottes das Zeugnis der Botschaft des Herrn, ihn selbst und seinen Glauben erkennt.

Auch darum ist die Frage nach dem Zugang immer aktuell und löst sich nicht einmal in sogenannten „christlichen Zeiten“ in Selbstverständlichkeit auf, so rasch man da auch versucht sein mag, über eine solche Frage hinwegzugehen. Der reale Jesus ist immer der Jesus von Menschen, die ihn glauben und bezeugen, und damit ergibt sich das Problem, wie andere ihn im Glauben und im Zeugnis dieser Menschen entdecken, erfassen und auf sich zukommen lassen. Eine gewisse Ungleichzeitigkeit erleichtert oder erschwert das. Die in der Sendung und im Leben eines Franz von Assisi greifbar werdende Gestalt Jesu war zum Beispiel für viele seiner Zeitgenossen unschwer und überzeugend zugänglich; eine Mutter Theresa hat ihn im vorigen Jahrhundert ebenfalls vielen erschlossen.

Eine theologische Christologie konnte vor einigen Jahrzehnten „auf dem Boden eines mehr von Hegel bestimmten geschichtlichen Denkens“⁷ eine Vermittlung versuchen und das mag damals noch nahe gelegen haben, wenn Hegel auch schon anderthalb Jahrhunderte das Zeitliche gesegnet hatte; es gab mehr als einen katholischen Theologen, der das versuchte, auch weil im östli-

5 Erste Auflage 1913.

6 9. Auflage Tübingen 1984.

7 ZkTh 98 (1976) 189.

chen Staatskommunismus der Zeit eine Gegenposition vorzuliegen schien, deren Atheismus man auf diese Weise direkt in Frage zu stellen meinte. Inzwischen hat sich jedoch erwiesen, wie wenig die damit gegebene Beurteilung der Zeichen der Zeit gegriffen hat. Zu einer wirklichen geistigen Bewegung auf Jesus hin hat das ja nicht geführt.

Der reale Jesus für heute ist eine Aufgabe, an deren Lösung immer noch zu arbeiten ist.

Um den Jesus des „Lebens Jesu“ im Sinne Schweitzers kann es dabei so wenig gehen wie um den Jesus der modernen Historiographie, mögen dadurch auch Elemente bereitgestellt werden, die durchaus zu berücksichtigen sind. Der ‚reale Jesus‘ ist eben keine einfach objektive, d. h. beziehungslos in sich stehende Gegebenheit, die sich sachlich jedem vorhalten ließe.

II. Jesus im Glaubenszeugnis

Ist aber der Jesus des Glaubens nicht einer, der so persönlich bleibt, dass hier ein echter Zugang gar nicht möglich ist? Stehen wir da nicht vor einer so subjektiven Überzeugung, die Respekt verdienen mag, jedoch nicht geeignet sein kann, jemandem sonst auf den Weg zu ihm zu helfen und den Zugang zu ihm zu erschließen? Dennoch ist es gerade das persönliche und kirchliche Glaubenszeugnis, an dem sich das Für und Wider entzündet, wenn es denn aufflammt. Und es ist das Glaubenszeugnis, über das ein Christ mit anderen ins Gespräch zu kommen sucht. Hier gibt es die gemeinschaftliche, die kirchliche Wirklichkeit des persönlichen Glaubens, das, was mit der Anerkennung der Evangelienzeugnisse der namentlich bekannten Evangelisten durch die Gemeinschaft der Glaubenden hinzukam. Unübersehbar bleibt indes, dass heute gerade hier schon im Vorfeld viele Zeitgenossen abblocken: Du darfst deine Überzeugung haben, aber lass mich damit in Ruhe! Im Blick auf Jesus auch deshalb, weil er ja weltweit durchaus Anerkennung findet, nicht nur bei Christen, sondern ebenfalls im Islam oder bei Hindus wie Gandhi. Reicht das nicht? Er dient immer wieder Künstlern als Anregung für ihre Werke, oft gerade, um Anstoß zu geben. In der Geistesgeschichte unserer Welt lassen ihn die meisten auf ihre Weise gelten, aber jeder eben auf seine Weise. Hier wirkt sich in unserer Zeit ein Individualismus aus, der früheren Zeiten unbekannt war, die das Zeugnis des Einzelnen immer im Zusammenhang mit dem Zeugnis der Vielen, der Gemeinde, der Kirche sahen. So persönlich etwa die Evangelienberichte des Neuen Testaments durch ihren jeweiligen Verfasser geprägt sind – der Vergleich zwischen ihnen hat einen wesentlichen Teil der neueren Exegese ausgemacht – so unerlässlich ergibt die Tatsache der Aufnahme dieser Zeugnisse

durch die Kirche, ihre Auswahl, ihre Zusammenstellung, ihr liturgischer Gebrauch ein Bild, das nicht mehr das eines Einzelnen ist. Dadurch wurde nicht nur die Sammlung der Schriften des Neuen Testaments möglich; denn schon zuvor hat die Kirche auf die Formulierung dieser Zeugnisse ihren Einfluss ausgeübt. Nicht als ob die Gemeinde als solche Verfasserin neben Verfassern gewesen wäre, jedoch so, dass sie die Unterscheidung zwischen jenen Zeugnissen traf, in denen sie ihren Glauben wesentlich erkannte, und den anderen, die als Apokryphen weitergegeben wurden, ohne doch eine auch nur annähernd so wichtige Stellung im Glaubensleben zu gewinnen wie sie den Texten im Neuen Testament zugebilligt wurde.

Dieser lebendige Vorgang hörte nicht einfach eines Tages auf, selbst wenn der Tod der ursprünglichen Zeugen mit der Zeit seine Folgen für den Umgang mit dem Erbe des Herrn hatte. Das Basiszeugnis lag dann fest, wirkte aber als äußerst lebendiges Ferment. Immer wieder gab es so Deutungen, die auch umstritten waren und doch in der Kirche auf unterschiedlichen Seiten eine große Zahl von Gläubigen sammeln konnten. Manches davon ließ man einfach stehen und gelten, weil es dokumentierte, dass selbst die Kirche mit dem übergroßen Reichtum der Frohbotschaft nie definitiv zu Ende kommt. Anderes wieder bedrohte die Einheit und das Zusammenleben von Christen so, dass eine Klärung und Entscheidung sich unausweichlich aufdrängte. Zunächst war so etwas im Konsens der Kirchen zu suchen; nach Konstantin dann auch in Konzilien wie Nikaia usw.

Die ersten Kirchenversammlungen dieser Art hatten nicht zufällig mit unterschiedlichen Verständnissen von Person und Werk Jesu Christi zu tun. Harte Auseinandersetzungen führten allerdings bisweilen dabei zu Gegensätzen, in denen auch der Seite etwas verloren zu gehen drohte, deren Position die Anerkennung der Großkirche fand und künftig allgemein als akzeptierte Lösung der Frage betrachtet wurde. Deutlich wird das daran, dass etwa bei christologischen Aussagen sich jeweils neue Diskussionen ergaben, die dann wieder zu Gegensätzen führen konnten und ein weiteres Konzil zum Ausgleich nötig werden ließen.

Wichtiger indes blieb die lebendige Entwicklung der Anschauung Jesu Christi und seines Werkes im alltäglichen Glaubenssinn des Volkes Gottes, der durch bestimmte Akzente angeregt je neue Seiten des Mysteriums hervorhob, etwa vom erhöhten Herrn beim Mönchsvater Benedikt bis zum Jesus von Nazaret bei Charles de Foucauld. An Jesus den Prediger bei Dominikus, an den Jesus von Krippe und Kreuz bei Franz von Assisi, an den Jesus, der sich in seiner Sendung ganz den Menschen zuwendet, wie es Ignatius von Loyola⁸ sah und an

8 Vgl. P. Lippert, Zur Psychologie des Jesuitenordens, Freiburg²1956, 25–33: Heilandsbilder.

den „Geheimnissen des Lebens Jesu“ in seinen Exerzitien einübt und im „Herzen Jesu“ zusammenfasst, sei nur kurz erinnert.

III. Glaube und Frömmigkeit

Verschiedene Frömmigkeitstraditionen sind da angesprochen, doch sie alle formulieren den gleichen Glauben. In ihren Unterschieden indes spiegeln sie mehr oder weniger deutlich die „Zeichen ihrer Zeit“ und die „Zeichen ihres Raumes“. Bisweilen wird so geredet, als seien Glaube und Frömmigkeit völlig geschiedene Wirklichkeiten. Doch die Frage nach dem Zugang betont schon, wie eng in Wirklichkeit Frömmigkeit und Glaubensbewusstsein zusammenhängen und wie sehr gerade diese Verbindung die übrigen Denk- und Ausdrucksmittel für das christliche Leben auf ihren Platz verweist. Das griechische und lateinische Denken der Kirchenväter, die „lectio divina“ der Mönche und die scholastische Darstellungs- und Lehrweise des Mittelalters, aber auch Humanismus und Barock bis zu modernen Erfassungs- und Konzeptionsweisen bieten zugleich Möglichkeiten und Grenzen, manchmal deutlich greifbar, manchmal eher verdeckt und erst bei genauerer Nachfrage aufscheinend.

Diese wenigen summarischen Hinweise erinnern, wie sich Glaube und Frömmigkeit nicht nur fördern, sondern nicht selten gegenseitig hindern und blockieren, sodass sie in ihrer Verbundenheit recht unterschiedliche Auswirkungen haben. Es ist eine lebensvolle Spannung, mit der jeder umzugehen wissen sollte nach jenen Regeln, die Paulus im ersten Brief nach Korinth für die vielen Glieder und ihre Aufgaben in einem Geist entwickelt. Das dazu unerlässliche Unterscheiden zu lernen, ergibt sich als Aufgabe. Nicht nur für Theologen, sondern für jeden, wenn auch der Theologe hier öffentlich zur Geltung bringen muss, was anderen meist entgeht. Ob und wie ihm das gelingt, ist damit noch nicht entschieden. Aber ohne Unterscheidung geht es gerade wegen der inneren Zusammengehörigkeit nicht. Vermischungen bringen Missverständnisse und nicht selten überflüssige Schwierigkeiten.

Die Jesusfrömmigkeit der vergangenen Jahrhunderte hatte in besonderer Weise im Herzen des Herrn ihren Bezugspunkt. Ein Charles de Foucauld konzentrierte sich auf das Alltagsleben in Nazaret. Wie weit die Christkönigsfrömmigkeit der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts den Herrn in seiner Bedeutung als „Zeichen der Zeit“ deutlich werden ließ⁹ oder eher verdeckte, mag offen bleiben. Die angedeuteten unterschiedlichen Akzente sollten Fragen und Untersuchungen anregen, weil unverkennbar in den Äußerungen des Glau-

9 Enzyklika „Quas primas“ (1925); DS 3675–3679.

bens heute Ausfälle spürbar werden, die zu denken geben. Dass von daher indes grundsätzlich der Glaube der Kirche einholbar ist, sollte nicht zu rasch und kurzsichtig ausgeschlossen werden. Man betone eher die Wirklichkeiten, die mehr oder weniger hilfreich für den Glauben und sein Leben heute sind, die einen einladenden Zugang erschließen, nicht jene, die sich wie eine hindernde Mauer auftürmen. Hugo und Karl Rahner haben sich intensiv mit den Möglichkeiten einer verantwortlichen Herz-Jesu-Frömmigkeit auseinandergesetzt¹⁰. Und daran erweist sich, wie selbst der Umgang mit dieser oder jener Sicht des Herrn noch einmal verschiedene Ausdeutungen finden kann.

Was empfiehlt sich in der gegebenen Situation? Auf jeden Fall braucht es eine Besinnung und eine Entscheidung, wofür der konkrete Moment sein Gewicht hat. „Für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29) – hier und jetzt. Da ist nicht nur nach einer Meinung gefragt. „Wer bin ich für euch?“, existentiell und persönlich – so ist die Frage zu nehmen. Mehr als ein bloßes „Halten für“, das andere Annäherungen braucht als lediglich intellektuelles Fragen und Suchen. Die persönliche Lebensgeschichte ist von vornherein immer mit in dieser Begegnung engagiert.

Die Vielfalt der Frömmigkeiten ist ebenso selbstverständlich wie das Ideal der Einheit im Glauben, deren uneingelöste Aufgabe sich gerade angesichts der Wirklichkeit einer bunten Vielfalt von Glaubensüberzeugungen als nicht abweisbar präsentiert, während Frömmigkeiten sich oft als mächtige vereinheitlichende, wenn nicht uniformierende, oder trennende Trends auswirken.

Hat sich da nicht etwas verkehrt? Ist da nicht etwas wieder auf die Füße zu stellen? Suchen wir den ‚realen Jesus‘ nicht allzu oft dort, wo eine ‚Christologie von unten‘ auszuschließen ist? An frommen Menschen ist auch in der Welt unserer Zeit kein Mangel, doch was heißt da ‚Frömmigkeit‘? Es geht um Innen und Außen, um Persönliches und Gemeinschaftliches, um Vorläufiges und Ewiges. Und das bestimmt nicht nur das Bild des Herrn; es bestimmt vor allem, was ich von ihm halte, was ich von ihm halten kann.

IV. Eine Zugangsgeschichte

Augustinus von Hippo ging in einer Periode, die mit der heutigen vieles gemein hat, einen langen Weg bis zu seiner Entscheidung für Jesus Christus. Allerdings fällt in dieser Zeit auf, dass die herkömmlichen geistigen Welten der Antike im Niedergang, das Christentum trotz aller inneren Streitereien im Aufstieg begriffen waren. Die persönliche Geschichte des Mannes aus Thagaste

10 Vgl. Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas“, Hg. A. Bea/H. Rahner/H. Rondet/F. Schwendimann, Rom 1959.

ist indes nicht die einer wachsenden Angleichung an Kräfte des Fortschritts, wie das heute hieße. Karl Jaspers hat den entscheidenden Punkt berührt, wenn er feststellt, Augustinus denke in der Form fragenden Weitergehens; er selbst dürfte das mit der „Unruhe“ gemeint haben, von der seine „Bekenntnisse“ ausgehen. Damit ist er ein Mann des Zugangs, so lange auch dieser Weg dauern mag, so viele Umwege und Kehren er kennen mag¹¹.

Von klein an war ihm durch eine fromme Mutter Evangelium und Glaube bekannt, mögen in seinem Wissen und Verstehen und Urteilen immer wieder erstaunliche Leerstellen deutlich werden. Und trotz der massiven christologischen Auseinandersetzungen des vierten und fünften Jahrhunderts scheint die Suche und der Weg des jungen Mannes viel stärker von anderen Problemen menschlichen und christlichen Lebens bestimmt. Dennoch geht es letztlich um Nachfolge nicht nur im Sinne des Glaubens, sondern darüber hinaus in einem gemeinsamen Leben und im Dienst der Kirche. Das bestimmt die Auseinandersetzungen, die Versuche von Flucht und Ausweichen, die so merkwürdig modern anmuten. Treibende Kraft bleibt die Wahrheit, die Halt gibt, oder mit seinen Worten: die Ruhe in Dir. Welcher Gott verspricht das und verdient darin das Vertrauen des Menschen? Bis zum Gott Jesu Christi ziehen sich für Augustin die Spuren durch Afrika und Italien.

Der Herr hatte ihn nicht losgelassen, wie er in der Rückschau selbst kannte; der Herr war ihm in Zeugen immer wieder begegnet und hatte ihn so das Fragen und Suchen nicht aufgeben lassen, vor allem dann, wenn er sich dem Eindruck ergeben wollte, es könnte erreicht sein, wohin er auf dem Weg war. Die Umwelt hatte ihn dabei bei weitem nicht nur unterstützt, sondern nur zu häufig in Richtungen verleitet, die er anschließend oft schmerzlich als verfehlt erkennen musste. Die Geduld seiner Mutter wurde dabei immer wieder auf die Probe gestellt. Und auch andere mühten sich um ihn, doch für ihn kam der entscheidende Augenblick später, sodass es bei dem Problem des Zugangs zugleich um das Ergreifen des rechten Zeitpunkts geht. Das hat Augustinus ausdrücklich noch mehr Mühe gemacht, wie er gesteht, wo er über die Zeit nachzudenken sucht. Das elfte Buch seiner „Bekenntnisse“ bietet diese Bemühungen als Gebet um das Wort Gottes, in dem alles geschaffen ist von Ewigkeit. Ewigkeit kann es für sich geben, Zeit aber gibt es nur in Bezug auf Ewigkeit, Unruhe nur im Ausgriff auf die Ruhe.

Und auch als Christ, Priester und Bischof bleibt Augustinus auf dem Weg im Für und im Wider. Dennoch wirkt dieses Leben nicht zerrissen und unstet. Es wird zusammengehalten durch den, der ihn gehalten hat von Anfang an, mag das auch erst am Ende klar werden. So erfährt er in der Zeit die Zeit im Be-

11 Er selbst hat diesen Weg in seinen „Confessiones“ nachgezeichnet.

zug zum Ewigen. Was er seine Bekehrung nennt, war auch mit Hilfe des Pauluswortes aus dem Römerbrief wirklich geworden: „zieht an den Herrn Jesus Christus“ (Röm 13,14). Das war für ihn Auftrag, der nicht mit Diskussionen und Erörterungen umzusetzen war, auch nicht durch Apelle und Beschwörungen, er war zu leben. Wie aber sollte das gehen, gäbe es nicht im Menschen und in der Zeit eine Anlage dazu, mag die auch darauf warten müssen, dass sich ihr als Entdeckung und Erfüllung schenkt, was sie erhofft und ersehnt? Der Bischof von Hippo war ohne Zweifel Mensch seiner Zeit. Insofern spüren wir, dass zwischen ihm und uns anderthalb Jahrtausende liegen. Er hat sein Erfahren dennoch so zu fassen gewusst, dass es sogar heute direkt anspricht und erinnert, wie trotz allem Neuen oder gerade seinetwegen die Verwurzelung im Alten das ist, was auch in dieser Zeit der menschlichen Existenz zum Halt und zur Orientierung gehört. Augustinus kennt die Menschen, die kein Interesse äußern, und weiß, dass wir nicht in ihren Geist sehen können. Deswegen „müssen wir Worte benutzen, um eine Antwort von diesem Geist zu bekommen, ihn aus seinem Versteck hervorzulocken. Wir müssen ihn ... geistig aufwecken ... so dass sein eigenes Interesse ihn anreizt ... meide die Strenge; bewege ihn vorsichtig zur Offenheit“¹².

So hat sich seine eigene Zugangsgeschichte in die Zugangsgeschichte anderer eingebracht, ist sein Weg Teil des Weges anderer geworden. Das Beispiel Augustins für seinen Weg zu Jesus Christus lässt sich direkt als aktuell erleben, gerade wenn man sich die Unterschiede zwischen der Situation des vierten und fünften Jahrhunderts im Vergleich mit der Lage am Beginn des dritten Jahrtausend ganz unbefangen vor Augen führt und ernst nimmt, dass „die Zeichen der Zeit“ damals andere waren als jene, die wir zu entdecken haben. Das ist ja noch einmal anders, weil Menschen jetzt noch ungleichzeitiger ihr Leben führen, beurteilen und gestalten können als damals. Denn das Wissen um Gestern, Heute und Morgen ist für alle so vielfältig und reich geworden, dass jeder dazu seine Stellung beziehen kann und muss.

V. Ungleichzeitigkeit

Jesus bleibt der derselbe, wird aber deswegen von Menschen nicht schon gleichzeitig erlebt. Ein Denker wie Augustinus war auch ein hervorragender Zeuge seiner Zeit und ihres Empfindens, sodass er gewissermaßen als ihr Vertreter gelten kann und die Rede von „augustinischer Zeit“ einen guten Sinn hat. Aber schon seine Mutter Monika hatte da anders gesehen und reagiert samt der deut-

12 Nach *De doctrina christiana* I, 18 19, vgl. G. Wills, Augustinus, Berlin 2004, 103.

lichen Ungeduld, mit der sie erst zu leben lernen musste. Diese beiden so eng verbundenen Menschen erfuhren ihre Zeit im Blick auf Jesus anders, wo es uns so scheinen möchte, als sei das damals alles sehr viel einfacher gewesen. Doch wer weiß heute für viele unsere Zeit zu erfassen und das auszudrücken? Das scheint schwer, oft fast unmöglich zu sehen und dürfte sich erst im weiteren Lauf der Geschichte eindeutig herausstellen. Viele selbstbewusste Leader jedenfalls, die solche Übersicht für sich in Anspruch nahmen und sie anderen aufdrängen möchten, dürften kaum die sein, in denen sich spätere Zeiten noch erkennen möchten.

Jeder Glaubende wird zu sehen haben, dass er mit seinem Christenleben in dieser Vielfalt jene Richtung findet und einhält, die sich nicht über kurz oder lang als in einem Holzweg endend herausstellt. So sehr die Wahrheit von Jesus dem Christus immer wahr ist, so sehr kann ich sie verfehlen, wenn ich sie an jenem „Für“ vorbei zu suchen und zu vertreten suche, das heute aufgegeben ist. Das ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dem Volk Gottes nachdrücklich aufgegangen und eingepägt worden. Natürlich kann es sich auch als Verunsicherung auswirken, doch fragt sich, ob das zu jener Unruhe unseres Herzens gehört, die Augustinus am Beginn seiner „Confessiones“ nennt, oder ob es Verwirrung ist, die nicht sein soll und darf. Eines scheint gewiss: ohne offene Suche, ohne je wieder neues Bemühen wird es nicht gehen, ob ich nun nach hinten oder nach vorn ausgerichtet bin. Ohne ein gewisses Maß an Offenheit ist ja schon die Wahrnehmung der gegebenen Ungleichzeitigkeit verbaut und blockiert, was einseitig enge Erwartungen und Forderungen unausweichlich nach sich zieht und damit Ungerechtigkeiten.

Allerdings hat jede Ungleichzeitigkeit in einem bestimmten Moment ihre eigene Bandbreite, ist also nicht extrem zu überziehen. Menschen wollen und sollen Menschen ihrer Zeit sein, sonst scheitern sie an den konkreten Vorgaben; wer nur in der Zukunft lebt, ist ebenso ortlos-utopisch wie jener, der sich willkürlich in eine ihm liebe Vergangenheit verkriecht, die aber jetzt nicht mehr ist. Gerade der für Ungleichzeitigkeit Offene und Sensible weiß da zu entdecken und zu werten, mögen auch die Grenzen nicht so eindeutig festliegen.

Das Bewusstsein hat eigene Methoden und Techniken entwickelt, wie die Vergangenheit, die für die Gegenwart wichtig ist, bewahrt werden kann; ohne sie würde sich diese Vergangenheit wie jede andere verlieren. Es geht da schon um geistige Arbeit, mag sie meist auch als solche gar nicht empfunden werden. Das „kollektive Bewusstsein“, wie man es heute nennt, eignet sich nicht nur etwas an, es lässt immer auch fallen, was bedeutungslos und Ballast geworden scheint. Und da ist der eine bereit, fallen zu lassen, was der andere festzuhalten sucht, ist die eine Gruppe zum Beharren und die andere zum Fortschreiten geneigt. Daraus ergibt sich die Spannung, die für manche so unerträglich wird,

wenn sie alles nach ihren Vorstellungen und Erwartungen modelliert sehen möchten. Und doch ist diese Spannung der Motor des Lebens, den abzustellen hieße, tödlicher Erstarrung das Feld zu überlassen.

Wir haben wohl den Glaubenssinn der Gläubigen noch zu wenig als lebendige Suche erlebt, bedacht und zu eigen gemacht. Die Rede vom „Depositum“ hat sich zu stark in dem Sinn darüber gelegt, dass die Vorstellung von Immobilien = Unbeweglichem eine ganze Seite ausgeblendet hat. Denn sonst wäre nicht zu verstehen, warum wir uns mit Ungleichzeitigkeit meist so schwer tun und statt des lebendigen Herrn nur seine unbewegliche „Ikone“ vor uns haben.

VI. Miteinander im Unterscheiden

Die Ungleichzeitigkeit ist und bleibt menschliches Phänomen von Zeitlichkeit überhaupt. Immerhin gewinnt der ewige Gott für sich Zeit, indem er Mensch wird und damit ein Miteinander in Spannung wirklich grundlegt, das für jeden Christen und nicht nur für den Theologen eine Aufgabe stellt. Gerade in der Frage nach den beiden Naturen in der einen Person verdichtet sich diese Aufgabe; denn in der Formel von Chalkedon erhält sie nicht nur eine Antwort, sondern erfährt auch eine Fassung, die als solche nicht Schlusspunkt ist und sein kann. Vielmehr wird deutlich, wie sehr diese Fassung denkverhaftet ist und damit auch ein Maß an Abstraktion an sich hat, das fragen lässt, wie denn positiv damit umzugehen ist. Etwas deutlicher erklärt: die ausschließenden Bestimmungen sagen, was nicht ist und nicht sein kann – unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert¹³ – doch was soll sich der Glaubende nach Ausschluss dieser Möglichkeiten als Gegebenheit vorstellen? Zwar benennt Chalkedon mit seinen Worten und denen der Bibel, was gemeint ist; es spricht davon, dass jede Natur ihre Eigentümlichkeit bewahrt, „indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen“, fügt dann aber hinzu, was wir alles nicht bekennen. Wie lässt sich die Einheit und das Miteinander aussagen, vorstellen und bezeugen?

Genau hier meldet sich die Schwierigkeit des Zugangs. Mag sein, dass dieses Geheimnis nicht rationalisierbar ist; das macht ja gerade Geheimnis im religiösen Sinn aus. Aber der Glaubenszeuge hat gerade das – nämlich den Geheimnischarakter – so weit zu erschließen, dass er verantwortlich angenommen werden kann. Und das geht nicht mit ein paar abstrakten Bestimmungen einer Logik, die als solche dominiert. An ihrer Stelle und in ihrem Zusammenhang haben die Bestimmungen zwar durchaus Sinn und ergeben sich – lässt man

13 DS 302. – Neuner-Ross 178.

sich auf die entsprechenden Denk- und Darstellungsvoraussetzungen ein – mit einer gewissen Konsequenz. Aber solche Theologie ist kein Zeugnis und keine Verkündigung im ursprünglichen Sinn von Evangelium. Sie ist nicht einmal einfach jene Rechenschaft, von welcher der erste Petrusbrief spricht und die heute von so vielen Zeitgenossen den Christen großzügig geschenkt wird, die nicht mehr danach fragen. Glaubensreflexion folgt eben in aller Regel dem Glauben, auch wenn sie sich gern als Weg zum Glauben gäbe. Die klassische Apologetik ist da nicht selten einem Missverständnis erlegen und hat sich dann über die Ergebnislosigkeit ihrer Bemühungen gewundert. Aber Evangelium und Glaube sind nicht andemonstrierbar, auch wenn sie immer Demonstration verlangen, wenn man schon dieses Wort hier gebrauchen will. Die Frage ergibt sich daraus, dass Demonstration wenig mit einem Miteinander zu tun hat; sie ist eher im Gegeneinander zuhause und hat darum dem Unterscheiden schon von vornherein eine andere Deutung gegeben.

Das betonte Zusammen von Gott und Mensch in Jesus Christus lädt zu einer Sicht und Betrachtung ein, die sich nicht zu Demonstrationszwecken eignet, sondern Zeugnis für ihn, in ihm, durch ihn und mit ihm sein soll, das sich zunächst einmal jedem anderen öffnet und ihm nach Möglichkeit einen Zugang vorschlägt und erschließt, auf den sich der andere einlassen kann und darf. Die Unterschiede geben dazu eine Reihenfolge vor und strukturieren den Weg.

Das kann man „von unten“ nennen, insofern wir nicht die Position oben teilen, von der sich eine andere Sicht darbieten würde. Eine Versuchung ist das jedoch, wenn auch die zu einer Illusion. So etwas kommt ja gar nicht selten vor: alles im Griff haben in der Einheit, die alles umfasst. Doch gerade dieses „Ideal“, das die Unterschiede dann nicht nur erklären, sondern ableiten zu können meint, hat etwas im Auge, was von den Bestimmungen des Konzils von Chalkedon her nicht gemeint sein kann. Nicht ein Verfügen über das Geheimnis wäre die Lösung, sondern ein sich diesem Geheimnis anvertrauen, sich diesem Miteinander überlassen in der Anerkennung der Unterschiede, eine Haltung, die gleichwohl verantwortet sein will.

VII. Geheimnis

Klassisch sieht das katholische Glaubensbewusstsein im Gott-Menschen Jesus, in der Dreieinigkeit Gottes und in der Gnadenwahl „*mysteria stricte dicta*“, Geheimnisse im strengen und eigentlichen Sinn. Doch geht es da wirklich um drei Geheimnisse, wie es dem ersten Blick scheint? Oder meldet sich hier das Geheimnis überhaupt, das wir Gott nennen, in für uns verschiedenen Ausdrücken?

Eines ist klar: Geheimnis ist hier kein Rätsel, das zu irgendeiner Lösung aufgegeben wäre, sondern die grundlegende Seite schöpferischer Existenz, in deren An- und Hinnahme ein Geschöpf ja zum eigenen Sein sagt. Haltung des Glaubens, die gleichwohl alles andere als unvernünftig, unverantwortlich, unbedacht wäre und sein darf. Der suchende Mensch hat gefragt und darauf Hinweise bekommen, dass er sich diesem Geheimnis überlassen darf und soll. In der Anerkennung des Größeren, von dem her und auf den hin er ist, vollzieht er jene vertrauende Haltung, der es vor allem darum geht, die Wirklichkeiten in der ihnen zukommenden Eigenheit gelten zu lassen und in ihrem Miteinander entsprechend zu leben.

Ignatius von Loyola hat das in seinen Exerzitienaufzeichnungen bescheiden aber präzise auf den Nenner gebracht, wenn er den, der die Geistlichen Übungen macht, auf die „Geheimnisse des Lebens Jesu“ verweist, nicht auf irgendein „Leben Jesu“. Mit Geheimnissen ist hier das Nahekommen Gottes in unterschiedlichen Ereignissen gemeint, wie sie die Evangelien von Jesus von Nazaret berichten, also Erfahrungen, die dem Menschen ein Signal für das Wirken Gottes geben, falls dieser darauf offen ist und hört. Ignatius hat das nicht näher erklärt, sondern einfach als selbstverständlich angenommen und vorausgesetzt. Er lebte in einer Welt, wo er es mit Christen zu tun hatte, sodass dies möglich war. Das Signal freilich ist selbst für bereite und aufgeschlossene Exerzitanten etwas, das zu suchen bleibt, das nicht einfach vorliegt und sich aufzwingt. Genau darum sind Geistliche Übungen angeboten und zu machen. Allerdings ist Loyola nach seinen eigenen Erfahrungen überzeugt, dass diese Suche nicht ohne Ergebnis bleibt. Wer sich auf diesen Weg begibt, der hat Grund zu hoffen, dass ihm das Geheimnis deutlich wird.

Freilich sind dazu Einstellungen und Vorgehensweisen wichtig, wie sie schon aus der Tradition christlicher Spiritualität vielfach vertraut waren; sie werden hier nur in einem Zusammenhang verbunden, der mit seiner Ordnung eine gewisse Gewähr bietet, dass es nicht zu Verwirrungen kommt, wie sie Paulus in Korinth vorfand und durch seinen ersten Brief nach dort zu überwinden suchte; Verwirrungen, die sich aus der Fülle von Charismen ergaben, die alle in gutem Willen eingesetzt werden sollten, aber gerade dabei zum Durcheinander geführt hatten. Der eine Geist in den vielen Gliedern, der den Aufbau des Ganzen anstrebt und dazu den entsprechenden Dienst jedes einzelnen Gliedes anregt und fördert, ist vor allem auch der, der die Grenzen aufzeigt und bei jedem die Zurücknahme seiner selbst und seines Beitrags dann und dort zu wirken weiß, wo das nicht mehr dem Aufbau dient, sondern sich zerstörend auswirkt. Die Beobachtungen Pauli beziehen sich auf eine Christengemeinde, haben jedoch offensichtlich auch dort Bedeutung, wo es um den ersten Aufbau von Glaube und Gemeinde geht, wo einer ursprünglich dem Herrn begegnet

und sich von ihm engagieren lässt, wo ihm ein Zugang geschenkt wird, auf den er dankbar eingeht. Entdeckung von Geheimnis und Einübung des angemessenen Umgangs mit dieser Entdeckung: das ereignet sich hier.

Bei Paulus heißt es ja: einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus¹⁴. Aber der gleiche Apostel sagt auch über die entsprechende Erkenntnis: Christus will ich erkennen ... Nicht, dass ich es schon erreicht hätte¹⁵. Er strebt danach, weil er sich von Christus Jesus ergriffen weiß, der größer ist.

VIII. Die Gabe

Gegebenheit ließe sich sagen, die durch ein Annehmen wurde, was sie ist. Geschenk, das sich einer gefallen ließ, an dem er sich freut, für das er Dank weiß. Was hätte einer, was er nicht empfangen hat? Das Bild von den leeren Kinderhänden, die vertrauensvolles Erwarten signalisieren, dass hineingelegt wird, was einer braucht, drängt sich auf und lässt auf eine ganze Reihe weiterer Hinweise in den Evangelien aufmerken, die sich unter dem Stichwort „Kinder“ sammeln lassen. Und dem entspricht, was über den Geber und das Geben zu finden ist. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil stößt man da schließlich auf die Offenbarung, in der sich Gott selbst mitteilt als Dei Verbum, das Fleisch geworden ist¹⁶. Angelegt ist dieses Geschehen auf jene, die bereit sind, es anzunehmen, so dass es in dieser Annahme zu dem wird, was es sein soll. Denn ohne Annahme würde ihm etwas abgehen.

Jede Zeit hat ihre Schwierigkeiten mit diesem Annehmen, das sich ja auch verweigern lässt. Warum und wie es dazu kommt, ist nicht leicht zu erklären; der Widerstand rührt an das Rätsel dessen, in dem er uns nicht gleich wurde – der Sünde nämlich. Dennoch ist diese nicht stärker als die angebotene Gabe, die immer auch Vergebung mitbringt, ohne sich etwas zu vergeben, sofern einer nur ein wenig offene Bereitschaft dazu zeigt. Da klärt sich, was in diesem ganzen Zusammenhang „Zugang“ bedeutet. So sehr sich der Sohn aufmachen muss, um zum barmherzigen Vater zu finden, so wenig ist das im Ansatz seine eigene Idee und Initiative, sondern eben Geschenk oder Gabe, Teilnahme an erhoffter Teilhabe oder angebotener Mitteilung.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil lautete eine der durchschlagendsten Kritiken an den ursprünglichen Textvorlagen, sie seien zu wenig biblisch orientiert, zu wenig vom Geschehen der Selbstmitteilung Gottes geprägt, letzt-

14 1 Kor 3,11.

15 Phil 3,10. 12.

16 DV 2.

lich zu menschlich und weltlich trotz all ihrer theologischen und frommen Diktion. Verfolgt man diese Kritik weiter, dann sagt sie nichts weniger, als dass sich die gängige Sprechweise zu stark von Vorgaben hatte prägen lassen, die mit dem Geschehen des Wortes Gottes kaum zu tun haben. Damit formulierten die Kritiker auch ihr Ziel einer nicht nur größeren Nähe zur Erscheinung Jesu Christi, sondern darin einer angemesseneren Entsprechung zum Geschehen der Offenbarung.

Wir sehen inzwischen viel deutlicher, was alles an den Voraussetzungen und Vorgaben hängt, um den Zugang zu Jesus Christus zu finden. Lange wurde über eine Hellenisierung des Christentums diskutiert, über deren Recht und Unrecht. Es folgte die Kritik an der Scholastisierung von Evangelium und Glaube unter Ausblendung des Spirituellen, das sich den Kategorien des Aristoteles nicht einordnen wollte, und mit der Aufklärung kam es zum Streit um Rationalisierung und Verwissenschaftlichung von Wahrheiten, deren Kern auf diese Weise nur sehr unzureichend und eben oft schief wiederzugeben war. Das jeweilige Erfassen und Denken des Menschen hat seine Regeln und seine Methoden, deren Anwendung die zu erhellende Wirklichkeit einteilen und teilweise auch amputieren, wie denn Abstraktion immer nur um den Preis von Verallgemeinerungen zu haben ist, in denen das Konkrete kaum noch greifbar wird. Es ist eine Vor-Gabe, die kostet. Und das sollte nicht übersehen werden. Wie wirkt sich das in Frage und Suche nach „dem realen Jesus“ aus? Was bedeutet es für den Zugang, der sich so schaffen lässt?

Die Rede von „blinden Flecken“ macht darauf aufmerksam. Ich stehe vor Dir nicht allein mit leeren Händen, sondern auch mit Augen, die sehen und manches übersehen, anderes nicht mitbekommen, weil sie eben nicht allein hinnehmen und nur offen sind, sondern jedes Erfassen mitgestalten, sich auf jedes Wahr-Nehmen auch auswirken – treffend oder nicht, entsprechend oder nicht. *Abyssus abyssum invocat*: mit diesem auf Angelus Silesius zurückgehenden Wort beginnt Henri de Lubac sein Suchen „Auf den Wegen Gottes“¹⁷, sein Fragen nach einem Zugang, das sich der Möglichkeiten und Grenzen des Menschen bewusst bleiben möchte. Zugang zu einer Wirklichkeit, die über uns hinausreicht und die uns doch nahe ist und die sich in Jesus von Nazaret konkretisiert, diesem Wort, dieser Gabe, dieser Begegnung. Sollte man statt „konkretisiert“ nicht „realisiert“ sagen, freilich so, dass damit das Ankommen bei den Menschen und der Welt als offene Seite der Begegnung von vornherein auf den Adressaten ausgerichtet bleibt, von dem isoliert es nicht sein könnte, wozu es ist.

17 *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu (SW I), Paris 2006, 11–17. Deutsch: Freiburg/Br. 1992, 9–13. Ausdruck ursprünglich in Ps 41 (42).*

Jesus Christus ... gestern, heute und in Ewigkeit

Oder anders gesagt: er ist „Pro-Existenz“, was die Frage nach dem Zugang zu ihm zu einem zutiefst eigenen Interesse für jeden werden lässt, auf den hin er kommt, was sie ebenfalls zu einer aktuellen macht für Hier und Heute.

Bruno Forte

Die Christologie und die Wahrheitsfrage¹

„Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38): Die Frage von Pilatus scheint ohne Antwort zu bleiben. Und doch ist die Antwort da, vor ihm, auf einer anderen Ebene als der rein verbalen. So interpretierten die antiken Kommentatoren diesen Text. Sie schufen aus dem lateinischen „quid est veritas?“ ein Anagramm und entnahmen daraus die nicht gegebene Antwort: „Est vir qui adest.“ Er ist die Wahrheit: nicht etwas, Einer. Gerade deshalb lässt sie sich nicht in Besitz nehmen wie die Reiche dieser Welt; sie versetzt den Machthaber in Unruhe, denn auch von ihm fordert sie Gehorsam. Es mit der Wahrheit zu tun zu bekommen, stellt den Menschen vor die letztgültige, wie Feuer brennende Entscheidung: sich ihrer zu bedienen oder ihr zu dienen; sie auf ein Objekt zu verkürzen oder sie als das lebendige Subjekt anzuerkennen, das Maß ist und transzendiert und dem der Gehorsam von Verstand und Willen geschuldet ist.

So ist bereits im vom Geiste inspirierten Zeugnis der frühen Kirche auf ganz entschiedene Weise die Frage gestellt, die uns interessiert; jene nach der Beziehung zwischen Christus und der Wahrheit, zwischen dem reflektierten Glauben an Ihn und der Frage nach der Wahrheit. Es ist übrigens biblische Überzeugung, dass der Wahrheit nur durch die Bereitschaft entsprochen werden kann, ihr zu dienen: „Diakonie“ ist ihr gegenüber die einzig adäquate Haltung.² Die rettende Wahrheit ist Teilnahme an der dreifaltigen Liebe („agape“), die ausgeht – so der Grundgedanke – vom kenotischen Abstieg Gottes in die Dunkelheit des Karfreitags: sie ist Gabe, die Gegengabe hervorruft, Leben entzündendes Leben.

Dies ist der Punkt, wo sich in der Moderne Christologie und Philosophie am stärksten treffen und zugleich unterscheiden. Bereits der junge Walter Kasper hatte dies in seiner Habilitationsschrift über den späten Schelling wohl verstanden,³ dem Werk, das seiner ganzen späteren christologischen und trinitarischen Reflektion die Richtung wies. Wahrheit ist nicht ein totes Objekt, über das man nach Willkür verfügen kann; sie ist lebendiges Subjekt. Wenn es da-

- 1 Ich nehme hier weiterführend einige Reflektionen wieder auf aus: *La cristologia odierna e la questione della verità*, in: *Lateranum* 74 (2008) 3, 59–74.
- 2 Vgl. dazu die Enzyklika von *Johannes Paul II.*, *Fides et ratio* (14. September 1998), Nr. 2.
- 3 Vgl. *W. Kasper*, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg 1965, Neuauflage (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2010.