EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND

KREUZESTHEOLOGIE
VON DER SCHRIFT HER BEFRAGEN

Arbeitshilfe zu Andachten in der Passion 2012 nach dem Markusevangelium im Licht der jüdischen Bibel

GELEITWORT

Liebe Leserin, lieber Leser,

das Kreuz und die Auferstehung stehen im Mittelpunkt unseres christlichen Glaubens. Gleichzeitig bleibt die Deutung des Kreuzestodes Jesu eine der schwierigsten Aufgaben christlicher Theologie.

Die in der Evangelischen Kirche im Rheinland im Frühjahr 2009 aufgeflammte Debatte um die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer haben wir daher durch eine für die Passionszeit 2010 vorgelegte Arbeitshilfe begleitet, die viel Beachtung erfahren hat: „Aus Leidenschaft für uns“ nähert sich der Kreuzestheologie anhand von zentralen Fragen der christlichen Tradition.

Jetzt legt unsere Kirche für die Passion 2012 einen zweiten Band zu dieser Diskussion vor, der Arbeitshilfen für Andachten in den Gemeinden bietet: „Kreuzestheologie von der Schrift her befragen.“ Fünf Arbeitshilfen für Andachten in der Passion, sowie eine Arbeitshilfe für einen Ostergottesdienst geben reichhaltiges, aber für die Verwendung in den Gemeinden gut aufbereitetes Material an die Hand. Das Markusevangelium bildet als lectio continua den roten Faden und wird im Licht des Alten Testaments und seiner jüdischen Auslegungstradition befragt: Befreiung, Stellvertretung, Opfer, Sühne, Versöhnung, Klage... – alle zentralen Begriffe der Kreuzestheologie sind ja Vokabeln der Hebräischen Bibel und lassen sich nur in diesem Kontext angemessen deuten.

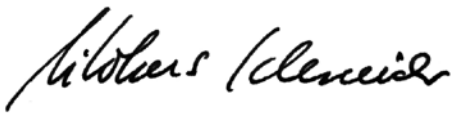
Weil die Basis, auf Grund derer wir vom Kreuz und von der Auferstehung sprechen, keine dogmatischen Sätze sind, sondern biblische Erzählungen, kommen wir auch von gegebenen Antworten her immer wieder neu auf Fragen zurück. Dem geht die hier nun vorgelegte Arbeitshilfe nach.

Die Kirchenleitung hat den Text in ihrer Sitzung im Oktober 2011 zustimmend zur Kenntnis genommen und dankt den Autorinnen und Autoren sowie dem Ausschuss „Christen und Juden“ für die ertragreiche Arbeit.

Vorliegender Arbeitshilfe wünsche ich einen regen und segensreichen Gebrauch in den Gemeinden.



Ihr



Dr. h. c. Nikolaus Schneider
Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland

VORWORT

Die vorliegende Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland ist im Ausschuss Christen und Juden entstanden. Ihr Ziel ist es, den Gemeinden Anregungen und Bausteine für die Gestaltung von Andachten in der Passionszeit 2012 an die Hand zu geben.

Der Ausschuss hat dabei gerne den Impuls der Orientierungshilfe „Aus Leidenschaft für uns“ aufgenommen, die von der EKiR zur Passion 2010 vorgelegt wurde. Einem Auftrag unserer Kirchenleitung folgend, legt der Ausschuss Christen und Juden hiermit nun sozusagen einen „zweiten Band“ vor.

In dem Anliegen, Texte der Passionszeit explizit auf dem christlich-jüdischen Hintergrund zur Sprache zu bringen, haben sich besonders die Autorinnen und Autoren sehr engagiert, die jeweils am Ende der Kapitel genannt sind. Ihnen, die zum Teil auch kurzfristig für diese Aufgabe zu gewinnen waren, gilt unser besonderer Dank. Zusätzlich zu den jeweiligen beruflichen Verpflichtungen konnten die einzelnen Beiträge noch termingerecht verfasst werden, sodass diese Textsammlung mit ihren vielfältigen Impulsen rechtzeitig vor der Passionszeit 2012 erscheinen kann.

Ein weiterer Dank gilt dem Medienverband, der in Zusammenarbeit mit der Abteilung III des Landeskirchenamtes das Layout und die Drucklegung der Arbeitshilfe umgesetzt hat.

Wir hoffen auf einen gesegneten Gebrauch der Arbeitshilfe in den Gemeinden und verbleiben mit besten Wünschen für die Passions- und Osterzeit,

Ihre

Oberkirchenrätin Barbara Rudolph
Leiterin der Abteilung III Ökumene

Pfarrer Peter Andersen
Vorsitz im Ausschuss Christen und Juden

Dr. Volker Haarmann
Landespfarrer für christlich-jüdischen Dialog

Düsseldorf, im November 2011

INHALT

Geleitwort 1

Vorwort 2

Einleitung 4

1. Wie schmeckt Freiheit?
   (Mk 14,1–25 und Ex 12) 9

2. Sollen wir glauben, dass Jesus sich für uns geopfert hat?
   (Mk 14,26–52 und Gen 22) 13

3. Was bedeutet Stellvertretung im Leid durch den Unschuldigen?
   (Mk 14,53–15,5 und Jes 52 f.) 24

4. Wer schafft Versöhnung, wenn die Welt ihre Urteile fällt?
   (Mk 15,6–20 und Lev 16) 30

5. Was hilft die Klage? Klage als Protest gegen das Leid
   (Mk 15,20 ff. und Psalm 22) 36

6. Was heißt „Auferweckung von den Toten“?
   Vom erhofften Leben zur Hoffnung auf neues Leben
   (Ostersonntag; Mk 16 und Lev 15,8) 43

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 52

EINLEITUNG

Die jüdische Bibel als „Wahrheitsraum“ des Neuen Testaments wahrnehmen

Die von der EKiR 2010 vorgelegte Orientierungshilfe „Aus Leidenschaft für uns“ hat die Diskussion zur Kreuzestheologie für die Gemeinden neu gebündelt. In der vorliegenden Arbeitshilfe soll, wie ihr Titel sagt, die Kreuzestheologie nun von „der Schrift“ her befragt werden: Ausgehend von der jüdischen Bibel, unserem Alten Testament, werden Kreuz und Auferstehung in den Blick genommen.

Für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften war „die Schrift“ der entscheidende „Wahrheitsraum“ (Crüsemann), in den sie ihre Verkündigung gestellt haben. Das heißt aber: Weil die jüdische Bibel „die Schrift“ des Neuen Testaments ist, beschreibt auch für uns „die Schrift“ die angemessene Perspektive auf das Evangelium.

Arbeitshilfe für Passionsandachten

Dem Kirchenjahr 2011/2012 folgend, ist die durchlaufende Lesung der Passionsgeschichte aus dem Markusevangelium der rote Faden für die einzelnen Andachten. Die Arbeitshilfe ist vielfältig einsetzbar: Sowohl Gemeinden, die in jeder Woche der Passionszeit Passionsandachten halten (siehe dazu EG 833 und 834), als auch Gemeinden, die ihre Passionsandachten an den Tagen der Karwoche halten (siehe dazu den Vorschlag im Liturgischen Kalender 2011/12 der EKiR), werden passende Anregungen finden. Selbstverständlich können die Andachten beispielsweise auch so angeordnet werden, dass der Abendmahlstext, wie vom Liturgischen Kalender vorgeschlagen, am Gründonnerstag gelesen wird (die Andachten 2–4 rücken entsprechend einen Tag vor).

Die Arbeitshilfe liefert dabei bewusst keine fertigen Passionsandachten, sondern Anregungen für die Erarbeitung solcher Andachten sowie einzelne Bausteine und Materialien für die Verwendung in solchen Andachten. Gut vorstellbar wäre aus unserer Sicht, dass sich ein Bibel- bzw. ein Gesprächskreis der Gemeinde (oder wechselnde Kreise) mit den Abschnitten befasst und als Trägerkreis der Andachten fungiert. Hier könnten die informierenden und reflektierenden Texte in die Gestaltung einer Passionsandacht einfließen.

Die Passionserzählung bei Markus und ihr Kontext

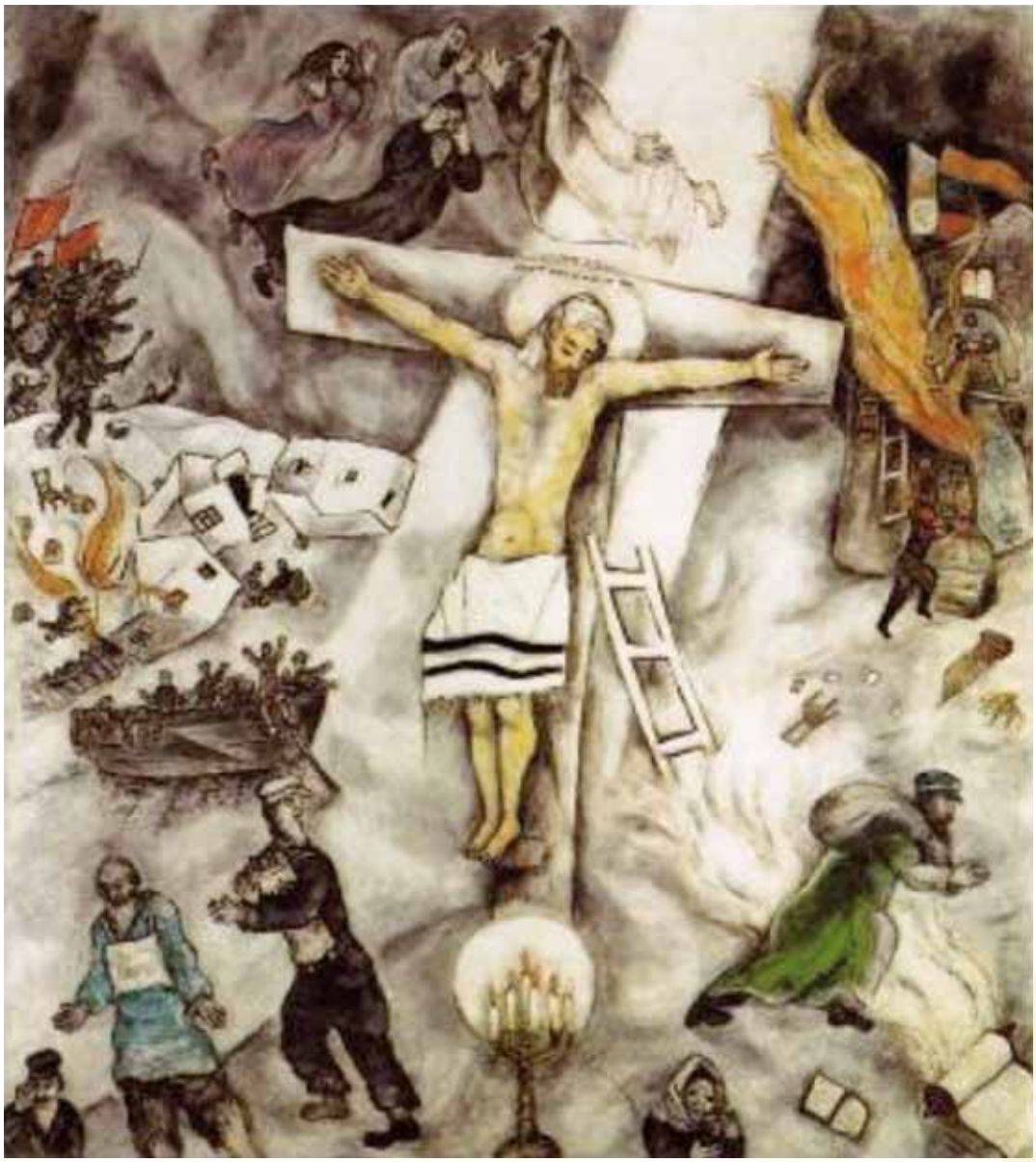
„Es waren noch zwei Tage bis zum Passafest und den Tagen der Ungesäuerten Brote. Und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn mit List ergreifen und töten könnten. Denn sie sprachen: Ja nicht bei dem Fest, damit es nicht einen Aufruhr im Volk gebe.“ (Mk 14,1 f.). Vom ersten Satz an ist die Passionserzählung im Markusevangelium in den jüdischen Kalender eingezeichnet. Am ersten Tag der Ungesäuerten Brote hält Jesus dann das Abendmahl (Mk 14,12 ff.), am Abend vor dem Sabbat wird der Gekreuzigte zu Grabe getragen (Mk 15,42 ff.) und am Tag nach dem Sabbat verkündet der Engel von seiner Auferstehung (Mk 16,1 ff.). Die Passion Jesu, so sagt das Markusevangelium nicht nur mit diesen zeitlichen Einordnungen, steht im Judentum in einem ganz konkreten Kontext: dem Kontext der jüdischen Feiertage Passa und Sabbat beispielsweise. Dies deckt sich mit der zentralen Rolle, die den Psalmen in der Passionsgeschichte bei Markus zukommt: Die Bibel Israels, so wird auch hier deutlich, ist der „maßgebliche Sprach- und Auslegungshorizont“ für das Passionsgeschehen bei Markus. In diesem Kontext, „im Horizont der religiösen Erfahrung Israels“, will der Evangelist die Passion verstanden wissen (Janowski, Reflexionen, 158, 171).

Hier setzt diese Arbeitshilfe für Passionsandachten zum Kirchenjahr 2011–2012 an: Wir wollen den jüdischen Kontext der Markuspassion beleuchten. Dazu wurden Texte der Hebräischen Bibel mit den einzelnen Abschnitten des Markusevangeliums sozusagen ins Gespräch gebracht. Dabei ging es uns nicht in erster Linie um diejenigen Texte, die im Markusevangelium ausdrücklich und somit unmittelbar auf den Kontext der jüdischen Bibel verweisen. Es wurden hier vielmehr solche alttestamentlichen Texte ausgewählt und besprochen, die die grundsätzliche, den ganzen Verstehenszusammenhang betreffende Verwiesenheit der Passionserzählung auf den Kontext der Hebräischen Bibel beleuchten.

Meditative Annäherung: Chagalls Weiße Kreuzigung

Eine Inschrift markierte das Kreuz: „König der Juden“ (Mk 15,26). Die Römer lesen die Inschrift auf Latein. Dann steht dort „INRI“, Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum. Jesus von Nazareth, König der Juden. Aus dem Mund der römischen Soldaten wird der Satz zum Spott. Die Soldaten verhöhnen den Gekreuzigten und mit ihm das jüdische Volk und seine Hoffnungsgeschichte. Sollen die Juden doch sehen, was aus ihrem König geworden ist. Die eisernen Nägel haben alle Hoheitsansprüche zunichte gemacht. Ein König müsste wohl anders aussehen! In den Augen der Soldaten gibt das Zeugnis der lateinischen Inschrift den Gekreuzigten dem Hohn preis.

Auf Marc Chagalls Gemälde „Die Weiße Kreuzigung“ kann man erkennen, dass die lateinische Schrift, die Buchstaben INRI, in gotischer Fraktur und blutroter Farbe gesetzt sind. Chagall, der das Bild nur zwei Wochen nach der Reichspogromnacht 1938 gemalt hat, wählt den Schrifttyp, der damals an jedem Kiosk in Deutschland beim „Völkischen Beobachter“ zu sehen war, dem „Kampfblatt der Nationalsozialistischen Bewegung Großdeutschlands“ (Goldmann 5). Chagall verbindet die antisemitische Hetze mit der zum Spott ans Kreuz gebrachten Inschrift. Hier wie dort, sagt Chagall, wird Spott getrieben mit dem Gekreuzigten. Wir sehen auf dem Gemälde die unzähligen Opfer des jüdischen Volkes, in deren Mitte der Gekreuzigte steht.



Unter der lateinischen gibt es auf Chagalls Bild aber noch eine zweite Inschrift. Eine Inschrift, die eine andere Sprache spricht. Auch hier heißt es: Jesus von Nazareth, König der Juden. Aber in aramäischer Sprache hat diese Inschrift einen ganz anderen Klang. Nicht der Spott der Täter, sondern die Hoffnung der Opfer kommt hier zum Ausdruck. Denn was für die einen Anlass zum Spott gibt, bleibt für die anderen Grund zur Hoffnung: Die Herrschenden werden nicht ewig über ihre Opfer triumphieren! Mitten unter den anderen jüdischen Opfern steht der Gekreuzigte. Hier, auf ihrer Seite, ist sein Ort.

Dabei macht Chagall deutlich, dass Jesu Kreuzigung „nicht nur von der alttestamentlichen Leidensgeschichte Gottes, sondern auch von dem Leiden des erwählten Volkes her verstanden werden muß. Nur in dieser Klammer, für die Marc Chagalls Bild vom gekreuzigten Juden als Symbol stehen kann, bleibt das Geheimnis des Kreuzes davor bewahrt, ein Raub allgemein-religiöser Opfertheorien oder das Siegeszeichen einer ecclesia triumphans zu werden." (Kraus 15)

Vielleicht hat Chagall deshalb dem Kreuz den Hochbalken genommen, sodass die INRI-Schrift seltsam in der Luft hängt. Er verarbeitet hier eine alte jüdische Symbolsprache, derzufolge die Christen das Kreuz am Hochbalken gepackt und ein Schwert daraus gemacht haben. So sind sie als Kreuzritter durch die Welt gezogen. – Das Kreuz auf dem Bild von Chagall ist anders: Mit der T-Form kann es nicht wieder als Mordinstrument missbraucht werden. (Goldmann 5)

Das Vorgehen: Antworten befragen

Die von der EKiR 2010 zur Kreuzestheologie vorgelegte Orientierungshilfe „Aus Leidenschaft für uns" sucht angesichts der aktuellen Diskussion um die Deutungen vom Kreuz „Antworten, die Bedeutung erschließen." Die vorliegende Arbeitshilfe baut auf den Ergebnissen von „Aus Leidenschaft für uns" auf. Aus dem Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs heraus sollen auf dieser Grundlage allerdings erneut konstruktive Fragen zur Kreuzestheologie in die Diskussion eingebracht werden. In der Theologie kommt es schließlich, wie Ebach angemerkt hat, nicht nur darauf an, Fragen zu beantworten, sondern ebenso darauf, Antworten zu befragen.

Wie kommen wir dabei an angemessene Fragen? „Du aber bleibe bei dem, was du gelernt hast und was dir anvertraut ist; du weißt ja, […] dass du von Kind auf die Heilige Schrift kennst, die dich unterweisen kann …", heißt es in 2 Tim 3,14 f. Auch der Auferstandene selbst legt sich dementsprechend an „Tora, Propheten und Schriften" (vgl. Lk 24,27) aus. – Für uns, so die These, sind daher die neutestamentlichen Erzählungen von Kreuz und Auferweckung nicht angemessen ohne die alttestamentlichen Texte zu verstehen. Es soll im vorliegenden Heft entsprechend darum gehen, die Passionsgeschichte bei Markus von zentralen Texten der jüdischen Bibel her zu befragen und zu interpretieren.

Dabei sind in besonderer Weise auch die jüdischen Auslegungstraditionen zu den Heiligen Schriften Israels, unserem Alten Testament, zu berücksichtigen. Sie stellen für unsere christliche Auslegung nämlich eine „nicht nur legitime, sondern sogar notwendige Perspektive" dar: „Nur so ist es möglich, den eigenen Sinn der Texte der Heiligen Schriften Israels zu erkennen; anderenfalls bestünde die Gefahr, daß die christliche Auslegung in den Texten des Alten Testaments immer nur sich selbst wiederentdecken würde." (Leuenberger Kirchengemeinschaft, Kirche und Israel 57). Das heißt für unseren Zusammenhang konkret: Nur der Blick in die Hebräische Bibel und ihre jüdische Auslegung kann uns davor bewahren, alt- und neutestamentliche Leidenstexte unversehens im Duktus von traditionellen, möglicherweise aber biblisch nicht begründeten Kategorien zu interpretieren. Die Texte der Hebräischen Bibel prägen für uns die angemessene Perspektive auf die Passionsgeschichte bei Markus.

Der unerschöpfliche Reichtum

Die Auslegung der Passionsgeschichte von den Heiligen Schriften Israels her führt dabei in einen innerbiblischen Dialog, der nicht nur hermeneutisch notwendig, sondern auch homiletisch vielversprechend ist: Dabei erinnert uns die jüdische Auslegungstradition daran, dass jede Bibelstelle mehrere Bedeutungen hat (vgl. bSanh 34a) und dass sich „jedes Wort, das aus dem Mund des Heiligen, gepriesen sei Er, hervorging, in siebzig Zungen zerteilt" (bSchab 88b). Wahrheit entsteht oft erst im Diskurs verschiedener Deutungen. Die gilt, so meinen wir, auch in der Kreuzestheologie. Kernfragen sind, wie in der rabbinischen Tradition, immer aus unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten. Unterschiedliche Bibelstellen sind miteinander ins Gespräch zu bringen. Aus gegebenen Antworten ergeben sich dabei oft wieder neue Fragen. Aufgabe und Ziel des Theologisierens bleibt demnach das „Durchhalten des Weiterfragens" (Ebach 1), das sich nicht mit einmal gegebenen Antworten zufriedengibt. Werden hier für die Passionsandachten insbesondere auch Fragen aus der jüdischen Tradition aufgegriffen, so geschieht dies

deshalb und insofern, als hierin eine Entlastung für uns liegt, nicht alle Fragen selber und neu finden zu müssen.

Das Anliegen: Kreuzestheologie im Licht der Hebräischen Bibel und ihrer jüdischen Auslegungstraditionen deuten

In wessen Namen und um wessentwillen geschieht die Passion Jesu? Das ist vielleicht die Kernfrage, auf die jede Kreuzestheologie antworten muss. Welches Licht wirft die Passionserzählung im Markusevangelium auf Gott? Reden wir vom Kreuz, so geht es letztlich immer auch um die Fragen: Wer ist Gott? Wie ist Gott? Kreuzestheologie ist daher ein wesentlicher Bestandteil der Gotteslehre, d.h. der Art und Weise, wie wir von Gott reden. „Nicht von ungefähr heißt sie Kreuzestheologie und nicht Kreuzeschristologie, obwohl sie ein Datum der Christusgeschichte reflektiert." (Stuhlmann 79)

Letzten Endes befinden wir uns mit der Kreuzestheologie und der darin gestellten Frage nach Gott deshalb immer auch im Ringen um das Rätsel der Theodizee. Solch ein Ringen prägte das Nachdenken über Gott im Judentum zu verschiedenen Zeiten in besonderer Weise: „Nach der Tempelzerstörung, nach der Vertreibung aus Spanien und nach Auschwitz. Vielleicht geschah es ebenso nach dem Untergang zu Golgota", vermutet der jüdische Bibelwissenschaftler Lapide (Lapide 103). Mit dem Judentum bleiben auch wir dabei in unserem Ringen mit der Theodizee zwischen der Scylla einer Allmachtsbehauptung und der Charybdis einer Ohnmachtsbefürchtung für unseren Gott. Diese Grenzen markieren das Spannungsfeld angemessener Rede von Gott auch in unserer Auslegung der Markuspassion.

Aus jüdischer Sicht ergeben sich angesichts solcher Grenzen angemessenen Redens von Gott Anfragen an die traditionelle christliche Kreuzestheologie. Fünf solcher Fragen, die jeweils neue Deutungshorizonte in den Blick rücken, soll im Gespräch mit fünf Abschnitten der Passionserzählung bei Markus nachgegangen werden. Ein sechster Schritt bezieht das Osterevangelium mit ein, in dessen Licht die Passion steht:

1. **Mk 14,1–25** (Salbung in Betanien, Abendmahl) von Ex 12,29 ff. her befragen: Wie schmeckt Freiheit?
2. **Mk 14,26–52** (Gethsemane; Gefangennahme) von Gen 22 her befragen: Sollen wir glauben, dass Jesus sich für uns geopfert hat?
3. **Mk 14,53–15,5** (Jesus vor dem Hohen Rat und vor Pilatus) von Jes 52 f. her befragen: Was bedeutet Stellvertretung im Leid durch den Unschuldigen?
4. **Mk 15,6–20** (Jesu Verurteilung und Verspottung) von Lev 16 her befragen: Wer schafft Versöhnung, wenn die Welt ihre Urteile fällt?
5. **Mk 15,20 ff.** (Jesu Kreuzigung, Tod und Grablegung) von Ps 22 her befragen: Was hilft die Klage? Klage als Protest gegen das Leid.
6. **Mk 16** (Jesu Auferstehung) von Lev 18,5 her befragen: Was heißt „Auferweckung von den Toten"? Vom erhofften Leben zur Hoffnung auf neues Leben.

Deutet man die neutestamentliche Passionsgeschichte in der Perspektive der Hebräischen Bibel, so erschließen sich Sichtweisen neu. Das Kreuz Jesu interpretiert sich im Kontext der Leidensgeschichte Gottes mit seinem Volk und mit seiner Schöpfung. Nicht zuletzt, weil gerade das Kreuz in christlicher Tradition und Auslegung immer wieder zum Schwert gemacht und nicht nur bei den Kreuzrittern gegen die Juden gerichtet wurde, ist dies ein umso wichtigerer Lernweg, auf den wir uns jetzt in der Passionszeit aufmachen wollen.

Die Gliederung der einzelnen Kapitel

Methodisch betrachtet, soll der Ausgangspunkt folgender Kapitel jeweils die genaue Wahrnehmung eines alttestamentlichen Textes sowie seiner jüdischen Auslegungstradition sein. Von hier aus sind die Fragen zu gewinnen, die an die markinische Passionsgeschichte und an eine Theologie des Kreuzes zu stellen sind.

1. Von der Schrift (Altes Testament) zur Passionsgeschichte: Beobachtungen zur Verbindung zwischen dem jeweiligen AT-Text und dem Abschnitt der Passionsgeschichte; Beobachtungen und Deutungen zur jeweiligen AT-Perikope.
2. Impulse aus der jüdischen Auslegungstradition: Denkfiguren, Geschichten, Anfragen aus jüdischer Tradition und Gegenwart – durchaus in der Mehrzahl.
3. Heutige Kontexte und Antwortversuche im Gespräch mit dem Judentum: Fragen und Anstöße zur Passion, die in Gemeinden heute gestellt werden (auf die hin Passion und Kreuz auszulegen sind); Versuche, aus den Impulsen der jüdischen Auslegung „Honig zu saugen".
4. Pointen im Blick auf das Markusevangelium: Wie ändert die Wahrnehmung des alttestamentlichen Texts und seiner jüdischen Auslegungsgeschichte unser Verständnis der Markuspassion?

5. Hilfen zur Veranschaulichung und Nachvollziehbarkeit: Bilder, Musik(stücke), Geschichten, die beispielsweise für den Einsatz im Gemeindekreis geeignet sind.

6. Gebrauchstexte: Gebetsformulierungen, Ablauf und Bestandteile einer möglichen Passionsandacht.

Grundlegende Literatur

- Leora Batnitzky: On the Suffering of God's Chosen. Christian Views in Jewish Terms, in: Tikva Frymer-Kensky u. a. (Hg.): Christianity in Jewish Terms, Boulder 2000, 203–220.
- Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.
- Jürgen Ebach: Theodizee. Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks" (1 Mose 22), in: J. Ebach (Hg.): Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25.
- David Flusser: Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie, in: Freiburger Rundbrief 25 (1973), 187–194.
- Christoph Goldmann: Marc Chagall. Weiße Kreuzigung (1938). Die Kreuzigung Jesu als jüdisches Martyrium in der aktuellen politischen Situation, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis von Ru und Ku 95, Heft 1 (2001), 1–7.
- Klaus Haacker: Sündenbock Paulus (und das Judentum), in: Kirche und Israel 26,1 (2011), 47–54.
- Bernd Janowski: „Verstehst du auch, was du liest?" Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: F.-L. Hossfeld (Hg.): Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, Freiburg 2001, 150–191.
- Ders.: Die jüdischen Psalmen in der christlichen Passionsgeschichte. Eine rezeptionsgeschichtliche Skizze, in: C. Hardmeier (Hg.): Freiheit und Recht. FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 397–413.
- Ders.: Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: V. Hampel & R. Weth (Hg.): Für uns gestorben. Sühne, Opfer, Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010, 55–72.
- Hans-Joachim Kraus: Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition, in: E. Brocke/J. Seim (Hg.): Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 1–23.
- Pinchas Lapide: Das Leiden und Sterben Jesu von Nazaret. Versuch einer jüdischen Sinngebung, in: H. H. Henrix, M. Stöhr (Hg.): Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 94–106.
- Nikolaus Schneider: Was bedeutet der Kreuzestod Jesu? in: Theologische Beiträge 41,5 (2010), 348–353.
- Wolfgang Schrage: „...den Juden ein Skandalon?" Der Anstoß des Kreuzes nach 1 Kor 1,23 in: E. Brocke/J. Seim (Hg.): Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 59–76.
- Rainer Stuhlmann: „Kreuzestheologie" in der jüdischen Bibel, in: K. Wengst u. a. (Hg.): Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS W. Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 79–91.

Volker Haarmann

1. WIE SCHMECKT FREIHEIT?
(MK 14,1–25 UND EX 12)

1.1 VON DER PASSION ZUM EXODUS

„Es waren noch zwei Tage bis zum Passafest und den Tagen der Ungesäuerten Brote." Mit diesen Worten beginnt der Passionsbericht im Markusevangelium (Mk 14,1). Diese knappe zeitliche Einordnung des Geschehens bringt ein grundlegendes Deutungsmuster für die gesamte Passion ins Spiel: Jesu Tod und Auferweckung sind eingezeichnet in die biblische Exodustradition. Die Befreiungsgeschichte Israels bildet somit einen Interpretationsrahmen für die Passionsgeschichte. Insbesondere die Abendmahlsüberlieferung (Mk 14,12–25) lässt sich ohne diesen Kontext nicht verstehen.

Trotz vielfacher Versuche, das Abendmahl von der Exodus- und Passamahltradition zu trennen, ist dieser Deutungsrahmen im Markusevangelium (wie auch in den anderen Evangelien) evident. Dabei gilt es aber auch, die Differenz zwischen christlicher Abendmahlstradition und jüdischer Passatradition im Blick zu behalten (siehe Infotext: Christlicher Seder?).

Zu Beginn der Passionsandachten soll daher der innerbiblische Bezug zwischen Passafest und Passionserzählung, der im Markusevangelium eröffnet wird, in den Blick genommen werden. Damit soll auch deutlich werden, dass dieser Interpretationsrahmen, über die Abendmahlstradition hinaus, die gesamte Passions- und Ostererzählung bei Markus prägt. Befreiung von Sünde und Tod, Befreiung zu Leben in Fülle – das ist die Perspektive, die sich von der Exodustradition her eröffnet.

1.2 VON DER EXODUS- ZUR PASSIONSGESCHICHTE

Das Exodusgeschehen ist ein zentrales Element der Geschichte des Volkes Israels und der biblischen Tradition. Immer wieder wird auf den Exodus Bezug genommen (z. B. 1 Sam 10,18; Ps 81,11; Jer 11,4 u. ö.). Die biblische Erzählung von der Herausführung aus Ägypten (Ex 1–15) findet einen ersten Höhepunkt in Ex 12, dem Bericht vom Passa mit der letzten Plage (Tötung der Erstgeburt).

In der biblischen Erzählung kommen dabei zwei Traditionsstränge zusammen: Zum einen die Passatradition, die wahrscheinlich auf ein nomadisches Fest zurückgeht, zum anderen das Mazzotfest, dessen bäuerlicher Hintergrund ein Fest der Frühernte ist.

Beide Traditionen verschmelzen mit dem entscheidenden Geschichtsdatum, der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, und werden im kanonischen Text von daher interpretiert. So wird das Passa durch die Verbindung mit dem Blutzeichen zum Symbol der Freiheit und die Mazzot, das in Eile gebackene Brot, zum Zeichen des Aufbruchs.

Dieser neue Interpretationsrahmen für die früheren Traditionsschichten wird in der Passionsgeschichte des Markusevangeliums aufgegriffen und weitergeführt.

CHRISTLICHER SEDER?

In vielen christlichen Gemeinden hat sich die Tradition herausgebildet, am Gründonnerstag das Abendmahl in Form eines Seders zu feiern. Damit wird oft die Erwartung verknüpft, auf diese Weise dem letzten Abendmahl Jesu besonders nahezukommen. Diese Tradition ist aus historischer und theologischer Perspektive kritisch zu befragen.

Historisch lässt sich eindeutig nachweisen, dass die Feier des Sederabends in seiner heutigen Form nicht der Passamahlfeier entspricht, die Jesus mit seinen Jüngern feierte. Die heutige Form des Seders hat sich nach Zerstörung des Tempels entwickelt (z. B. Wegfall der Schlachtung des Passalamms; vgl. Haarmann 106 ff.) und ist über mehrere Jahrhunderte gewachsen. Es gibt sogar Indizien, dass einzelne Elemente in bewusster Abgrenzung zum Christentum entstanden (z. B. der Becher für Elia, vgl. Hilton 45 ff.).

Theologisch ist das Feiern eines christlichen Seders fragwürdig, weil die theologischen Unterschiede zwischen Christentum und Judentum eingeebnet werden und die Gefahr besteht, dass das Judentum zwar in bester Absicht, aber doch faktisch vereinnahmt wird.

1.3 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

Pessach Mizraim – Pessach Dorot

In der jüdischen Auslegungstradition wird deutlich unterschieden zwischen dem ersten Pessach (pessach mizraim – Pessach Ägyptens), von dem in Ex 12 berichtet wird und das vor dem Auszug aus Ägypten stattfand, und dem Pessach der Generationen (pessach dorot), mit dem die Generationen nach dem Auszug bis heute die große Befreiungsgeschichte feiern und nachvollziehen.

Das erste Pessach findet in Ägypten, dem Land der Sklaverei, in Unfreiheit statt. Es ist kein Gedächtnismahl, sondern hat Verheißungscharakter. Es gibt einen Vorgeschmack auf die bevorstehende Befreiung. Und dieser Vorgeschmack ist durchaus zwiespältig. Auf der einen Seite steht die sorgsame Vorbereitung des Mahles (Auswahl des Tieres; Bestimmung, wer mit wem isst). Auf der anderen Seite ist das erste Pessach geprägt durch das Pessach Gottes, also das Vorübergehen Gottes (V 13) und durch die zehnte Plage mit der Tötung der Erstgeborenen Ägyptens. Kein Freudenmahl wird gefeiert, vielmehr steht das erste Pessach ganz unter dem Vorzeichen der verheißenen Freiheit und der drohenden Vernichtung.

Auch im späteren Pessachfest, bei dem das lebendige Erinnern der Befreiung im Vordergrund steht, klingt die Zwiespältigkeit mit an. So wird z. B. im mittelalterlichen Dajenu-Lied in der ersten Strophe gesungen: „Hätte Gott uns aus Ägypten herausgeführt, ohne das Urteil über Ägypten zu vollstrecken, wäre dies bereits genug für uns gewesen."

Mazzot – Brote der Knechtschaft und der Freiheit

Bezeichnender Weise sind die Mazzot, die ungesäuerten Brote, Zeichen der Knechtschaft und Zeichen der Freiheit. „Das erste Brot in der Freiheit ist dasselbe wie das letzte in der Knechtschaft, aber unter der Pessach-Verheißung gegessene." (Jacob 362)

Beim ersten Pessach, der letzten Mahlzeit in Knechtschaft, wird ausdrücklich erwähnt, dass Mazzot gegessen werden sollen (V 8). Sie symbolisieren mit den Bitterkräutern die Härte und Kargheit der Knechtschaft in Ägypten. „Die Mazza ist das Brot der Armut und der Sklaverei. Schon während ihres Aufenthaltes in Ägypten war den Israeliten keine Zeit vergönnt, um ihre Teigwaren aufgehen zu lassen. In Jahrhunderten der Unterdrückung mussten sie ihr spärliches Brot essen." (Aschkenasy 46) Doch das Brot der Armut und der Knechtschaft wird zum Brot der Freiheit. Der Teig für das erste Brot in der Freiheit wurde noch in Ägypten geknetet. Die Israeliten haben es herausgeführt – analog zu ihrer Herausführung aus Ägypten durch Gott. „Sie [die Israeliten] haben den Teig ‚herausgeführt', wie sie selber herausgeführt worden sind. Sie betrachten sich bei dieser Mahlzeit gleichsam als Gottes Gäste. In diesem Sinne haben sie ihn [den Teig] bereits in Ägypten aufgeladen und sorgsam mitgeführt. (...) Nun wird man finden, daß ‚nsa' nicht nur das Aufnehmen und Tragen einer Last bloß als solcher bezeichnet, sondern auf ihre Bedeutsamkeit hinweist, sie ist etwas Angelegentliches, ein wertvolles Gut, das man ‚hochhält'." (Jacob 364).

Deutlich wird: Der Geschmack der Freiheit lässt sich nicht von der Erfahrung der Knechtschaft trennen. Er bliebe und bleibt schal, wenn er abgekoppelt wird von der Wirklichkeit durch Unterdrückung und Bedrängnis. Freiheit ist und bleibt relativ zu diesen Erfahrungen. Die, die das Brot der Freiheit essen, wissen sich verbunden mit denen, die am Kanten der Knechtschaft nagen. Darauf wird biblisch immer wieder verwiesen, indem an die eigene Knechtschaft in Ägypten erinnert wird (vgl. z. B. Lev 19,34; Dtn 5,15).

PASSALAMM – EIN OPFER?

Ist das Passalamm ein Opfer? Aus christlicher Perspektive wird die Antwort schnell „Ja" lauten. Denn in der Tradition wird Jesu Tod als Sühnopfer verstanden – auch und gerade in Verbindung mit der Passionserzählung des Johannesevangeliums, in der sein Tod auf den Rüsttag fällt, an dem die Passalämmer geschlachtet werden, wobei ausdrücklich auf Ex 12,46 Bezug genommen wird (Joh 19,36).

Die jüdische Tradition ist da zurückhaltender. Benno Jacob macht darauf aufmerksam, dass das erste Passalamm im kultischen Sinn kein Opfer ist, da es nicht der „sinaitischen Opfertora" (Jacob 335) folgt. Weder Priester noch Altar werden erwähnt. Auch später ist das Passalamm ein „Opfer" sui generis, da es nicht von den Priestern dargebracht wird – auch wenn es im zentralen Heiligtum geschlachtet wird. Insbesondere hat es keinerlei sühnenden Charakter.

1.4 GEGENWÄRTIGE KONTEXTE UND FRAGEN – WIE SCHMECKT FREIHEIT?

Der Geschmack der Freiheit, wie er uns in der biblischen Erzählung vom Exodus begegnet, hat es in Zeiten des Fastfoods schwer. Auf den ersten Blick mögen Mazzot als Fastfood erscheinen, sind sie doch in Eile gebacken und für den Verzehr auf dem Weg gedacht. Doch der Geschmack der Freiheit – wie die Freiheit selbst – lässt sich nicht schnell konsumieren. Vielmehr: Zum Geschmack der Freiheit gehört die Erfahrung von Bedrückung und Unfreiheit. Sie sind der Beigeschmack der Freiheit.

Die jüdische Tradition nimmt das in der Feier des Passamahles auf: Mazzot und Bitterkräuter lassen jede Generation von Neuem die Bitterkeit der Unfreiheit schmecken. Dazu wird die eigene Freiheit immer wieder zurückgebunden an die Erfahrungen von Bedrückung.

Auch in der christlichen Tradition ist der Geschmack der Freiheit nicht frei von Bitterkeit. Die Freiheit der Kinder Gottes gibt es nicht als billige Gnade, sondern ist vielmehr teuer erkauft durch den Tod Jesu. Wo diese Bitterkeit aufgegeben wird, bleibt der Geschmack der Freiheit fad. Im Blick auf die Feier des Abendmahls – insbesondere in der Passionszeit – gilt es, diese Spannung auszuhalten, damit sie nicht zum Konsum von Fastfood verkommt, sondern den bittersüßen Geschmack der Freiheit erfahrbar macht.

1.5 POINTEN IM BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

Der Geschmack der Freiheit wird am Beginn der Passionserzählung des Markus in zweifacher Weise spürbar.

Zum einen lässt sich die Salbungsgeschichte (Mk 14,3–9) als eine Geschichte lesen, in der sich der Geruch der Freiheit ausbreitet. Die unbekannte Jüngerin ist so frei, Jesus zu salben – gegen den Widerstand seiner Getreuen. Die Freiheit, in Liebe Jesus etwas Gutes zu tun, vermischt sich mit dem bitteren Geschmack seines Todes, der mit der Salbung antizipiert wird.

Auch in der Abendmahlsszene (Mk 14,12–25) andererseits zeigt sich der bittersüße Geschmack der Freiheit. Die Tatsache, dass der Verräter mit am Tisch sitzt und Brot und Kelch teilt, zeigt die große Freiheit, in der Jesus das Mahl hält.

1.6 VERANSCHAULICHUNGEN

Pessach Mizraim – Pessach Dorot

Das Thema der Mazzot als Brot der Freiheit nimmt eine Illustration aus der Copenhagen-Haggada von Yehuda Leib Ha-Cohen aus dem 18. Jahrhundert in besonderer Weise auf. In der Darstellung wird auch an die biblische Geschichte des Mannas angespielt, indem der Eindruck entsteht, dass die Brote vom Baum gepflückt werden.



Das Bild findet sich unter:
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/ff/Cph_hagada17b_massa.jpg?uselang=de

Die ganze Copenhagen-Haggada kann im Internet unter der folgenden Adresse betrachtet werden:
http://www.kb.dk/image_client_static/default/viewer/?viewerPagesUrl=online_master_arkiv/non-archival/Manus/JUDSAM/2011/april/MT9/&viewerPgNumber=0&viewerR2L=true#

Passa – Abendmahl

Manche Passadarstellung ist auf den ersten Blick in ihrer Ikonografie nicht von einer Abendsmahlsdarstellung zu unterscheiden. Die gezeigte Darstellung aus der mittelalterlichen Aschkenasi-Haggada zeigt eine Tischgemeinschaft. Erst der genaue Blick zeigt, dass nicht 13 Personen am Tisch sitzen und die zentralen Abendmahlselemente Brot und Kelch nicht im Zentrum stehen.



Nach dem Abendmahl

Gnädiger Gott, wir danken dir.
Du hast uns an deinem Tisch gestärkt,
du hast uns deine Gegenwart schmecken lassen.
Die Fülle, die wir erfahren haben,
hilf uns weiter zu schenken.
Die Freiheit, in die wir hineingenommen sind,
hilf uns auch anderen zu geben.
Die Hoffnung, die uns verheißen ist,
hilf uns bewahren und mehren,
dass Gerechtigkeit und Frieden Raum greifen.
Den Trost, den wir bei dir finden können,
hilf uns mitteilen.
Erfülle uns und alle Welt mit deinem Geist.
Amen.

Lieder

„Nun gehören unsere Herzen“ EG 93
„Nun lasst uns Gott dem Herren“ EG 320
„Im Lande der Knechtschaft“ EG 680

1.7 TEXTE ZUM GEBRAUCH

Kyrie-Gebet

Wir sind hier – so wie wir sind:
gefangen in Angst und Sorgen,
Gefangene unserer eigenen Ansprüche und Wünsche,
verfangen im Netz von Fehlern und Schuld.
Wir sind hier – so wie wir sind:
auf der Suche nach Freiheit und Weite,
voller Hoffnung, frei zu werden und zu sein.
In der Stille bringen wir vor Gott,
was uns gefangen hält,
woraus wir befreit sein wollen:
STILLE
Auf unserem Weg in die Freiheit der Kinder Gottes
vertrauen wir auf Gottes Hilfe
und lassen uns von Gott herausrufen
aus allen Verstrickungen zur Umkehr.

Liedruf: *„Kehret um“* EG 589

1.8 LITERATUR

- Yehuda Aschkenasy u. a. (Hg.): Tenachon. Die jüdischen Feste, Uelzen 2010.
- Roland Gradwohl: Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen. Band 2: Die alttestamentlichen Predigttexte des 5. und 6. Jahrgangs, Stuttgart 2002.
- Michael Haarmann: „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Michael Hilton: „Wie es sich christelt, so jüdelt es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000.
- Benno Jacob: Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- Die Pessach-Haggada. Mit Illustrationen mittelalterlicher Handschriften aus dem Britischen Museum, hrsg. und kommentiert von Michael Shire, München 1998.

Rahel Schaller

2. SOLLEN WIR GLAUBEN, DASS JESUS SICH FÜR UNS GEOPFERT HAT?

(MK 14,1–25 UND GEN 22)

2.1 HINFÜHRUNG: DIE GEFANGENNAHME JESU IM KONTEXT MIT DER BINDUNG ISAAKS

Für die Andacht am Dienstag der Passionswoche ist als Lesung die Szene von Jesu Gefangennahme in Gethsemane vorgesehen (Mk 14,32–52). Sie markiert den Übergang von Jesu letzter Aktion im Mahlbericht zu seiner mit der Gefangennahme beginnenden Passion. Hier verdichten sich die Fragen nach dem Leiden Jesu (Hat Jesus seinem Leiden zugestimmt?), nach einem möglichen „Sinn" des Leidens und die Frage nach Gott selbst (Braucht Gott Opfer?).

Seit den Zeiten der Kirchenväter hat die christliche Theologie das Leiden Jesu auch mit der Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22,1–19) gedeutet, zumeist im Schema der Isaak-Christus-Typologie, und zwar im Sinne der Überbietung oder gar der Antithese. So hören wir in einer Osterpredigt des Melito von Sardes: „Denn wie ein Widder wurde er gebunden – so sagt man von unserem Herrn Jesus Christus …; und er trug das Holz auf seinen Schultern, zur Schlachtung abgeführt wie Isaak von seinem Vater. Christus aber litt, Isaak dagegen litt nicht; denn er war ein Typus des künftigen Leidens Christi. … Standhaft trug er den Typus des Herrn … Für Isaak, den Gerechten, erschien ein Widder zur Schlachtung, damit Isaak von den Fesseln gelöst werde. Jener wurde geschlachtet und kaufte Isaak los. So hat auch der Herr, indem er geschlachtet wurde, uns errettet, und indem er gebunden war, uns gelöst, und indem er geopfert ward, uns losgekauft" (Melito, Fragmente der Osterpredigt, zit. bei Krupp 71 f.).

In dieser Auslegungstradition zeigt sich, wie die Überlieferung von der „Opferung Isaaks" für die kreuzestheologische Deutung passend gemacht worden ist. Bereits im Neuen Testament wird mehrfach eine enge Beziehung zwischen der Geschichte von der Bindung Isaaks und der Kreuzigung Jesu hergestellt: Wenn Paulus betont, dass Gott „seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben" (Röm 8,32), dann ist darin die Erinnerung an das Handeln Abrahams, das große biblische Beispiel des Glaubens (Röm 4,3; vgl. 3,28), unüberhörbar. Im Kreuz kommt der Segen Abrahams (Gen 12,3) zu den Völkern.

Auf dieser Linie deutet dann der Hebräerbrief Tod und Auferweckung Jesu nach dem Modell der Opferung Isaaks: „Durch Glauben hat Abraham, als er versucht wurde, den Isaak geopfert, und der, welcher die Verheißungen empfangen hatte, brachte den Eingeborenen dar, über welchen gesagt worden war: ‚In Isaak soll dein Same genannt werden'; indem er urteilte, daß Gott auch aus den Toten zu erwecken vermöge, von woher er ihn auch im Gleichnis empfing" (Hebr 11,17–19).

Auch in der Gethsemane-Szene scheint als Modell die Erzählung von der Bindung/Opferung Isaaks hindurch.

2.2 VON DER BINDUNG/OPFERUNG ISAAKS NACH GETHSEMANE

Eine ganze Reihe assoziativer Bezüge lassen die Gethsemane-Szene als eine variierende Wiederholung der Erzählung von der Bindung Isaaks erscheinen: Da ist die Vater-Sohn-Konstellation in beiden Geschichten; da ist Jesu Rede vom bevorstehenden Leiden als „Becher", die – vermittelt über die Abendmahlstheologie – in der kirchlichen Tradition die Erinnerung an das „Opfer" Isaaks wachrufen konnte; da ist das „Gehen" Jesu für sich alleine (Mk 14,35.39), das an den Befehl Gottes an Abraham erinnern könnte: „Geh für dich!" Da ist Jesu Einwilligung in den Willen des himmlischen Vaters: „Nicht, was ich will, sondern, was du willst" (V 36); da ist Jesu Warnung der Jünger vor der drohenden „Versuchung" (V 38), die daran erinnern könnte, dass Gottes Aufforderung an Abraham, seinen Sohn zu opfern, als „Versuchung" bzw. „Prüfung" Abrahams berichtet wird; da ist schließlich die Rede von Jesu Gefangennahme mit dem Ausdruck, dass sie „Hand an ihn legten" (V 46) – geradezu eine wörtliche Erinnerung daran, dass der Bote Gottes im Fall Isaaks Abraham daran hinderte, „Hand an ihn zu legen" (Gen 22,12). In der Gethsemane-Szene greift zwar ein Jünger zum Schwert, doch kein Gottesbote lässt sich hören, um das Geschehen aufzuhalten, in das Jesus bereits eingewilligt hat. Wie es stattdessen hätte gehen können, veranschaulicht der Jüngling, den sie ebenfalls „greifen", dem es aber gelingt, nackt zu fliehen (V 51 f.).

Der Anfang der Erzählung von der Bindung Isaaks verweist mit der Formulierung „lekh lekha" (Gen 22,2: „geh nur"; Buber: „geh vor dich hin") auf den Anfang der Abrahamgeschichte, wo sich dieselbe Redewendung

findet (Gen 12,1). Nach seinem Land, seiner Heimat, seinem Vaterhaus muss Abraham erneut verlassen, was er lieb gewonnen hat. Nach Benno Jacob sind dies beides „die schwersten Trennungen. Dort waren es die Eltern, die Vergangenheit, die er aufgeben sollte, hier die ganze Zukunft, der Sohn" (Jacob 493). Aufgrund der Isaak-Christus-Typologie kann man fragen: Soll man Jesu Einwilligung in die Gefangennahme als Ergebung interpretieren, in der er dem himmlischen Vater seine Zukunft opfert? Bringt Jesus so den Segen Abrahams unter die Völker?

Mit der Formulierung „am dritten Tage" (Gen 22,4) wird ein weiterer Auslegungshorizont eröffnet. Schon in jüdischer Tradition wird der „dritte Tag" unter Hinweis auf Hosea 6,2 – „Er macht lebendig am zweiten Tag, er wird uns am dritten Tag aufrichten" – als Hinweis auf die Totenauferstehung gedeutet (Midrasch Bereschit Rabba, 56,1). So endet die zweite Bitte des Achtzehngebets, die traditionell die „Bitte Isaaks" genannt wird, mit der Schlussformel: „Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, der du die Toten lebendig machst." Die Verweise des Neuen Testaments auf die Auferweckung Jesu „am dritten Tag" liegen auf dieser Linie jüdischer Auslegungstradition (vgl. Krupp 37).

2.3 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

Bindung, nicht Opferung

Die jüdische Bezeichnung von Gen 22 als „Bindung Isaaks" verdeutlicht, dass Isaak in der Geschichte von Abrahams schwerster Prüfung (Ps 11,5: „Gott prüft den Gerechten"; vgl. Bereschit Rabba 55,2) zwar gefährdet war, aber nicht geopfert wurde. So versteht Hermann Cohen die Bindung Isaaks als einen „wichtigen Akt in der Patriarchengeschichte", durch den „das Menschenopfer abgeschafft wurde" (Cohen 461).

Gottes Bitte an Abraham, seinen Sohn zu opfern, wird so gelesen als „Scheingebot" (H. Cohen), als „eine Belastungsprobe der Seele", die „das Gold an den Tag" bringen soll (Jacob 491). Jacob interpretiert die Bindung Isaaks unter Anspielung auf Joh 3,16 geradezu als Gegenstück zur kirchlich-christologischen Deutung: „Also hat Abraham Gott geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, auf daß alle, die ihm nachfolgen, wissen, was das höchste Gut ist, aber auch daß die Liebe zu Gott nie bis zur Opferung von Menschen gehen soll" (Jacob 500).

Aus der großen Bandbreite jüdischer Interpretationen von Gen 22 seien einige Beispiele erwähnt: Im Babylonischen Talmud wird darauf hingewiesen, dass Gottes Befehl eigentlich nur als Bitte formuliert ist: „Nimm doch …" (Rabbi Simeon bar Abba, Babylonischer Talmud Sanhedrin 89b). Handelt es sich um eine Bitte, dann leistet Abraham Gott Gehorsam, obwohl er die Wahl gehabt hätte.

Anderswo wird versucht, das Schweigen in der biblischen Geschichte durch Monologe und Dialoge auszufüllen. So etwa, wenn Abraham bei jedem Wort der ihm unverständlichen Gottesrede einen Einwand geltend macht: „Nimm doch deinen Sohn" – „Ich habe zwei Söhne" – „deinen einzigen" – „jeder ist seiner Mutter ein Einziger" – „den du liebst" – „ich liebe beide" – „den Jizchak" (Bereschit Rabba 55,7a). Gemeint ist der spätgeborene Sohn, dem die Verheißung gilt.

Aufgrund der Doppeldeutigkeit des hebräischen Wortes für „opfern" (ala), das auch „aufsteigen lassen" heißen kann, wird andererseits Abrahams Bereitwilligkeit, der göttlichen Bitte zu folgen, als ein Missverständnis interpretiert, weshalb der Bote JHWHs Abraham in den Arm fallen muss (Gen 22,12): „Sprach zu ihm der Heilige, gepriesen sei Er: Abraham, ich breche meinen Bund nicht", etc. (Psalm 89,35). „Damals, als ich dir sagte: Nimm doch bitte", etc. (Gen 22,2). „Und was aus meinen Lippen hervorgeht, ändere ich nicht" (Ps 89, 35). „So habe ich dir gesagt: Schlachte ihn? <Nein!>, lasse ihn aufsteigen! Du hast ihn aufsteigen lassen, lasse ihn <jetzt> herabsteigen!" (Bereschit Rabba 56,8).

Das Tragen der Opferhölzer

Merkwürdig ist die Interpretation der Opferhölzer, die Isaak zu tragen hat (Gen 22,6), im Midrasch: „Wie jemand, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt" (Bereschit Rabba 56,3a; vgl. Jacob 496). Christliche Ausleger haben diese Stelle gerne „als Belegstelle für die Wahrheit christlicher [Kreuzes-]Theologie … in Anspruch genommen", während jüdische Ausleger die Übersetzung mit „Kreuz" gelegentlich zu vermeiden suchen. Tatsächlich ist hier aber daran zu erinnern, dass „die Römer Tausende von jüdischen Aufständlern" kreuzigten, sodass wir es hier mit einer Form jüdischer Märtyrertheologie zu tun haben (Krupp 39). So kann auch Jesus sagen: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich" (Mk 8,34).

So kommt Isaak nicht als passives Opfer, sondern als aktiver Teilnehmer des Geschehens in den Blick, der ausdrücklich in seinen Tod einwilligt (Bereschit Rabba 56,4). Wenn im Text von Gen 22 zweimal gesagt wird: „und gingen die beiden mitsammen", dann erklärt der Midrasch die Wiederholung damit, dass beim ersten Mal Abraham

wissend war, was geschehen würde, während Isaak noch unwissend war. Beim zweiten Mal wissen es beide und trotzdem gehen beide mitsammen weiter. Eine andere Tradition meint, der böse Engel Samael habe sich mit der Warnung an Isaak gewandt: „Sohn der Unglücklichen! Er geht, dich zu schlachten!“ Darauf habe Isaak geantwortet: „Dennoch folge ich“ (Bereschit Rabba 56,7). Noch deutlicher wird die Einwilligung Isaaks, wenn mit den Rabbinen vorausgesetzt werden kann, dass er zum Zeitpunkt der Akeda bereits ein erwachsener Mann von 37 Jahren war. So fragt der Midrasch: „Kann jemand einen Mann von 37 Jahren … binden?“, und gibt zur Antwort: „Nur mit seiner Zustimmung“ (Bereschit Rabba 56,12).

Hat Isaak nach jüdischer Auslegungstradition in seine Opferung eingewilligt, so scheint Jesus im Gebet mit seinem himmlischen Vater schließlich in seine Passion einzuwilligen. In solcher Typologie wird der Weg Jesu in die Geschichte des Volkes Israel hineingeschrieben. Sein Leiden als das des einzigen Sohnes, des Geliebten, steht somit in einem Zusammenhang mit der Bindung Isaaks und ihrer Interpretation in der jüdischen Märtyrertradition.

Symbol für das Martyrium (kiddusch ha-schem)

Hat schon das 2. Makkabäerbuch eine Märtyrertheologie entwickelt, die auch bereits die Hoffnung auf Auferstehung formuliert (2 Makk 7,9), deuten spätere Midraschim die Bindung Isaaks als Martyrium im Sinne der „Heiligung des Namens“ (kiddusch ha-schem). Während der Midrasch Bereschit Rabba Wert darauf legt, dass Isaak bei der Akeda körperlich unverletzt blieb, ist anderswo ausdrücklich vom „Blut Isaaks“ die Rede; Isaak wurde bei der Akeda also tatsächlich verletzt. Spätere Midraschim gehen sogar davon aus, dass Isaak bei der Akeda starb, da Abraham (wie es scheint) alleine zu seinen Knechten zurückkehrt (Gen 22,19a). Isaak sei aufgrund seiner schrecklichen Angst gestorben, Gott habe ihn jedoch wieder auferweckt: „R. Jehuda sagt: Als das Schwert an seinen Hals kam, entschwand die Seele Isaaks und fuhr aus ihm aus. Als er Seine Stimme zwischen den Cherubim hörte, die sagte: Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben (Gen 22,12), kehrte seine Seele in seinen Körper zurück. Er [Abraham] band ihn los und er [Isaak] stellte sich auf die Füße, und so erkannte Isaak die Auferstehung aus der Tora, daß alle Toten zukünftig leben werden. In jener Stunde eröffnete <Isaak das Gebet> und sprach: ‚Gepriesen seist Du Herr, der die Toten auferweckt‘“ (Pirke de Rabbi Elieser 31; vgl. Krupp 62 f.). Solche Legenden dürften ihren Sitz im Leben in der Verfolgungssituation während der Kreuzzüge im Rheinland haben: „Abraham wurde zum Glaubenszeugen, der in der Not seinen Sohn Gott nicht vorenthielt, und Isaak wurde zum ersten Märtyrer, der bereit war, sein Schicksal in freudiger Aufopferung Gott hinzugeben“ (Krupp 14; vgl. den „Psalm von der Bindung Isaaks“ von Rabbi Efraim ben Jakob aus Bonn im Anhang des Kapitels).

Im 20. Jahrhundert schließlich wurde die Bindung Isaaks als „Symbol des Martyriums“ herangezogen, um den Holocaust des jüdischen Volkes zu deuten, war doch „das Ganzopfer, der Holocaust des Isaak … das deutlichste Zeichen der Hingabebereitschaft von Juden an Gott, gewollt oder ungewollt, freiwillig oder erzwungen, nicht erklärbar“ (Krupp 15; vgl. Elie Wiesel, Ani Maamin, im Anhang des Kapitels).

HEILIGUNG DES LEBENS

Eine ganz andere mögliche Identifikation hat der jüdische Religionsphilosoph Emil Fackenheim vorgenommen: „Wie Abraham einst, so brachten die Juden Deutschlands vor 1933, und dann auch Europas, ein Kindesopfer dar, und dies durch den einfachsten Akt jüdisch-religiöser Treue, Kinder zu haben und sie als Juden zu erziehen. Da waren aber zwei Unterschiede zwischen ihnen und dem Erzvater: Sie wußten nicht, was sie taten, und es kam keine Begnadigung.“ Daraus zieht Fackenheim die Konsequenz, dass nach Auschwitz nicht mehr der Märtyrertod, kiddusch ha-schem, die höchste Stufe jüdischer Frömmigkeit sei, sondern das Überleben. Und er zitiert den Rabbiner Yitzhak Nissenbaum, der im Warschauer Ghetto lebte und lehrte: „Dies ist nicht eine Zeit für kiddush ha-shem, sondern für kiddush ha-chayim. In früheren Zeiten wollten sie unsere Seele, und wir gaben ihnen unseren Körper. Jetzt aber wollen sie sowohl Seele wie auch Körper, und darum müssen wir jüdisches Leben heilig halten und es verteidigen“ (Emil Fackenheim, Geleitwort, in: Krupp 7 f.).

2.4 HEUTIGE ANTWORTEN UND FRAGEN

Will Gott Opfer? Hat Leiden einen „Sinn“?

Die Aufforderung Gottes an Abraham, seinen Sohn zu opfern, stellt für unser Gottesbild eine Zumutung und Herausforderung dar. Hätte Gott von Abraham das Opfer Isaaks wirklich verlangt und damit die an Abraham ergangene Verheißung zunichte gemacht? Will Gott solche Opfer?

Spätestens angesichts der Shoa erscheint es unmöglich, dem aufgezwungenen Leiden einen theologischen „Sinn“ abgewinnen zu wollen. Anders jedoch stellt sich die Frage, wenn – wie dies in der Geschichte von der Gefangennahme Jesu in Gethsemane der Fall zu sein scheint – der Weg des Leidens freiwillig angetreten wird, indem Jesus (wie Isaak?) seinem „Opfer“ zustimmt. Dann allerdings muss der Begriff „Opfer“, mit dem der Kreuzestod Jesu in der Tradition gedeutet wurde, seinerseits in Frage gestellt werden.

Hier wäre eine Differenzierung im Begriff „Opfer“ hilfreich: „Gott wollte nicht den Tod Jesu … Aber Gott wird sich gewünscht haben, dass Jesus ihm treu bleibt, dass er weiter sein Zeuge bleibt. Das hat Jesus getan – in freier Entscheidung“, wie die Gethsemane-Geschichte zeigt. Man könnte also sagen: „Er wurde kein Opfer Gottes, aber er hat ein Opfer für Gott gebracht.“ Andere Sprachen haben dafür verschiedene Wörter; so unterscheidet das Lateinische zwischen victima und sacrificium. Dazu wieder Reck: „Victima ist das passive, unfreiwillige Opfer der Gewalt, auch das Opfertier, das geschlachtet wird, um eine Gottheit gnädig zu stimmen. Dass Gott nie wieder eine victima wollte, hat er bereits gezeigt, als er Abraham davon abhielt, seinen Sohn Isaak zu opfern … Sacrificium hingegen ist das Opfer, das man erbringt, in freier Entscheidung, weil einem etwas ein Opfer wert ist. Man kann Zeit, Arbeitskraft, Geld, Gedanken opfern für eine Sache, die einem wichtig ist; man kann auch sein Leben für etwas einsetzen“ (Reck 96). So scheint Jesus sein eigenes Leiden zu deuten.

Es gibt jedoch noch einen dritten Begriff von „Opfer“, durch den das sacrificium Jesu, seine freiwillige Lebenshingabe, kultisch aufgeladen wurde: sacramentum. So wird in manchen Traditionen das Abendmahl als menschliche Opferhandlung verstanden, in der die Versöhnung des zornigen Gottes mit der sündigen Menschheit inszeniert wird. Letztlich wird in diesem Sakramentsbegriff die Überwindung des Opferkults, die bereits in der Bindung Isaaks angedeutet ist, wieder rückgängig gemacht. Das Kreuz als Symbol römischer Gewaltherrschaft wird umgedeutet zum „süßen Kreuz“ des Sühnopfers, dem Erlösungskraft zugeschrieben wird.

2.5 POINTEN IM BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

In der Geschichte von der Bindung Isaaks reden Abraham und Isaak miteinander; doch die entscheidende Frage bleibt ausgeklammert: „Warum soll Abraham seinen Sohn opfern?“ Die Antwort erfolgt durch den Boten Gottes, der Abraham daran hindert, seinen Sohn zu opfern. In der Gethsemane-Szene ringt Jesus im Gebet mit Gott als seinem „Vater“; dieser jedoch antwortet nicht, obwohl die Himmelsstimme Jesus anlässlich der Taufe im Jordan – in deutlicher Anspielung auf die Geschichte von der Bindung Isaaks – als „geliebten Sohn“ bezeichnet hatte (Mk 1,11; vgl. die Bekräftigung anlässlich der Verklärung auf dem Berg, Mk 9,7). Die Antwort findet der Sohn selbst, indem er sich in den Willen des Vaters ergibt.

Gott im Widerspruch mit Gott

Auffällig ist im hebräischen Text die Verwendung von zwei Namen für Gott: elohim und JHWH, in denen die jüdische Auslegung zwei Aspekte Gottes ausgesagt sieht. Es ist „der Gott“ (ha-elohim), der Abraham bittet, seinen Sohn zu opfern (Jacob 92); doch unter seinem Eigennamen JHWH rettet er aus dem Tod und „ersieht“ sich stattdessen einen Widder als Opfertier. Was hier zum Ausdruck kommt, ist eine Spannung zwischen der Erfahrung von Gottesferne und Gottesnähe, wie sie auch Jesus in Gethsemane erlebt, bis er sich schließlich ins Leiden ergibt.

So könnte man sagen, dass Gott gewiss kein Opfer als victima will oder braucht. Aber er wünscht doch wohl unser sacrificium, unsere Hingabe. „Gottes Weg ist … gewaltlos, wenn er uns vom sacrificium überzeugen will … Gott begegnet uns im Angesicht des anderen Menschen, der uns braucht. … Gott versucht, leise und fast unmerklich, uns im Angesicht des anderen zu erreichen und zum freien Handeln, zum sacrificium zu bewegen“ (Reck 97).

2.6 HILFEN ZUR VERANSCHAULICHUNG

Opferung Isaaks (Ingeborg-Psalter), Musée Condé, Chantilly



„Dieser Psalter, um 1200 für die Frau des französischen Königs Philipp II. geschaffen, versteht es, die übereinander angeordnete Doppelszene in der Figur des Isaak zu verschränken … Oben ist Isaak mit zwei Holzbündeln beladen, die sich über seinen Schultern X-förmig auftürmen. Die Art des Holztragens Isaaks weckt unmittelbar Assoziationen an den Kreuzweg Christi. In den leeren Bildgrund über dem Kopf ist die Frage Isaaks eingeschrieben: Hier sind Feuer und Messer, wo aber ist das Brandopfer? Gott wird dafür sorgen, ist die Antwort des Vaters. … In der Szene darunter weist der Engel mit dem Finger quer durch das Bild auf den Widder, der sich im Gebüsch verfangen hat“.

(Rainer Warland: Das Opfer Abrahams. Diskurse der christlichen Bildgeschichte um Gehorsam, Opfergabe und physische Gewalt, in: Hoping 15–38, 29).

Marc Chagall, Opferung Isaaks (1960–66), Musée National Message Biblique Marc Chagall, Nizza



Durch die Kreuzesszene im Hintergrund wird die Isaak-Christus-Typologie inszeniert, wobei für Chagall der kreuztragende Jude Jesus zugleich die Verfolgung der Juden in Europa unter der NS-Herrschaft repräsentiert. Auf einem früheren Aquarell Chagalls zur Opferung Isaaks (1931) fehlt – bei im Übrigen ähnlichem Bildaufbau – noch die Kreuzesszene. Sie wurde erst für das Ölgemälde aus den 60er-Jahren hinzugefügt. Zugleich erinnert die Szene im Hintergrund daran, dass Golgatha geografisch dem Tempelberg benachbart ist, der in jüdischer Tradition mit Morija, dem Ort der Bindung Isaaks identifiziert worden ist.

2.7 GEBRAUCHSTEXTE

Gebete

Gott,
in mir ist Dunkel.
Aber bei dir ist Licht.
Ich bin einsam
aber du verlässt mich nicht.
Ich bin mutlos,
aber du hilfst mir.
Ich bin unruhig,
aber du schenkst mir Frieden.
In mir ist Bitterkeit
aber bei dir ist Geduld.
Ich verstehe deine Wege nicht
aber du weißt den Weg für mich.
(Dietrich Bonhoeffer)

Du, Gott Abrahams und Saras,
Isaaks und Rebekkas,
Jakobs, Leas und Rachels,
wir danken dir für Menschen, die deinem Ruf folgen,
die sich von teuer Gewordenem trennen
und Wege gehen, die du sie führst,
die sich und ihr Leben hingeben,
um deinen Willen zu erfüllen.

Wenn wir sehen, dass deine Wege dahin führen,
wohin wir nicht gehen wollen,
wenn wir unsere Erfahrungen nicht zusammen denken können
mit deiner Barmherzigkeit und Güte,
dann fehlt uns oft der Mut, deinem Ruf zu folgen.
Dann wenden wir uns ab von dir.

Gott, vergib uns unseren Ungehorsam
und sieh unsere Sehnsucht nach festerem Glauben.
Mach uns los vom Kleben an uns selbst,
von unserem Kleben an der Vergangenheit,
von unserem Kleben an der selbsterdachten Zukunft.
Verherrliche du unser Leben, Gott,
verherrliche dich auch in uns.
Dein Wille geschehe.
Herr, erbarm dich über uns.

Du, Ewiger,
das Leiden und Sterben deines Sohnes,
des geliebten, Jesus, haben wir vor Augen
und sehen in ihm das Leiden deines Sohnes,
des geliebten, Isaaks, des Vaters Israels.
An ihnen hast du durch das Leiden hindurch
deine Segensverheißung wahrgemacht.
Wir bitten dich:
Öffne du unser Herz, dass wir dein Wort tun und hören.
Lass uns vertrauen,
dass du es gut mit uns meinst,
dass dein Wort zum Leben führt,
zu einem Leben unter deinem Segen.
Amen.

Segen

Es segne euch der HERR, der seine Barmherzigkeit
nicht abgewendet hat von den Lebendigen und von den Toten
(Ruth 2,20).

Lieder

„Was mein Gott will, das g'scheh allzeit, sein Will', der ist der beste …" EG 364.

„Bleibet hier und wachet mit mir" (Gesang aus Taizé) EG 585.

„Seht hin, er ist allein im Garten", EG 95, Strophen 1 und 2. Sie könnten auch in die Lesung von Mk 14 eingebaut werden: Mk 14,32–42 – Strophe 1, Mk 14,43–52 – Strophe 2.

Schlusslied: *„Bewahre uns Gott",* EG 171, v. a. Strophe 2.

2.8 LITERATUR

- Yehuda Aschkenasy u. a. (Hg.): Tenachon. Die jüdischen Feste, Uelzen 2010.
- Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, hg. v. H. Hoping u. a., Paderborn 2009.
- Hermann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1919], 3. Aufl., Wiesbaden 1995.
- Benno Jacob: Das Buch Genesis, Neuaufl., Stuttgart 2000.
- Isaac Kalimi: Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken, in: Die Bindung Isaaks, hg. v. Helmut Hoping u. a., Paderborn 2009, 62–87.
- Michael Krupp: Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen. Mit einem Vorwort von Emil L. Fackenheim, Gütersloh 1995.
- Lukas Kundert: Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament; Bd. 2: Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten, Neukirchen-Vluyn 1998 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 78 und 79).
- Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer" in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. B. Greiner, B. Janowski u. H. Lichtenberger, Tübingen 2007.
- Norbert Reck: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken, Darmstadt 2003.

Antje Menn/Andreas Pangritz

2.9 ANHANG

Rabbi Efraim ben Jakob (12. Jh., Bonn), Ein Psalm von der Bindung Isaaks (vgl. Krupp 65–69):

Herr, meiner Väter gedenke ich
heute vor Dir, der Du prüfst und kennst mich.
Es sei das Verdienst der Väter den Söhnen erkoren.
Greiser Vater und Sohn, im Alter geboren [Gen 44,20].

Laß, mein Freund, deinen Einzigen sein Leben
auf einem der Berge mir als Opfer geben.
Mir soll zum Brandopfer der, den du liebst, taugen,
nimm nur diese, denn sie gefällt meinen Augen [Ri 14,3].

Und batest ihn, im letzten Versuch zu bestehen,
wie der König den Held, siegreich hervorzugehen.
Tatsächlich geprüft von starken Mächten!
der Herr prüft den Gerechten [Ps 11,5].

Gab sein Blut, wie ein Wildesel schrie er:
„Mein Blut, mit dreizehn gab ich es her."
„Oh", flüstert der Geliebte, „Wenn's dem Herrn gefällt,
Er auch das Ganze erhält [2 Sam 19,31].

Lerne, eilend die Wohltat verehrend
selbst seinen Esel zu satteln begehrend,
Liebe hebt auf aller Welten Größe!
Des Herren Weisheit auf Grenzen stöße? [Ps 139,4].

Wehe, der Satan sich unter sie drängt:
„Darf man ein Wort an dich richten?" Die Frage verfängt.
„In Geradheit meinen Weg ich geh,
denn so der Befehl des Königs steh!"
[Ester 1,8; Hiob 4,2; Ps 26,11].

Tags nach drei Tagen, sie dem Skopus sich nahen,
dort zu ihrem Schöpfer aufblickend sie sahen
zur Pracht der Säule, zum glänzenden Wolkenwipfel,
wie ein verzehrendes Feuer auf des Berges Gipfel [Ex 24,7].

Er legte eilend auf seinen Sohn
die Opferhölzer zum Brandopfer schon.
Raunte der Sohn und fragte alsdann:
„Hier ist Feuer und Holz, doch wo das Opferlamm?" [Gen 22,7].

Zaudernd der Gerechte sprach, und recht ist sein Wort:
„Es kennt der Herr das Seine, dort,
und das Lamm – mein Sohn! Der Herr erkennt,
wer ihm nahen darf, wen er heilig nennt“ [Num 16,5].

Mit Reinheit zeigte er ihm den Altar der Vorfahren.
Ein fehlerloses Männliches bring dar mit Willens Gebaren!
Gurrte die stumme Taube: „Binde mich zum Opfer dar
mit Stricken bis zu den Hörnern des Altar! [Ps 118,27].

Und ich bitt dich, Hände und Füße fessele beide,
Tu's, damit sich das Opfer nicht entweih und Schaden erleide,
es sei aus Sorge oder Angst. Dich zu ehren habe ich Begehren!
Nur dich, sagte ich, will ich schätzen und ehren“ [Num 24,11].

Gänzlich seine Seele verzweifelte dann,
band ihm die Hände und Füße wie ein Lamm.
Er ordnet das Feuer und Holz auf dem Altar
und brachte darauf das Brandopfer dar [Ex 40,29].

Dann umarmten sich Vater und Sohn zum Schluß,
es trafen sich Wahrheit und Frieden zum Kuß! [vgl. Ps 85,12].
„Ei, mein Vater, zum Lobe öffne deinen Mund!
Er segnet doch die Opferstund [1 Sam 9,13].

Nun möcht ich loben deinen heiligen Namen,
gepriesen seist du, Herr, in Ewigkeit, amen!
Komm und sammle meine Asche vom Feld
zu Sara, hinein in das Zelt“ [Gen 18,6].

Eilig setzt er die Knie auf sein Mark,
und wie ein Held macht er die Arme stark.
Noch mit seinen eigenen Händen schlachtet er ihn im Nu.
Schlachte und richte zu! [Gen 42,16].

Vom Himmel der Tau des Lebens lebendig ihn machte.
Ein zweites Mal er ihn zu schlachten gedachte.
Oh, das bezeugt die Schrift und ist verbrieft:
Der Herr zu Abraham ein zweites Mal vom Himmel rief
[Gen 22,15].

Nun schrien die Dienstengel in Verwirrung: Halt ein!
Auch nicht beim Tier dürfen zwei Schlachtungen sein.
Man hörte eine Stimme klagend in der Weite:
Siehe, draußen schreien Ariels Leute [Jes 33,7].

Ihm erzeige dein Erbarmen, bitten wir von dir!
Im Haus seines Vaters Brot aßen wir!
Chor der Engel, ihre Tränen schwemmten ihn von dort
hinweg zum Garten Eden, zu Gottes Ort [Ez 28,13].
Hier, der Erhabene dachte, das Kind trägt keine Schuld,
aber ich, wie werde ich wiederfinden seine Huld?
Alsdann er hörte: „Dein Sohn ist als Opfer auserkoren,
so spricht der Herr, ich habe es geschworen!“ [Gen 22,16].

Ein Widder, den der Herr ins Gestrüpp gestellt,
dafür geschaffen von Anbeginn der Welt,
lang sucht er mit dem Fuß, bis den Mantel er fand,
und auf seinem Brandopfer er stand [Num 23,17].

Kam und nahm den Widder, wie es sein Wille war,
und brachte ihn an seines Sohnes Statt dar.
Rechte Freude bei der Auslösung des Einzigen er empfand.
So hat es Gott widerfahren lassen seiner Hand [Ex 21,13].

Und den Ort nannte er: Gott sieht [vgl. Gen 22,14],
ein Ort des Lichts, an dem Unterweisung geschieht.
Preis, so schwor er, auf diesen Ort zu legen,
denn dort befahl der Herr seinen Segen [Ps 133,3].

Pein war noch nah, so beteten Gebundener und Binder:
Wenn vor ihm stehen in Sünden ihre Kinder,
auch dieser Tat zu gedenken und sie zu erlösen,
von ihren Übertretungen und von allem Bösen! [Lev 16,16].

Bald, Gerechter, erbarme dich über uns!
Du hast dem Abraham geschworen, erweise deine Gunst
[Mi 7,20].
Ihrer Gerechtigkeit eingedenk, stehe zu unseren Gunsten ein,
vergib uns unsere Sünden und laß uns dein Erbbesitz sein!
[Ex 34,9].

Ja, gedenke all der Bindungen bei Tag und bei Nacht,
so viele Gerechte, um deines Namens willen umgebracht!
Ob der Gerechtigkeit willen in Juda erschlagen,
die Starken Jakobs erlagen [Gen 30,42].

Nun, weide deine übriggebliebene Herde,
getrennt und zerstreut über die ganze Erde!
Ach, zerbrich die Stäbe, ihren Stricken ein Zerreißen werde!
Brünstig schreit der Starken Herde [Gen 30,41].

Eli Wiesel, Ani Maamin
(A Song Lost and Found Again, New York 1973, vertont von Darius Milhaud; deutsch in: Krupp 80–84):

Isaak *Erinnerst du dich an die Akeda?*
Dort unten, auf dem Moria?
War ich der Einzige, den du fordertest
Als Holocaust?
Und ich habe dich gefragt:
Warum ich? …
Ich habe meine Fragen nicht gestellt,
Ich habe die Stimmen erstickt.
Jetzt werde ich sprechen, ich muß es.
Stärker als ich
Ist der Schrei in mir.
Siehst du unten, was ich gesehen habe?
Sieh, Gott Abrahams, Gott des Erbarmens,
Öffne deine Augen, wie du die meinen geöffnet hast,
Öffne deine Augen und sieh, wie ich gesehen habe.

Abraham *Du hast mir die Zukunft versprochen,*
Und sie fliegt im Rauch davon.
Warum raubst du mir die Zukunft?

Isaak *Du hast mich bedrückt und schweigsam*
Den Berg Moria
Hinauf- und hinuntersteigen lassen.
Ich wußte nicht, Herr, ich wußte nicht,
Daß es geschah, damit ich sehe,
Wie meine Kinder, die großen und die kleinen,
In Maidanek eintreffen.

Abraham *In einem Bunker*
In Warschau
Eine Witwe und der letzte
Ihrer fünf Söhne, ein Säugling,
Wenige Monate alt. …
Plötzlich Schritte.
Rauhes Gebrüll.
Die Mörder kommen näher. …
Er weint, er weint.
Da
Erhebt sich eine Hand
In der Finsternis.
Ein Arm streckt sich vor,
Kommt näher,
Die Hand, der Arm
Eines Wahnsinnigen vielleicht,
Sicherlich eines Verzweifelten.
Dann
Tritt Stille ein.
Völlig. Absolut.
Aber – der Tod des Kindes
Hat die anderen nicht gerettet.
Er ist nur dem Tod der anderen vorhergegangen.

Isaak *In einem Wald,*
An einem Frühlingsmorgen.
Von Mördern und
Ihren Hunden umgeben,
Marschieren die Juden
Des benachbarten Dorfs in den Tod.
Einige erraten es,
Sagen aber nichts.
Andere gaukeln sich lieber etwas vor.
Das Wetter ist gut.
Die Sonne spielt
In den Ästen ringsum.
Ein Vogel singt und erzählt
Von dem Glück, singen zu können;
Ein anderer antwortet ihm.
In der Menge der Verurteilten
Sprechen
Ein älterer Mann
Und sein Sohn
Leise miteinander.
Der Vater glaubt an Wunder:
Alles kann geschehen,
Selbst im letzten Augenblick,
Es genügt, daß Gott es will.
Ohne seinen Sohn anzusehen,
Mahnt er ihn:
Mehr denn je
Geht es jetzt darum,
Nicht zu verzweifeln.
Und der Sohn fragt,
Ohne seinen Vater anzusehen:
Sag, tut es weh
Zu sterben?
Ich hatte Lust, ihnen zuzuschreien:
Ich, Isaak, sage euch:
Ja, es tut weh.
Aber ich wagte nicht,
In ihr so reines Gespräch einzugreifen,
Das mich an jenes
Erinnerte,
Das ich mit meinem Vater geführt hatte,
Seinerzeit,

In der Ferne. Nur hatten wir ein Recht
Auf das Wunder – sie nicht. Und das tut mir weh,
Denn das verstehe ich nicht. Ich habe Angst
Zu verstehen …

Sprecher *Gott schweigt.*

Abraham *Die Tora verbietet,*
Das Tier
Und das Kind
Am gleichen Tag zu töten.
Aber – Väter und Söhne
Werden täglich
Voreinander
Hingeschlachtet.
Sind die Juden weniger wertvoll
Als die Tiere?
Oder verletzt du gar dein Gesetz?
Sollte der Richter der Richter
Ungerecht sein?

Sprecher *Abraham spricht, und Gott schweigt.*
Isaak erinnert sich,
Und Gott schweigt.

Chor *Gott schweigt,*
Gott sieht zu.
Gott ist,
Ist Blick.
Gott sieht zu,
Sieh Gott an.

Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635), Passionslied

1. *In stiller Nacht*
   Zur ersten Wacht
   Ein Stimm begann zu klagen,
   Am düstern Ort,
   Im Garten dort
   Begann ein Herz zu zagen.

2. *Ach Vater,*
   Lieber Vater mein,
   Und muß den Kelch ich trinken,
   Und wenn es soll
   Nicht anders sein,
   Mein Seel laß nicht versinken!

3. *Ade, ade*
   Zur guten Nacht,
   Maria, Mutter milde,
   Ist keine Seel',
   Die mit mir wacht
   In dieser Wüsten wilde?

4. *Der schöne Mond*
   Will untergehn,
   Vor Leid nicht mehr mag scheinen,
   In dunkler Nacht
   Die Stern vergehn,
   Sie wollen mit mir weinen.

Dietrich Bonhoeffer, Brief an Eberhard Bethge vom 28. Juli 1944, DBW 8, 548 f.:

„Gewiß geht es im AT, also z. B. bei den Erzvätern, nicht um das Glück, aber es geht um den Segen Gottes, der alle irdischen Güter in sich schließt. Dieser Segen ist die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott, und er enthält alle Verheißung. … Soll man nun den alttestamentlichen Segen gegen das Kreuz setzen? … Damit wird aus dem Kreuz ein Prinzip gemacht, bzw. aus dem Leiden … Übrigens muß ja auch im AT der Gesegnete viel leiden (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), aber nirgends führt dies (ebensowenig wie im NT) dazu, Glück und Leiden bzw. Segen und Kreuz in einen ausschließlichen Gegensatz zueinander zu bringen. Der Unterschied zwischen AT und NT liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT der Segen auch das Kreuz, im NT das Kreuz auch den Segen in sich schließt."

3. WAS BEDEUTET STELLVERTRETUNG IM LEID DURCH DEN UNSCHULDIGEN?

(MK 14,53–15,5 UND JES 52 F.)

3.1 VON DER SCHRIFT DES ALTEN TESTAMENTS ZUR PASSIONSGESCHICHTE

Der Egoismus der Gruppe und das Herabwürdigen einer oder eines Einzelnen

Jes 52,13–53,12 handelt von der Neudeutung eines Geschehens, genauer gesagt, von dem Erschrecken, das diese fundamentale Umdeutung mit sich bringt. Es gibt ein Vorher und ein Nachher. Das Lied beginnt mit dem Nachher, mit der Erzählung der erstaunlichen Erhöhung des Entstelltesten aller Menschen. In der Tat spricht hier zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Gott dienenden Gestalt in Deuterojesaja durchgängig ein „Wir", das jetzt, im Nachhinein, zu einer neuen Erkenntnis durchgedrungen ist: „Wir hielten ihn für bestraft, für einen, der von Gott geschlagen und erniedrigt wurde." (53,4). Vor dem Perspektivenwechsel wird die Gott dienende Gestalt als eine wahrgenommen, die sich ohnehin mit ihrem Leiden und ihren Schmerzen abgefunden hat und die einfach niemand mehr auf der Rechnung hat (V 3). Sie gilt als jemand, die es nicht besser verdient hat: „Wir hielten ihn für bestraft, für einen, der von Gott geschlagen und erniedrigt wurde" (V 4). Diese Erkenntnisstufe geht vom klassischen Tun-Ergehenszusammenhang aus. Sie stellt sich jedoch im Nachhinein als falsch heraus: „Wie Schafe irrten wir umher. Jeder wandte sich nur seinem Weg zu." (V 6) Der Egoismus der Gruppe und das Herabwürdigen einer oder eines Einzelnen haben offenbar unmittelbar miteinander zu tun.

Das Schweigen der dienenden Gestalt

Das ganze Lied hindurch bleibt die Gott dienende Gestalt stumm. Dies wird durch den Aufbau des Textes eigens hervorgehoben. Streng nach Parallelismen aufgebaut, fällt nur der letzte Teil von V 7 heraus: „Er tat seinen Mund nicht auf". Dies wurde zu Beginn des Verses schon einmal gesagt. Auf diese Weise wird angedeutet, dass es sich um eine zentrale Aussage des Textes handelt. Das Schweigen wird zusätzlich durch das Bild des Schafes ausgemalt, das vor seinem Scherer verstummt und das keinen Laut mehr vor sich gibt, wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird. Die Bilder illustrieren, dass sich diese Gott dienende Gestalt in einer Situation befindet, in der jedes Wort vergeblich ist. Sie steht so außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, dass sie nur noch mit einem Tier verglichen werden kann, das geschoren bzw. geschlachtet wird. Doch gerade mit ihrem Schweigen durchbricht die Gott dienende Gestalt den ewigen Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt.

Der neue Blickwinkel wird in V 4a zum ersten Mal benannt: „Aber es war unsere Krankheit, die er trug, und es waren unsere Schmerzen, die er auf sich geladen hatte." Es handelt sich bei den Leiden und Krankheiten also nicht um eine Strafe, schon gar nicht um die Strafe Gottes (V 4b). In V 5 werden das Versagen und das Vergehen der Gruppe und das Leiden der Gott dienenden Gestalt wiederum in eine unmittelbare Beziehung gebracht. In der Revision der Lutherübersetzung von 1984 heißt es jedoch: „Aber er ist um unserer Missetaten willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen." So kann das Lied im Sinne einer Satisfaktionslehre verstanden werden, wenn man nur Gott als den Verursacher dieser Verwundungen und Zerschlagungen ansieht. So steht es aber nicht im Text. Von Gott ist hier überhaupt nicht die Rede und schon gar nicht von seinem Verlangen nach einem Blitzableiter. Die Präposition „min", die in V 5 im Hebräischen vor den Begriffen steht, die sich mit „Vergehen" und „Versagen" wiedergeben lassen, ist eher mit „aus, heraus" zu übersetzen: „ Jedoch ist er aus unserem Vergehen heraus verwundet und aus unserem Versagen heraus zerschlagen worden." Es ist also durchaus möglich, die Missetaten und das Versagen der Gruppe als die direkten Ursachen des Leids der Gott dienenden Gestalt anzusehen. Das Versagen der Gruppe lässt Gott jene Gestalt „antreffen" (V 6). Diese merkwürdig distanzierte Formulierung zeigt aber an, dass sich die Überlegungen an dieser Stelle eher auf der Ebene bewegen, die wir heute „Theodizee" nennen.

Stellvertretende Strafe?

V 5b hat immer als Kronzeuge für die Lehre von der stellvertretenden Strafe herhalten müssen: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt." (Revision der Lutherübersetzung von 1984). Eher sind jedoch die gängigen Übersetzungen dieses Verses Beispiele dafür, dass ein dogmatisches Vorverständnis den Blick auf die Texte geradezu verstellen kann. Der Begriff, der häufig mit „Strafe" übersetzt wird (mwsr), steht etwa in Spr 1,2 im synonymen Parallelismus

zum Begriff „Weisheit“. „Einsicht“ ist nicht nur hier die näherliegende Übersetzung. Damit nicht genug: Die Wurzel des zweiten Begriffs dieses Halbverses, den z. B. Luther 84 mit „Wunden“ wiedergibt, lautet „hbr“. Es gibt jedoch auch eine zweite Wurzel „hbr“ – und dies ist die weitaus gängigere. Sie bedeutet „befreundet sein, Gemeinschaft haben mit jemandem“. So ließe sich V 5b auch übersetzen: „Die Einsicht, die zu unserem Frieden führte, war auf ihm und durch die Gemeinschaft mit ihm sind wir geheilt worden.“ Das würde bedeuten, dass der Perspektivenwechsel, von dem in diesem vierten Gottesknechtslied die Rede ist, in der Gott dienenden Gestalt selbst begründet liegt. Ihre neue Perspektive ist die, die sich die „Wir-Gruppe“ zu eigen macht und wodurch sie Heilung erfährt.

Die Gott dienende Gestalt hat ihr Leben als Opfer eingesetzt (V 10). Der hier verwendete Begriff „asm“ taucht zwar in der Schuldopfertora (Lev 5,14–26) oder im Zusammenhang mit dem „Sündenbockritus“ (Lev 16,10.20–22) auf. Würde man diese Parallelen heranziehen, träte die Gott dienende Gestalt in die Rolle eines Opfertiers. Es fehlt aber ansonsten in Jes 52,13–53,12 jegliche Opferritualterminologie. Die Schuld der „Wir“-Gruppe wird nicht von einem Sündenbock in eine abgelegene Gegend ‚weggeschafft‘, sondern sie wird von der Gott dienenden Gestalt ausgehalten, sie wird ertragen. Es ist die Übernahme der Folgen eines fremden Tuns. Nur insofern ist die Gott dienende Gestalt auch Opfer.

Segenszusage

Auf die Erniedrigung folgt die große Segenszusage in V 10.11. Sie betrifft aber nicht nur die Gott dienende Gestalt selbst: Ihre Gerechtigkeit macht „die Vielen“ gerecht (V 11). Dieses Geschehen wurde dadurch möglich, dass sie das Versagen auf sich genommen hat, ohne dabei den Mund aufzutun. Durch ihr Schweigen, das die Schuld der anderen erträgt und mit dem sie den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durchbricht, gewinnt die Gott dienende Gestalt „die Vielen“ für sich.

Jes 52,13–53,12 in der Passionsgeschichte nach Markus

Das sogenannte „Gottesknechtslied“ (Jes 52,13–53,12) wird in der Passionsgeschichte nach Markus nicht wörtlich zitiert. Hier wie in den anderen synoptischen Berichten über Jesu Prozess und Hinrichtung steht der alte prophetische Text jedoch eindeutig im Hintergrund (siehe dazu die Arbeit von Mittmann-Reichert). Die Passionsberichte lassen sich geradezu als erzählerische Ausgestaltung des sogenannten „Gottesknechtsliedes“ begreifen: Gleich zwei Mal erzählt Markus, dass Jesus seinen Anklägern gegenüber den Mund nicht auftut: Er schweigt gegenüber dem Hohen Rat (14,61) und auch Pilatus antwortet er nicht (15,4). Dabei, so steht zu vermuten, hätte er sich doch angesichts der ganz offensichtlich widersprüchlichen Anklagen (14,56–59) mühelos verteidigen können. Erst auf die direkte Frage des Hohepriesters, ob er der „Messias sei, der Sohn des Hochgelobten“, antwortet er: „Ja, ich bin’s; von jetzt an werdet ihr aber den Menschen zur Rechten der Macht sitzen sehen und werdet ihn kommen sehen auf den Wolken des Himmels.“ (14,62) [zur Übersetzung von huios tou antroupou mit „Mensch“ siehe Crüsemann 290 und Jochum-Bortfeld 159 f.]. Der jetzt Ohnmächtige wird sich durch dieses Ereignis als der Messias und Gottessohn erweisen. Dieses Bekenntnis erfolgt wohl nicht umsonst am absoluten Tiefpunkt. Die markinische Schilderung umgreift damit sowohl den tiefsten Fall als auch die höchste Erhebung Jesu. Tiefster Fall und höchste Erhebung – genau darum geht es im sogenannten „vierten Gottesknechtslied“. Genau wie in diesem Lied sind bei Markus zwei Perspektiven eingerichtet: Einerseits der ohnmächtige, von den Machthabern Verurteilte, auf der anderen Seite aber der Gerechte, der die Könige dazu bringen wird, zu verstummen. Die erste Person des Markusevangeliums, die diesen zweiten Blick wagt, ist bekanntlich der römische Hauptmann: „Dieser Mensch (!) war wirklich Gottes Sohn“ (15,39). Die Rede vom „Sohn Gottes“ hat bekanntlich viele „hohe Christologien“ schultern müssen. Im innerbiblischen Zusammenhang heißt dies doch zunächst erst einmal nur, dass Jesus ein gerechter Mensch gewesen ist, der nach dem Willen Gottes gelebt hat (zum Titel „Sohn Gottes“ siehe den Beitrag von Bernd Schröder in diesem Heft, S. 43 ff.) Auch das Jesaja-Lied endet mit dem Bekenntnis, dass die Gott dienende Gestalt „gerecht“ gewesen sei (V 11). (Luther gab den hebräischen Begriff „‚bd“ mit „Knecht“ wieder und trug auf diese Weise die mittelalterliche Ständeordnung in seine Übersetzung ein. In der exegetischen Diskussion wird daher meist bis heute vom „Gottesknecht“ gesprochen. Nach meinem Verständnis hat die Gestalt, um die es in Jes 53 geht, jedoch nichts „Knechtisches“ an sich. Zudem möchte ich versuchen, gerade hier keine rein androzentrische Sprache zu verwenden und rede darum von „der Gott dienenden Gestalt“). Worin der Perspektivenwechsel des römischen Hauptmanns begründet liegt, erzählt Markus nicht. Auch das alte Lied sagt nichts über den Sinneswandel, um den es ihm so zentral geht.

Im Dienst Gottes stehende Figuren

Die christliche Tradition identifizierte die Gott dienende Gestalt von Jes 52,13–53,12 immer wieder mit Jesus Christus. Meist ist dieses alte Lied sogar als vorausschauende Weissagung auf das Christusereignis gedeutet worden. Dieses Verständnis geht schon allein deswegen am Textbefund vorbei, als dieser überwiegend von einem Ereignis in der Vergangenheit berichtet. Das neutestamentliche Zeugnis selbst nimmt von einer solchen Identifikation Abstand. Der Kämmerer aus Äthiopien etwa liest, von Jerusalem kommend, in seinem Wagen den Propheten Jesaja. Als der Kämmerer den Apostel Philippus nach dem Sinn unserer Stelle fragt, heißt es wörtlich übersetzt: „Philippus begann zu sprechen und von dieser Schriftstelle ausgehend verkündigte er ihm Jesus" (Apg 8,32–35). Jesus ist eine solche Gott dienende Gestalt, aber es gab derartige im Dienst Gottes stehende Figuren auch schon vorher. Lukas verdeutlicht damit, dass die Kategorien, mit denen das Neue Testament den Tod Jesu deutet, in einer langen Tradition stehen.

3.2 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

R. Isaak ben Avraham aus Troki, ein aus Litauen stammender jüdischer Gelehrter aus dem 16. Jahrhundert, geht von einer kollektiven Deutung dieses Liedes aus. Für ihn ist die Gott dienende Gestalt das in der Diaspora unter den (christlichen) Völkern lebende jüdische Volk. Das babylonische Exil stellt das Grundmuster dieser Existenz dar. „Er [der Knecht Israel] wurde unterdrückt und gequält, aber er öffnete nicht seinen Mund wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird, wie ein Schaf vor seinen Scherern verstummt – und öffnete seinen Mund nicht." (Zitat bei Schreiner, in: Janowski, 171). Dementsprechend verbindet Isaak ben Avraham mit diesem Lied die Hoffnung, dass die Völker in der messianischen Zeit zur Erkenntnis kommen und die Stimme des „Wir" in diesem Lied übernehmen. So hofft er, dass die Völker eines Tages beten: „Ja, die Krankheit und die Schmerzen, die über uns hätten kommen müssen, kamen über sie, um für unsere Sünden zu sühnen (lkpr), dadurch daß sie Diener unter unserer Herrschaft waren und für unser Wohlergehen und für das Glück unserer Regierung baten und beteten." Die Völker, die das jüdische Volk für von Gott geschlagen halten, halten inne und sagen: „... er (der Knecht Israel) wurde gepeinigt durch unsere Sünden und unsere Frevel, nicht durch seinen Frevel und seine Sünden." (Zitat bei Schreiner, in: Janowski 177). Avraham versteht das „hbwr" aus Jes 53,5, das üblicherweise mit „Strieme" bzw. „Wunde" übersetzt wird, unter Verweis auf Hos 4,17 ebenfalls als „Gemeinschaft" und „Gesellschaft". Das ergäbe den Sinn: „... und durch die Gemeinschaft mit ihm (dem Knecht Israel) sind wir geheilt." Damit käme dem jüdischen Volk der Diaspora eine Mittlerfunktion zwischen den Völkern und Gott zu. Isaak leitet daraus ein ganz besonderes Verständnis der Erwählung Israels ab: Israel muss inmitten der Völkerwelt leben, weil es ihr Herz ist. Dies bedeutet nicht nur ein Erdulden und Leiden, sondern schließt auch einen Dienst an den Menschen aus den Völkern mit ein: Unter Berufung auf Ex 19,5 und Jes 61,6, wonach Israel ein Volk von Priestern für Jhwh sein soll, tritt es auch fürbittend (Jes 53,12) und lehrend unter die Völker (Ps 96,3). Isaak ist sich sehr wohl bewusst, dass sich das jüdische Volk damit Gefährdungen und Bedrohungen aussetzt: „Die meisten Verhängnisse, Widrigkeiten und Zufallsschläge des Weges treffen die, die vorangehen [...]" (Zitat bei Schreiner, in: Janowski 182). In der messianischen Zeit wird Israel dafür reichlich Kompensation erfahren. Isaak begründet dies mit den Anfangs- und Schlussversen des Liedes (Jes 52,13–15 und Jes 53,12).

3.3 HEUTIGE KONTEXTE UND ANTWORTVERSUCHE

Das Phänomen „Mobbing"

Der Begriff „Mobbing" wird mittlerweile so inflationär gebraucht, dass er eigentlich nicht mehr scharf genug ist. In der fachwissenschaftlichen Diskussion darüber hat sich jedoch ein Konsens darüber herausgebildet, wann von „Mobbing" gesprochen werden kann und wann nicht. „Mobbing ist das intendierte, wiederholte und systematische Viktimisieren Schwächerer durch eine oder mehrere Personen mit verbalen, körperlichen oder relationalen Mitteln über einen längeren Zeitraum mit dem Ziel der sozialen Herabstufung." (Peter/Sharp). Zu diesem Zweck werden vor allem „relationale Mittel" eingesetzt. Die ausgrenzenden Verhaltensweisen laufen immer hintenherum, nie direkt. Immer werden die wesentlichen Aktionen in Abwesenheit des Opfers ausgeführt. Dabei handelt es sich um systematisches, sich über einen längeren Zeitraum hinziehendes Schikanieren durch Worte und Gesten. In einem späteren Stadium können körperliche Attacken, Diebstahl und Sachbeschädigung hinzukommen. Auch der „sozialen Manipulation" wird sich gerne bedient: Lügen und Gerüchte werden bewusst gestreut, Aufträge an Helfer erteilt, Vorgesetzte, bzw. Erziehende manipuliert.

Dieses Phänomen taucht an Schulen, am Arbeitsplatz, in Familien und in gesellschaftspolitischen Zusammenhängen auf. Voraussetzung sind sogenannte „Zwangsgemeinschaften“ und labile Identitäten. Da wir alle mehr oder weniger solchen sozialen Gebilden angehören (Familie, Arbeitsplatz, Schule, Gesellschaft) bedeutet dies, dass alle unsere Lebensbereiche davon betroffen sein können.

Auf der Ebene der Gesellschaft ist dieser „Sündenbockmechanismus“ immer wieder anzutreffen (Girard, Sündenbock). Die jüngere deutsche Geschichte hält ein fürchterliches Beispiel dafür bereit. Trotz aller Lehren, die daraus gezogen wurden, lassen sich derartige Abläufe bis heute immer wieder beobachten.

Was es mit diesem Mechanismus auf sich hat, lässt sich an Kindern und Jugendlichen am deutlichsten aufzeigen. Ich wende mich darum im Folgenden schulischen Zusammenhängen zu:

Nach der oben genannten Definition werden etwa 4 Prozent der Schüler und Schülerinnen an deutschen Schulen gemobbt. Dies erscheint auf den ersten Blick keine bedrohliche Zahl zu sein. Bedenkt man aber den Umstand, dass die Mobbingopfer meistens alleine sind, ist davon auszugehen, dass die überwiegende Zahl an Klassen von Mobbing befallen ist. Das bedeutet, dass sich eine Struktur des Profilierens auf Kosten anderer verfestigt hat, an der eine überwiegende Anzahl von Schülerinnen und Schülern beteiligt ist oder sie doch zumindest hinnimmt. Hier wird ein Sozialverhalten eingeübt, das nicht ohne Folgen auf die Art und Weise bleiben kann, wie die jungen Menschen später als Erwachsene mit ihren Mitmenschen umgehen.

Warum wird gemobbt?

Zunächst einmal hat jedes Gruppenmitglied ein legitimes Bedürfnis nach Bedeutung und Kompetenz, das einen Profilierungsdruck erzeugt. Hinzu kommt ein der Gruppe bewusstes (oder eben meist unbewusstes) Bündel von Idealen. Wo nicht gemobbt wird, arbeiten alle je nach ihren Begabungen an der Verwirklichung der Gruppenideale. So bleiben die Hierarchien flach, jedes Mitglied hat seine Stellung und braucht nicht zu fürchten, diese zu verlieren.

Für die Mitglieder mit einem gesteigerten Geltungsbedürfnis (etwa aufgrund eines schwach ausgebildeten Selbstwertgefühls) bietet sich nun der scheinbar leichtere und bequemere Weg der Profilierung auf Kosten der Mitglieder der Gruppe, die dem Gruppenideal auf den ersten Blick am wenigsten entsprechen. Die „Opfer“ brauchen immer einen „Aufhänger“, d.h. Eigenschaften, durch die sie Ängste und Schwächen der gesamten Gruppe „am besten“ repräsentieren. Die Mobber suchen sich Personen mit dem geringsten Rückhalt in der Gruppe aus. In einer ersten Phase wird die Stärke dieses Rückhaltes getestet. Ist dieser schwach, können die Geltungsbedürftigen mit dem ungestörten und ungeschmälerten Beifall rechnen. Die Profilierungssucht wird nun durch die Markierung des Abstandes zu den „Schwächsten“ der Gruppe gestillt. Dies geschieht durch systematisches Herabsetzen dieser – meist vereinzelten – Person. In diesem Zusammenhang wird auch in der „säkularen“ Mobbingdiskussion von „Opfer“ bzw. „Sündenbock“ gesprochen (z.B. Alsaker, Quälgeister, 15–37).

In der Literatur wird beschrieben, wie sich Mobbing in unterschiedlichen Phasen in einer Gruppe manifestiert. In der letzten Phase kann es sogar so weit kommen, dass die Gemobbten „entmenschlicht“ werden, um so die letzten Skrupel der Mitläufer zu beseitigen. Die Opfer werden mit Tiernamen belegt und außerhalb des Werteraums der Gruppe gestellt. An ihnen darf sich von nun an jedes Gruppenmitglied vergreifen, ohne ein schlechtes Gewissen zu haben. Spätestens in diesem letzten Stadium wird deutlich, dass Mobbing ein Prozess ist, bei dem es um Leben und Tod geht. Auffallend sind die geschlechtsspezifische Reaktionen der Opfer: Mädchen neigen zum Selbstmord, Jungen zu Gewalttaten.

Mobbinginterventionen

Herkömmliche Kriseninterventionen und Konfliktbewältigungsstrategien versagen hier völlig. Es geht nicht um einen Konflikt zwischen Gleichrangigen, sondern es handelt sich um ein Gruppenphänomen, bei dem sich eine steile Hierarchie herausgebildet hat. Ganz oben stehen die, denen es gelungen ist, sich mit ihrem gesteigerten Geltungsbedürfnis auf Kosten des oder der Schwächsten zu profilieren. Das Opfer steht nun „ganz unten“. Die übrigen Mitglieder der Gruppe spüren sehr genau, welche harten Sanktionen sie treffen würden, wenn sie dem Opfer beistünden. Darum wird ein großer Teil der Gruppe zu Mitläuferinnen bzw. Mitläufern. Dieses „System“ lässt sich nur mithilfe der gesamten Gruppe aufbrechen. Es macht darum nur begrenzt Sinn, mit den Opfern alleine zu arbeiten. Dies kann als erste Notfallmaßnahme zwar hilfreich sein, kann aber über ein Kurieren an den Symptomen nicht hinausgehen. Eine wirkliche Mobbingintervention arbeitet mit der gesamten Gruppe und zielt dabei auf zwei Erkenntnisschritte ab:

→ Perspektivwechsel der Mobber: Erst wenn von den Mobbern und ihren Mitläufern nachvollzogen ist, wie sich das Opfer fühlt, ist der Weg für ein neues

Miteinander frei, bei dem das Opfer wieder einen Platz in der Gruppe bekommt.

→ Die Gruppe erkennt, dass die negativen Eigenschaften, die dem Opfer zugeschrieben werden, in Wirklichkeit Ängste und Schwächen der gesamten Gruppe sind. Das Opfer wurde zur Repräsentation der eigenen Ängste und Schwächen missbraucht. Diese lassen sich aber eben nicht durch die Projektion auf eine Person beheben, sondern müssen als gemeinsame Herausforderung der gesamten Gruppe gesehen werden. Diese Erkenntnis muss sich bei allen Mitgliedern durchsetzen.

→ Wenn sich dieser Perspektivenwechsel vollzieht, entsteht ein völlig neues Miteinander und ein starkes „Wir"-Gefühl. Die Hierarchien werden abgebaut, die Angst löst sich, Erleichterung macht sich breit und es stellt sich so etwas wie eine heitere Gelassenheit ein.

3.4 POINTEN IM BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

Eröffnet die Diskussion um das Thema „Mobbing" eine neue Perspektive auf Jes 52 f. und die Passionsgeschichte bei Markus?

Wenn diese biblischen Zusammenhänge von den dogmatischen Überfremdungen befreit werden und nicht mehr von einem magisch-kultischen Sündenverständnis ausgegangen wird, liegt dieser Text erstaunlich nahe bei dem, was gegenwärtig in der fachwissenschaftlichen Literatur unter dem Begriff „Mobbing" diskutiert wird: Jes 53 und die damit verknüpften synoptischen Passionsberichte bringen Erfahrungen von Ausgrenzung, Im-Stich-lassen und Verstummen zur Sprache. Sie reden von Opfern. Gerade bei Markus wird die Unschuld Jesu mehrfach festgehalten: Die Anklagepunkte stimmen überhaupt nicht überein (Mk 14,56.59). Der Machthaber Pilatus kann keine Schuld an ihm finden (Mk 15,1 ff.). Dennoch wird gerade er zum Handlanger der Menge, die selbst an keinem Punkt näher spezifiziert wird. Pilatus' innerer Konflikt wird anschaulich geschildert (15,6–15). Der Mechanismus, der einen Sündenbock braucht, ist so stark, dass auch die Jünger von der Menge absorbiert werden. Insofern hat die Verleugnung des Petrus auch nichts Anekdotisches. Die Szene am Feuer dient dazu, die Übermacht des Sündenbockmechanismus zu verdeutlichen. Wir können uns nicht darauf verlassen, dass sich Gerechtigkeit und Wahrheit schon durchsetzen werden. Nein, sie werden im wahrsten Sinne des Wortes zur Strecke gebracht. Gerade in ihrer Schonungslosigkeit entfalten die Passionsberichte ihre aufklärerische Wirkung. Sie entmachten durch Aufklärung den allgegenwärtigen Mechanismus, den Menschen bedienen, die andere Menschen ausgrenzen.

Der einzige Unterschied zwischen einem Mobbingopfer und der Gott dienenden Gestalt in Jes 53 und auch Jesus im Markusevangelium liegt darin, dass Mobbingopfer sich nicht bewusst und aktiv in ihre Rolle hineinbegeben. Dies beschreiben Jes 53 und auch die Evangelien anders. Aber ist nicht unabhängig von der Aktivität bzw. Passivität des Opfers der gleiche tödliche Mechanismus am Werk? Am Ende tun sie alle ihren Mund nicht mehr auf.

Von einem abstrakten Dogma vom Sühnetod Jesu befreit, kann in Gottesdienst und Unterricht reale Gewalterfahrung zur Sprache gebracht werden, die sich im Geschick der alttestamentlichen Propheten, dem Exil, der Diaspora, den Verfolgungen des jüdischen Volkes und nicht zuletzt in der Shoa widerspiegelt. Bonhoeffer schreibt in seinem Brief vom 18.7.1944 über das „messianische Ereignis", „dass Jes 53 nun (!) erfüllt wird!" (DBW 8/535; den Hinweis auf diese Briefstelle verdanke ich den – leider unveröffentlichten – Vorarbeiten von Berthold Klappert zu diesem Text). In Jes 52 f. heißt es, dass sich Gott in dem Stummen, Unrecht Leidenden selbst Gehör verschafft. Das Geschick Jesu bietet so verstanden „eine neue Chance für Bildungskommunikation, weil in ihm das vielfältige Leid der Welt an einem zentralen Punkt und in einer zentralen Gestalt gebündelt wird." (Schlag, in: Zimmermann 188). Die neutestamentlichen Texte sind somit eine Auslegung von Jes 52 f.: „Der Messias Jesus, wie ihn das Neue Testament verkündigt, wiederholt und wiederholt in seinem Lebens- und Leidensweg die offene Perspektive von Jes 53: in seiner Berufung zum messianischen Gottesknecht (Mk 1,11), in seinem Heilen (Mt 8,17: nur der leidende Knecht kann helfen und heilen; vgl. 1 Petr 2,25), in seinem Beuteteilen mit den Starken bzw. seinem Verteilen der Beute der Starken (Mk 3,27), in seinem stellvertretenden Leiden ‚für die vielen', d.h. für Israel und die Welt der Völker (Mk 14,24; 10,45), in seinem Geschlagenwerden auf die beiden Wangen im Verhör vor dem Hohenpriester Kaijaphas (Mk 14,65), in seinem Schweigen im Gerichtsprozess vor Pilatus (Mk 15,5), in seiner widerrechtlichen Verurteilung bis zum Verbrechergrab (Lk 22,37), aber auch in seiner Erhöhung aus der tiefsten Erniedrigung im Sklaventod am Kreuz (Phil 2,9–11)." (so Berthold Klappert in den oben erwähnten Vorarbeiten).

Neue Wege

Bei Jesaja ist von einem Erstaunen darüber die Rede, dass sich Gott durch ein wortloses Geschehen kundtut. Das schweigende Erdulden wird man jedoch nicht zum allgemeingültigen Prinzip erklären dürfen. Sich zu artikulieren und auf legalem Weg für eigenes Recht einzustehen, ist und bleibt ein Lernziel in Gemeinden und Schulen. Dennoch ist der Sündenbockmechanismus bis heute verborgen am Werk. Sündenbock- bzw. Mobbingstrukturen setzen sich immer wieder fest. In diesen Zusammenhängen machen Jes 53 und die damit verknüpften Texte jedoch auf die Chance eines Perspektivenwechsels aufmerksam, der darin begründet liegt, dass die Gruppe merkt, dass sie ihre eigenen Ängste, Sorgen und ihr eigenes Versagen auf der ausgegrenzten Person abgeladen hat. Dadurch wird der Weg frei für eine neue Gemeinschaft mit dem Opfer, die der Gruppe insgesamt ein ganz neues Zusammenleben ermöglicht.

3.5 HILFEN ZUR VERANSCHAULICHUNG

The Scapegoat, William Holman Hunt (1854)



3.6 GEBRAUCHSTEXTE

Gebet

Guter Gott, wir denken heute an das Ende deines Sohnes. Er wurde ausgestoßen, weil er Erwartungen nicht erfüllte und nicht in Konzepte passte. Er wurde angeklagt und am Ende schwieg er nur noch.

Guter Gott, wir denken heute an das Geschick deines Volkes Israel. Über die Jahrhunderte wurden Juden verfolgt, gedemütigt, gejagt und ermordet. Es wurde gesagt, dass sie an allem Schuld seien.

Guter Gott, wir denken an alle diejenigen, die wir heute an die Seite drängen, auf deren Kosten wir uns profilieren und denen wir unsere Schuld in die Schuhe schieben.

Guter Gott, lass uns innehalten, sodass wir merken, was wir tun. Lass uns die Ausgestoßenen in unsere Mitte zurückholen. In ihnen können wir dein Antlitz sehen.

Lieder, die ohne das magische Opferverständnis auskommen

„Christus, der uns selig macht" EG 77
„Herr, stärke mich, dein Leiden zu bedenken" EG 91
„Holz auf Jesu Schulter" EG 97
„Loben wollen wir und ehren" EG 555.

3.7 LITERATUR

- Alsaker, F. D.: Quälgeister und ihre Opfer. Mobbing unter Kindern – und wie man damit umgeht, Bern u. a. 2004.
- Crüsemann, F.: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.
- Jochum-Bortfeld, C./Crüsemann, M. (Hg): Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009.
- Girard, R.: Der Sündenbock, Zürich 1988.
- Janowski, B. (Hg.): Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996.
- Mittmann-Reichert, U.: Der Sühnetod des Gottesknechts. Jes 53 im Lukasevangelium, WUNT 220, Tübingen 2009.
- Schenker, A./Acklin Zimmermann, Béatrice (Hg.): Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009.

Johannes Taschner

4. WER SCHAFFT VERSÖHNUNG, WENN DIE WELT IHRE URTEILE FÄLLT?

(MK 15,6–20 UND LEV 16)

4.1 HINFÜHRUNG: „SÜNDENBÖCKE“ IN DER PASSIONSERZÄHLUNG (MK 15,6–20)

In dem Abschnitt Mk 15,6–20, der die Lesung für diese Passionsandacht ausmacht, wird Jesus zum Tod am Kreuz verurteilt (V 15). Dafür kommen das Volk (V 6), Pilatus (V 9) und die Hohenpriester (V 10) zusammen. Es fällt auf, dass der römische Machthaber Pilatus, der historisch gesehen das Todesurteil fällte und vollstrecken ließ, durch die Erzählung von seiner Verantwortung und Schuld entlastet wird. Die jüdische Führung zusammen mit dem Volk hingegen wird durch die Erzählung belastet. Diese Darstellung ist auch vor dem Hintergrund zu lesen, dass sich das frühe Christentum in der Zeit, als das Markusevangelium entstand, dem römischen Reich gegenüber nicht in eine anklagende Position begeben wollte, sondern vielmehr die Feinde des römischen Reiches auch zu den eigenen Feinden erklärte. Einen „Sündenbock“ zu finden, dem die Verantwortung zugeschoben werden konnte und der sowieso schon in den Augen des römischen Imperiums als Feind galt, kam dem Autor des Markusevangeliums jedenfalls entgegen. – In der nächsten Szene, in der Residenz des Pilatus (Mk 15,16–20), fällt deutlich ungünstigeres Licht auf die Römer, die die jüdische Messiaserwartung lächerlich machen und Jesus als „König der Juden“ verspotten und schlagen (V 18 ff.). Es liegt nahe, dass gerade diese Szene historischen Bezug hat (vgl. Rondez 2081).

4.2 VON DER SCHRIFT (LEV 16) ZUR PASSIONSGESCHICHTE

Lev 16 als Mitte der Tora

Lev 16, in dem das Ritual des Jom HaKippurim (Versöhnungstages) am Stiftszelt beschrieben wird, bildet die „Mitte der Tora“. Zunächst einmal steht das Buch Levitikus insgesamt in der Mitte der fünf Bücher Mose. Folgt man der Einteilung in Leseabschnitte in der jüdischen Tradition, so steht in der Mitte vom Buch Levitikus wiederum, und damit im Zentrum der Tora, die Versöhnung mit Gott am Versöhnungstag in Lev 16. Überraschenderweise deckt sich damit der Befund, dass auch der Vers, der rechnerisch in der Mitte aller Verse der fünf Bücher Mose steht, der Vers Lev 10,16 ist, in dem es auch um den „Bock des Sündopfers“ geht.

„Kippur“ und „Sühne“

Alles dreht sich in Lev 16 um das Verb „kipper“ bzw. um das entsprechende Substantiv „kippur“. In seiner Grundbedeutung geht es wohl um ein „Bedecken“ oder um ein „Auslöschen“, konkreter hier aber um einen Vorgang, durch den von Schuld oder Unreinheit befreit wird. „Kippur“ wird im Deutschen meist mit „Sühne“ übersetzt. Wie im englischen Wort „atonement“ (von „at one“, im Einklang sein mit etwas), geht es um die Beseitigung einer Entfremdung, die durch die Sünden entstanden ist (vgl. Jes 59,2: „Eure Verschuldungen scheiden euch von eurem Gott, und eure Sünden verbergen sein Angesicht vor euch.“). Die von Gott gewährte Befreiung von Versagen und Sünde ermöglicht demgegenüber wieder Leben.

Entsühnung für das Volk

Lev 16 ist als Abschluss der priesterlichen Sammlung über Opfer- und Reinheitsbestimmungen konzipiert. Verschiedene kultische Zeremonien überlagern sich dabei: Zunächst geht es um eine Zeremonie, die dem Hohenpriester erlaubt, den Ort göttlicher Gegenwart, das Allerheiligste, zu betreten, ohne dabei umzukommen (V 2–6): Um Gott nahekommen zu dürfen, muss der Priester Sünd- und Brandopfer darbringen, ein bestimmtes Gewand anlegen und ein rituelles Bad nehmen. Angeschlossen an diesen Eintrittsritus für den Hohenpriester ist ein Ritus, durch den die Sünden der Gemeinde gesühnt werden (V 7–10.20–22): Der Priester soll über zwei Böcke das Los werfen, um zu entscheiden, welcher für JHWH geopfert und welcher in die Wüste geschickt werden soll. Eingebettet in diesen Ritus wiederum findet sich schließlich ein drittes Ritual, das der Reinigung des Tempels dient (V 12–20). – Das Geschehen, wie es in V 33 noch einmal zusammengefasst wird, zielt dabei auf die Entsühnung der ganzen Gemeinde. Die Entsühnung des heiligen Ortes und die Entsühnung der Priester sind zuvor notwendige Voraussetzungen, um Israel einmal im Jahr zu entsühnen „wegen aller seiner Sünden“ (V 34).

„Sündenbock“ und „Sendebock“

Zwei Ziegenböcke spielen eine entscheidende Rolle in den in Lev 16 beschriebenen Vorgängen: Der eine Bock wird geschlachtet und JHWH geopfert. Im biblischen Text wird dieser Bock ausdrücklich der „Sündenbock“ genannt

(V 15). Dabei ist es gerade der andere Bock, der mit den Sünden beladen wird und auf den wir umgangssprachlich mit dem Ausdruck „Sündenbock“ anspielen. Dieser zweite Bock, der die Sünden trägt, wird aber nicht geopfert. Der mit den Sünden beladene Bock wird vielmehr in die Wüste geschickt und hieße, wie in vielen anderen Sprachen, wohl besser „Sendebock“ (lat.: caper emissarius; franz.: bouc émissaire, engl.: scapegoat; vgl. Krochmalnik 39).

„In die Wüste schicken“

V 10 beschreibt den für den Versöhnungstag zentralen Ritus: „Aber den Bock, auf welchen das Los für Asasel fällt, soll er lebendig vor den HERRN stellen, dass er über ihm Sühne vollziehe und ihn zu Asasel in die Wüste schicke.“ – Vor allem eine grundlegende Frage im Zusammenhang mit dem „Sendebock“ bleibt in den Ausführungen von Lev 16 unklar: Wer ist Asasel? Dass mit Asasel eine Gestalt bezeichnet sein sollte, der in der Wüste ein Opfer dargebracht wird, ist angesichts des ausdrücklichen Verbots jeglichen Götzenopfers in Lev 17,7 („Und sie sollen ihre Schlachtopfer nicht mehr für die Dämonen/Böcke schlachten, hinter denen sie herhuren.“) schwer vorstellbar. Der Bock wird im Sinne des priesterschriftlichen Denkens wohl nicht, auch wenn das früher einmal der ursprüngliche Sinn des Rituals gewesen sein mag, „zum Teufel geschickt“. Bezeichnet Asasel dann also eher einen Ort in der Wüste? Wohl auch nicht, wenn man die Gegenüberstellung von JHWH und Asasel in V 8 bedenkt: „Ein Los JHWH und das andere dem Asasel.“ „Asasel“ lässt sich schließlich auch als „Bock, der fortgeht“ übersetzen: Der mit den Sünden beladene „Sendebock“ ginge demnach zu einem dritten Bock und sie beide verschwinden in der Wüste. – Die Bedeutung von Asasel bleibt unklar. Klar ist nur, dass der „Sendebock“, wie es in V 22 ausdrücklich heißt, in der Wüste bleiben soll und nicht wieder zurückkehrt.

Gott selbst schafft Sühne

Lev 16 gibt theologisch eine Antwort auf die Frage, wie trotz der Sündhaftigkeit des Menschen Nähe zu Gott möglich ist. Im Kern lautet dabei die Botschaft des Versöhnungstages, wie ihn der priesterschriftliche Text in Lev 16 beschreibt: „Gott selbst ermöglicht durch Sühne Gemeinschaft mit Gott.“ (Crüsemann 2366) Das Entscheidende geht von Gott aus und kommt von ihm. Die Opfer dienen nicht dazu, den zornigen Gott zu besänftigen. Es geht nicht darum, wie Jakob an den zuvor betrogenen Esau einen Teil des Reichtums zu senden, um nun wieder „sein Angesicht zu versöhnen“ (Gen 32,21; *cpr*). Die Sühneriten werden vielmehr in den priesterlichen Texten, die auf Lev 16 zulaufen, als Reinigungs- und Versöhnungshandlung von Gott selbst geboten. Die Sünden werden durch den Hohenpriester und den „Sendebock“ unwiederbringlich in die Wüste geschickt. Dennoch geht es hier nicht, wie christliche Auslegung lange Zeit behauptet hat, um eine „Selbsterlösung des Menschen“ (L. Koehler), sondern es ist Gott selbst, der sich an die von ihm eröffnete Möglichkeit von Sühne und Vergebung bindet.

4.3 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

Vom biblischen Jom HaKippurim (Lev 16) zum rabbinischen Jom Kippur

Der in Lev 16 beschriebene Jom HaKippurim stellt die Grundlage dar, unterscheidet sich aber dennoch auch deutlich vom Jom Kippur, wie er seit der rabbinischen Zeit im Judentum begangen wird.

Wie das Ritual noch zur Zeit des Zweiten Tempels aussah, lässt sich vor allem im Mischna-Traktat Joma erkennen: Der Hohepriester warf, wie in Lev 16 beschrieben, das Los über zwei Böcke, einen für JHWH und einen für Asasel. Der Bock für Asasel wurde mit einem Wollfaden markiert (Mischna Joma 4,1 f.). Der Hohepriester legte seine Hände auf den Bock und lud die Sünden des Volkes auf ihn. Dann wurde der Bock von einem „ish itti“ (Lev 16,21), einem nicht näher bezeichneten Mann, hinausgeführt. An einer Klippe stieß dieser Mann den Bock den Abhang hinunter, sodass der „Sendebock“ zwar nicht geopfert wurde, durch seine Tötung aber sichergestellt war, dass er nicht wieder zurückkommen konnte (Mischna Joma 6,2–6).

Sühne und Umkehr

Der wichtigste Unterschied zwischen dem alten Ritual des Jom HaKippurim am Tempel und dem seit rabbinischer Zeit deutlich anders geprägten Jom Kippur besteht im Wegfall aller Opfer: Beim jüdischen Versöhnungstag wird seit der Zerstörung des Zweiten Tempels auch der eigentliche Sündenbock nicht mehr geopfert, wie im Judentum seit 70 n. Chr. überhaupt keine Opfer mehr dargebracht werden. Für die Rabbinen steht seit dem Ende des Tempels vielmehr das Gebet im Mittelpunkt. Ganz im Sinne der Propheten der Hebräischen Bibel richten die Rabbinen dabei ihre Aufmerksamkeit zunächst und vor allem auf die Umkehr, die mit der Sühne verbunden ist (vgl. z. B. Hos 6,6: „Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer.“).

Gottes Vergebungsbereitschaft

Nach rabbinischer Tradition wird am Jom Kippur das Urteil über den Menschen, das am Neujahrsfest gefällt wurde, besiegelt. Dabei hat der Jom Kippur, sagen die Rabbinen, sühnenden Wirkung, wenn er mit Umkehr verbunden ist. Im Midrasch zu Lev 16,30 („Von allen euren Sünden werdet ihr gereinigt vor dem HERRN") heißt es dementsprechend: „Der Jom Kippur reinigt zunächst nur von den Sünden, die gegen Gott begangen wurden. Sünden, die gegen einen Mitmenschen begangen wurden, beseitigt der Versöhnungstag erst, wenn man versucht hat, den begangenen Fehler wieder gutzumachen." (Midrasch Sifra zu Lev 16,30).

Dabei betonen die Rabbinen immer wieder, dass Gott allen, die umkehren, Vergebung verheißt: „Gott sagt zu Israel: Öffne mir ein Tor der Reue, nicht größer als ein Nadelöhr und ich will dir das Tor [der Vergebung] öffnen, weit genug, um Wagen und Karren hindurchzufahren." (Midrasch Rabba zum Hld 5,2). In einem Gleichnis heißt es im Midrasch: „Ein Königsohn hatte sich hundert Tagereisen von seinem Vater entfernt. Seine Freunde sagten zu ihm: ‚Kehre um zu deinem Vater!' Er antwortete ihnen: ‚Ich schaffe es nicht mehr.' Da sandte sein Vater zu ihm und ließ ihm ausrichten: ‚Geh so weit zurück, wie du kannst, wie es deinen Kräften entspricht, ich werde dir den Rest des Weges entgegenkommen.' So sagte der Heilige, gepriesen sei Er, zu Israel: ‚Kehre zu mir um, dann will ich zu euch umkehren.' [Mal 3,7]." (Midrasch Psiqta Rabbati 44, 184b–185a). – Die deutlichste Botschaft von Jom Kippur ist dementsprechend: Wir sind niemals ohne Ausweg in Schuld und Versagen verstrickt.

JOM KIPPUR IM JUDENTUM HEUTE

Jom Kippur wird zehn Tage nach dem jüdischen Neujahrsfest, Rosh HaShana, im Herbst gefeiert und beschließt die zehn Bußtage. Jom Kippur gehört zu den wichtigsten Tagen im jüdischen religiösen Leben. Selbst Menschen, die sonst nicht religiös sind, fühlen sich durch dieses Fest angesprochen und füllen an diesem Tag die Synagogen. Jom Kippur ist ein Tag der Reue, der Buße und der Umkehr und soll dazu dienen, den Menschen zu entsühnen.

Dabei sind die Traditionen, mit denen dieser ernste Tag begangen wird, natürlich sehr unterschiedlich. Ein Brauch, der im Jiddischen „kappores schlogn" heißt, und der heute von einem in der Tradition des osteuropäischen Judentums stehenden Teils der Orthodoxie befolgt wird, erinnert an die nicht mehr vollzogenen Opfer zur Zeit des Tempels: Am Vorabend des Versöhnungstages wird für jeden Mann ein lebendiger Hahn und für jede Frau ein Huhn feierlich über dem Kopf geschwenkt. Dabei spricht man: „Dies ist meine Auslösung, dies ist mein Gegenwert, dies ist meine Sühne ..." Das Tier, das anschließend oft an die Armen verschenkt wird, verdeutlicht, wie ernst es um jede und jeden Einzelnen steht. Man bevorzugt weiße Tiere und erinnert damit an Jesaja 1,18: „Wenn eure Sünde auch blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden ..."

In der Regel wird an Jom Kippur streng gefastet, auch von sonst weniger religiös geprägten Menschen. In Jerusalem und in anderen Städten in Israel sieht man außerdem keine Autos auf den Straßen und auf dem Weg zur Synagoge kann man zu Fuß über sonst viel befahrene Hauptstraßen laufen. Im Zentrum der fünf Jom-Kippur-Gottesdienste stehen zahlreiche Gebete und Schuldbekenntnisse. Das eindrücklich vertonte „Kol Nidrej" (= alle Gelübde) bildet dabei den Auftakt. Die Torarollen werden ausgehoben und die Gemeinde steht auf: „Alle [religiösen] Gelübde, Verbote, Bannsprüche, Umschreibungen und alles was dem gleicht, Strafen und Schwüre, die wir geloben, schwören, als Bann auszusprechen, uns als Verbot auferlegen von diesem Jom Kippur an, bis zum erlösenden nächsten Jom Kippur. Alle bereue ich, alle sein ausgelöst, erlassen, aufgehoben, ungültig und vernichtet, ohne Rechtskraft und ohne Bestand. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Schwüre keine Schwüre." Auch wenn es an diesem Tag im Kern um Umkehr geht, macht das Kol Nidrej doch auch gerade das Unvermögen deutlich, eigenen Versprechungen hinreichend nachzukommen. Erst nachdem die Spannung von unentrinnbaren Verpflichtungen durchbrochen ist, können wieder neue Verpflichtungen eingegangen werden ...

Für jeden Buchstaben des Alphabets gibt es im Schuldbekenntnis ein Wort für eine Verfehlung die bekannt wird: „Aschamnu ... – Wir haben uns verschuldet, waren treulos, haben geraubt, haben Böses geredet, haben gefehlt und gefrevelt, waren übermütig, waren gewalttätig, haben Lügen erdichtet, haben schlechten Rat erteilt, haben gelogen, gespottet, haben uns empört, haben geschmäht, waren widerspenstig, handelten tückisch, waren frevelhaft, handelten feindselig, waren hartnäckig, waren Frevler, waren verderbt, verübten Gräueltaten, gingen irre und haben irregeführt." Das ganze Buch Jona wird als Prophetentext verlesen, um daran zu erinnern, dass die Bewohner der Stadt Ninive durch Buße den ihnen prophezeiten Untergang abwenden konnten. Der Fastentag wird mit dem Blasen des Schofarhorns beendet. Die Mahlzeit, die man nach dem Fasten einnimmt, trägt einen festlichen Charakter. Man wünscht sich gegenseitig ein gutes Jahr und gute Besiegelung.

4.4 HEUTIGE KONTEXTE UND ANTWORTVERSUCHE IM GESPRÄCH MIT DEM JUDENTUM

„Sündenböcke“ und die Aufhebung von Schuld

Als „Sündenbock“ wird umgangssprachlich jemand bezeichnet, dem man die Schuld für etwas zuschieben kann, auch wenn er nicht die Verantwortung dafür trägt. „Sündenbock“ nennen wir Personen, die selbst ohne Schuld sind, auf die aber alles geschoben wird, denen also andere die gesamte Verantwortung anlasten können (vgl. Einleitendes zu Mk 15,6–20). – Unsere umgangssprachliche Verwendung des Begriffs „Sündenbock“ unterscheidet sich damit völlig von dem „Sündenbock“ und dem „Sendebock“ in Lev 16 sowie dem Versöhnungstag in späterer rabbinischer Tradition. Bei heutigen „Sündenböcken“ geht es um eine ungerechte und fälschliche Zuschreibung von Schuld. Die eigene Verantwortung und Schuld wird übergangen. Man sucht ein Opfer, dem man alles in die Schuhe schieben kann. Die schlimmen Folgen schlimmer Taten selbst bleiben von dieser Zuschreibung von Schuld auf den „Sündenbock“ völlig unberührt. Anders in Lev 16. Hier geht es um die tatsächlich wirksame Aufhebung der Folgen schlimmer Taten und Versäumnisse.

Stellvertretung bei der Sühne?

Aufgehoben werden die Folgen schlimmer Taten und Versäumnisse durch das Fortschicken der Sünden. Ein verlockender, wenn auch gleichzeitig ein unmöglich erscheinender Gedanke. Wie könnte man seine Sünden „in die Wüste schicken“? Wie könnte man sie einem anderen aufladen? Was heißen dabei Begriffe wie „Sünde“ und „Sühne“? Muss denn nicht jede und jeder selbst für seine und ihre Schuld sühnen, d. h. einstehen?

Sühne, so fällt dabei zunächst auf, meint im Kontext von Lev 16 weder Strafe noch Vergebung. Vergebung kann man gewährt bekommen von jemandem, an dem man schuldig geworden ist. Beim Versöhnungstag aber geht es nicht um eine Aussöhnung von Tätern und Opfern, auch nicht um Wiedergutmachung für angerichteten Schaden. Die Last der Sünden bleibt, aber jemand anderes trägt sie. Die Aufforderung zur Versöhnung mit den Opfern bleibt an die Täter gerichtet. Der Versöhnungstag ist kein Persilschein, der an den Opfern vorbei Schuld ungeschehen macht.

Sühne als Heilsgeschehen

Sühne im Licht vom Versöhnungstag ist auch kein Strafgeschehen, bei dem der Täter für seine schlimmen Taten büßen muss. Sühne im Licht vom Versöhnungstag ist ein Heilsgeschehen, eine Befreiung (H. Barth). Im Licht vom Versöhnungstag geht es bei Sühne nicht um Strafe für die Täter, sondern um die Frage: „Wie kommt krummes Holz zum aufrechten Gang?“ (Gollwitzer 9) Der Bock bekommt die Missetaten aufgeladen und trägt sie aus der Gemeinschaft. Für die Gemeinschaft der Schuldigen wird so neues Leben möglich. Es geht um die Erfahrung, „daß wir nicht (alles) selbst ‚auslöffeln‘ und abbüßen müssen, was wir uns eingebrockt und was wir angerichtet haben. […] Es dürfte keinen Menschen geben, der nicht auf solche liebende – oder wenigstens solidarische – Stellvertretung angewiesen ist.“ (Härle 324 f.).

4.5 POINTEN MIT BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

Der Blick auf den jüdischen Jom Kippur erschließt mir auf mehreren Ebene auch den Abschnitt des Markusevangeliums neu: Erstens: Wir Menschen können wählen. Wie die Menschenmenge zwischen Barabas und Jesus wählen konnte, stehen auch wir immer wieder vor Entscheidungen, die wir zu verantworten haben. Unsere Entscheidungen sind nicht gleichgültig. Zweitens: Unsere Hoffnung ist es, dass Gott eine wirksame Aufhebung der Folgen schlimmer Fehlentscheidungen von uns schafft. Diese Hoffnung gründet sich in der Mitte der Tora (Lev 16), wie auch in der Mitte des Evangeliums. Drittens: Die Römer, die über diese Hoffnung Israels (und der Kirche) spotten (Mk 15,16 ff.), verhöhnen damit Gottes Gnade, die uns von Schuld befreit.

4.6 HILFEN ZUR VERANSCHAULICHUNG UND NACHVOLLZIEHBARKEIT

Aktuelle Sühnezeichen bei ASF

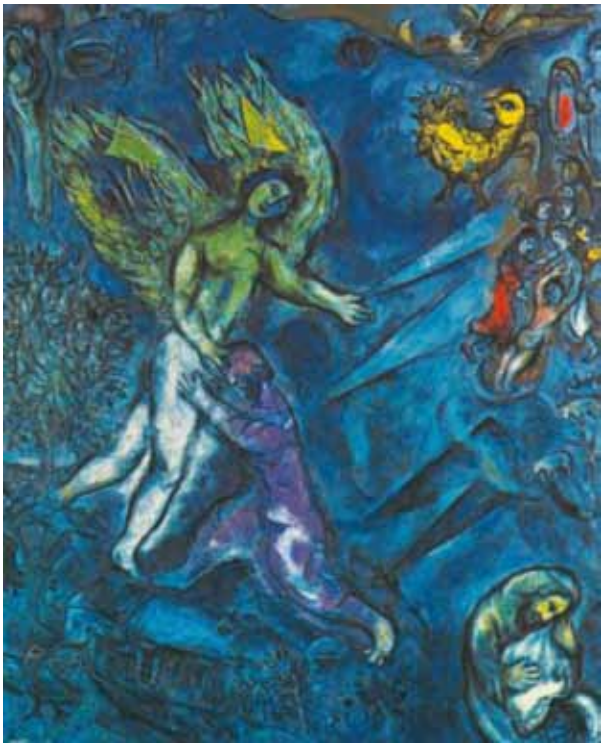
Die Arbeit und die Geschichte der „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste“ (ASF) zeigt, dass der Gedanke von stellvertretender Sühne auch heute möglich und aktuell ist. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seinen Verbrechen ist für ASF „Motiv und Verpflichtung für konkretes Handeln in der Gegenwart“.

So heißt es über die Ziele der Arbeit deutscher ASF-Freiwilliger beispielsweise mit Shoa-Überlebenden in Israel heute: „Nach biblischem Verständnis zielt die Sühne auf die Heilung zerstörter Lebensverhältnisse, nicht auf die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens.

Denn das Leiden jeglicher Opfer von Gewalt und Ungerechtigkeit kann nicht aufgewogen werden. Die Sühne soll nicht dazu dienen, ein gutes Gewissen zu schaffen. Aber Sühne kann der Hilflosigkeit aus ihrem Gefängnis helfen und der erste Schritt in Richtung einer besseren Zukunft sein."

In den Leitsätzen von ASF (2003) heißt es ferner: „Der Begriff ‚Sühnezeichen' qualifiziert den ASF-Friedensdienst. Er bedeutet die konkrete, zeichenhafte Übernahme von Verantwortung für die Folgen des Nationalsozialismus, eröffnet die Möglichkeit, umzukehren, und begründet die Hoffnung auf eine gemeinsame, gerechtere und friedlichere Zukunft. ASF fühlt sich allen Opfern der NS-Herrschaft verpflichtet. ‚Sühnezeichen' heißt aber auch, die grundsätzliche theologische und politische Frage nach Täterschaft, Täterinnen und Tätern, Mitläuferinnen und Mitläufern, Widerstehenden und Opfern in Geschichte und Gegenwart zu stellen. Damit wird auch die individuelle und kollektive Herausforderung der eigenen und gesellschaftlichen Beziehung zur Geschichte und ihren Folgen deutlich. Dieses Verständnis von persönlicher Verantwortung und politischer Handlungsfähigkeit ist Teil des Lernens aus dem jüdisch-christlichen Gespräch."

Chagall, Jakobs Kampf mit dem Engel (MBMC 9)



Es gibt nur wenige Bilder, die sich mit dem Versöhnungstag beschäftigen. Eine Ausnahme stellt dabei das Gemälde „Der Sündenbock" von William Holman Hunt (1854) dar.

Hier soll nun allerdings der Blick auf ein ganz anderes Werk gelenkt werden, dessen Auswahl in diesem Zusammenhang zunächst überraschen mag: Marc Chagalls „Jakobs Kampf mit dem Engel", aus dem großen Zyklus „Message Biblique Marc Chagall" aus Nizza, thematisiert einen ganz anderen biblischen Text als den Versöhnungstag. Jakob ringt mit dem Engel an der Furt des Flusses Jabbok (Gen 32). Jakob, der Schuld auf sich geladen hatte, ringt mit Gott. Und Chagall fügt in der oberen rechten Bildhälfte ein irritierendes Bildzeichen ein, den großen goldgelben Hahn. Auch auf anderen Bildern Chagalls kommt der Hahn in unterschiedlicher Bedeutung immer wieder vor. Hier aber scheint deutlich, dass Chagall die Tradition des „kapporet schlogn" in die Szenerie einspielt, die ihm aus der Welt des osteuropäischen Schtetl vertraut war: Es ist der Kapporethahn, der Sühnehahn, den man am Vorabend von Jom Kippur über dem Kopf schwenkt. Der Hahn, im hellen Gelb gegen das unheimliche Blau und über die Szene der Untat der Söhne Jakobs gesetzt, steht an der Stelle des Bildes, wo ein Dämmerungsstreif die ermöglichte Zukunft anzeigt. Eingezeichnet in die Kampfszene zwischen Jakob, dem schuldig gewordenen und dem Engel, bringt Chagall durch den Kapporethahn zum Ausdruck: „Immer wieder ist die Bedrohung durch das überraschend Furchtbare möglich. Immer wieder ist der Widerstand, der Kampf gefordert. Aber der Bund ist uns nicht gekündigt, es wird wieder ein Tag heraufziehen, Versöhnung kann Wirklichkeit, Segen erfahrbar werden." (Goldmann 153).

4.7 GEBRAUCHSTEXTE

Meditationsimpulse zu Jom Kippur von Jonathan Magonet (aus: J. Magonet: Das Jüdische Gebetbuch. Bd. II, Gütersloh 1997)

„Wir werden herausgerufen aus unserem Alltag mit seinen Kompromissen und Halbwahrheiten, seinen Ausflüchten und Heucheleien, dem Überlebenskampf in der Hackordnung und dem Versuch, irgendwelche Werte zu bewahren in einer verirrten und irreführenden Welt – wir werden herausgerufen, um einen Augenblick lang die Gelegenheit zu haben, die Wahrheit zu sprechen. Wir können anfangen, uns selbst zu sehen, ohne Angst davor, belächelt oder

missverstanden zu werden und ohne, dass wir uns entschuldigen oder etwas vorgeben müssten, was wir in Wirklichkeit nicht sind. […] Zu Beginn des Jom Kippur unternehmen wir den ersten Schritt dazu, die Schichten der Gleichgültigkeit, Teilnahmslosigkeit und der Selbsterhaltung abzulegen, die wir Tag für Tag zu tragen gelernt haben." (284)

„Zwei Böcke werden nach dem Zufallsprinzip ausgesucht, der eine dazu, in die Wüste geschickt zu werden, der andere dazu, zu Gott zu kommen, der eine zum Tod, der andere zum Leben. Die Hände, die auf ihre Köpfe gelegt werden, zeigen, dass sie stellvertretend für uns stehen; sie repräsentieren uns, sie erinnern uns erneut daran, dass wir herausgefordert werden zu wählen." (472 f.)

Gebet um Sündenvergebung und Bewahrung
(aus der Reformierten Liturgie)

Gott, wir sehnen uns danach,
dass du Recht schaffst in unserer Welt,
deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit.
Wir fühlen uns oft so ohnmächtig
gegenüber all dem Furchtbaren,
von dem wir hören.
Gott, wir ersehnen deine Gerechtigkeit
und fürchten doch auch dein Gericht.
Denn du lässt dich nicht täuschen
durch die schönen Fassaden,
hinter denen wir uns so oft verbergen.
Du lässt dich nicht beschwichtigen
von der gängigen Ausrede,
wir könnten schließlich nichts machen.
Du weißt, was wir anderen Menschen schuldig bleiben
und wie viel Böses auch von uns ausgeht.
Barmherziger Gott, sei uns ein gnädiger Richter
und hilf uns, entschieden und tapfer zu werden
im Tun deines Willens.
Amen.

4.8 LITERATUR

- Hermann Barth: Predigt über 3. Mose 16 unter der Überschrift „Der Sündenbock" in der Fastenpredigtreihe 2006 des Berliner Doms am 5. Sonntag in der Fastenzeit, 2. April 2006, unter: http://www.ekd.de/predigten/barth/060402_barth_berlin.html
- Frank Crüsemann: Art. „kipper", in: Bibel in gerechter Sprache, 2366 f.
- Christoph Goldmann: Bild-Zeichen bei Marc Chagall. Enzyklopädie zu den Bildern der „Biblischen Botschaft", Bd. II, Göttingen 1995.
- Helmut Gollwitzer: Krummes Holz, aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München^{3} 1973.
- Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin^{2} 2000.
- Daniel Krochmalnik: Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum, Stuttgart 2003.
- Tzvi Marx: Jom Kippur. Erneuerung nach den Verfehlungen, in: Y. Aschkenasy u. a. (Hg.), Die jüdischen Feste, Uelzen 2010, 187–218.
- Peter von der Osten-Sacken, Chaim Z. Rozwaski (Hg.): Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete, Berlin 2009.
- W. Gunther Plaut: Die Tora. In jüdischer Auslegung, Bd. III. Wajikra. Levitikus, Gütersloh 2001.
- Rolf Rendtorff: Leviticus 16 als Mitte der Tora, in: Biblical Interpretation 11,3/4 (2003), 252–258.
- Pascale Rondez: Kommentar zu Markus, in: Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Band 3, Zürich^{2} 2011, 2030–2048.

Volker Haarmann

5. WAS HILFT DIE KLAGE? KLAGE ALS PROTEST GEGEN DAS LEID

(MK 15,20 FF. UND PSALM 22)

5.1 HINFÜHRUNG

Im Zentrum jeder gottesdienstlichen Feier am Karfreitag steht das Sterben Jesu am Kreuz. Sein Todesschrei in der Passionsgeschichte des Markus bildet dabei nicht nur den dramaturgischen Höhepunkt der Kreuzigungserzählung. Hier wird vielmehr sein Leidensweg bis zur letzten Konsequenz aufgezeigt, der in der Erfahrung gipfelt, selbst von Gott verlassen zu sein. Dass diese Erfahrung mit einem Zitat aus Psalm 22 ausgedrückt wird, ist sicher nicht zufällig. Das Geschehen wird in den Zusammenhang jüdischer Klagespiritualität gestellt und legt von daher auch eine Deutung nahe, die diesen Kontext mitbedenkt.

Der Beter des Psalms schreit sein Leid heraus bei Tag und bei Nacht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Das Warten auf eine Antwort, die nicht kommt, auf Hilfe, die nicht eintrifft, lässt nur den Schluss zu: Gott hat den Beter verlassen. Er hört ihn nicht. Er ist ihm in große Ferne gerückt. Die vertrauensvolle Anrede „mein Gott" steht in hartem Kontrast zum verzweifelten Schrei „Warum hast du mich verlassen?"

5.2 VOM TEXT IM ERSTEN TESTAMENT ZUR PASSIONSGESCHICHTE

Exemplarisches Leiden

Ps 22 wird in der Exegese der Gattung „Klagelied des Einzelnen" zugeordnet. Jedoch steht in ihm nicht allein das Schicksal eines einzelnen bestimmten Menschen im Zentrum, sondern dieser Psalm verleiht den Leiderfahrungen vieler Menschen Ausdruck und Sprache. Auch die spätere, nachexilische Überschrift, die den Psalm König David zuschreibt und in ihm verschiedene Notsituationen aus Davids Leben erinnert sieht, zeigt, dass es hier um exemplarisches Leiden geht (Janowski).

In immer neuen Klagegängen (VV 2–3.7–9.12–19) steigert sich der Leidausbruch des Beters in Länge und Intensität und gipfelt in dem Vorwurf und Ausbruch V 16c „Du legst mich in des Todes Staub."

Auch die Erinnerungen an Rettungserfahrungen der Väter (VV 5–6, zentral die Exoduserfahrung Israels) und an die persönliche Zuwendung Gottes zum Beter (VV 10–11) helfen nicht in der jetzigen Situation, ja sie machen sein Erleben noch unerträglicher. Denn nicht nur die Verlassenheit im Hinblick auf die Hilfe von Menschen, sondern die Verlassenheit von „seinem" Gott treibt den Beter zur existenziellen Verzweiflung, Klage und Anklage.

Psalm 22 als „gewendete Klage"

Aufgrund des Umschwungs von V 22 zu V 23 wird der Psalm auch als „gewendete Klage" (Westermann) bezeichnet. Doch was ist der Grund für diese Wende? Die meisten Bibeln übersetzen mit: „Du hast mich erhört." Die Gewissheit, dass Gott den/die Leidenden erhört hat und weiterhin hört, wie auch das Vertrauen in Gott, der das Leben geschenkt hat und von Beginn an das Leben des Beters in der Hand hat, kann zur Wende von der Klage in den Dank und in das Lob Gottes führen. Offen bleibt allerdings, ob hier das rettende und Leben schenkende Handeln Gottes in der Vergangenheit gemeint ist, oder ob die Erhörung in der aktuellen Situation des Klagenden anzusiedeln ist. Am ehesten leuchtet die Wendung zum Dank und Lob ein, wenn der Beter nicht nur die Zusage der Rettung, sondern diese Rettung selbst erfahren hat.

Denkbar ist auch, dass allein das ausführliche Klagen und die Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes in der bedrängten Situation schon eine neue Perspektive aus der ausweglosen Situation eröffnen.

Eschatologische Perspektive

Schließlich eröffnet der Psalm im letzten Teil ab V 28 eine universale, Raum und Zeit, ja selbst den Tod überschreitende Aussicht auf die alles umgreifende Königsherrschaft Gottes. Selbst die Toten werden in das Lob Gottes einbezogen (V 30b), womit eine sonst in den meisten alttestamentlichen Texten unüberbrückbare Grenze überschritten wird (Kraus 331). Der prophetisch-eschatologische Charakter des letzten Teils des Psalms wird noch einmal durch den Ausblick auf das Heilshandeln Gottes an den kommenden Generationen verstärkt.

Psalm 22 sowohl als Klage des leidenden Gottesvolkes wie auch des leidenden Gerechten zu lesen, die Erinnerung Gottes an sein Schöpfungs- und Befreiungshandeln, schließlich seine eschatologische Perspektive, bieten einen hermeneutischen Schlüssel für die Deutung der Passionsgeschichte – und der Auferweckungserzählung.

Psalmen als Kompositionsraster der Passionserzählung der Evangelisten

Trotz seiner prominenten Stellung nimmt Ps 22 in den Evangelien keine singuläre Rolle ein. Ein Drittel der Schriftzitate im NT stammt aus dem Psalter. Für die markinische Passionsgeschichte bilden neun Zitate aus verschiedenen Psalmen, die in den Schlüsselszenen der Passion als direkte Zitate oder sprachlich-motivisch herangezogen werden, ein Kompositionsraster (Janowski, in: Crüsemann 398 f.). Psalm 22 ist der am häufigsten zitierte Psalm in der Kreuzigungserzählung. Dabei sind die Zitate meist nicht ausdrücklich als solche gekennzeichnet, sondern in die erzählenden Texte eingeflochten.

Die Evangelisten wollen damit die große Nähe zwischen dem Geschehen am Kreuz und dem Erleben des Psalmbeters zum Ausdruck bringen: Jesus erleidet am Kreuz das, was in diesem Psalm geschildert wird. Sein Sterben und Tod stehen unter dem Schatten der Gottverlassenheit. Mit der expliziten und impliziten Verwendung der Psalmen bieten die Verfasser der Passionsgeschichten den Lesern einen Deutungshorizont für die Passion Jesu an, der aus der jüdischen Klagespiritualität bekannt war. Jesus und die um ihn Trauernden sind in diesen Deutungshorizont eingeschlossen.

Als ganzer Psalm, auch mit seinem Lobteil, bildet Ps 22 aus neutestamentlicher Sicht den Rahmen für Kreuz und Auferweckung. In V 23 verkündet der Beter den Namen Gottes, der in der Exodustradition (Ex 3,14 f. JHWH) offenbart wird und somit in die Befreiungserfahrung eingebunden ist. So wie Israel aus Ägypten herausgeführt wird, so hat Gott Jesus aus dem Tod herausgeführt. Dies ist der Grund, den Namen dieses Gottes der Gemeinde kundzutun, (Ps 22,23; Mt 28,7; Apg 2,11.14. ff.), denn „wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll gerettet werden" (Apg 2,21).

Dabei geht es nicht allein um die Rettung aus dem Tod, sondern um das Aufzeigen der eschatologischen Perspektive, die mit der Auferweckung Jesu eröffnet ist. Der Ausblick auf „aller Welt Enden" und die „Geschlechter der Heiden" von Ps 22,28 zeigt sich als Hoffnung und als Auftrag in Apg 1,8: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Enden der Erde."

Keine Vorausdarstellung der Passion Jesu

Allerdings ist der Psalm keine Vorausdarstellung der Passion Jesu, weil er eben nicht nur auf den Tod Jesu hin auslegbar ist. Er ist zunächst einmal ein Klagegebet jüdischer Menschen zur Zeit des Ersten Testaments in lebensbedrohlicher Situation und auch als solches zu lesen. Erst dann kann er im Rahmen der Passion Jesu wirklich verstanden werden und ist erst dann auch auslegbar auf die Leidenssituationen aller Menschen, die sich durch Unrecht und Gewalt zugefügtem Leiden ausgeliefert erfahren.

5.3 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

Ps 22 und das Buch Esther

Die rabbinische Tradition hat den Psalm ebenfalls auf eine biblische Person, auf die Königin Esther hin interpretiert (Wellmann 34). Die Esthergeschichte erzählt von der tödlichen Bedrohung und Rettung des jüdischen Volks durch das mutige Handeln ihrer Königin, die im Judentum bis heute im Purimfest erinnert und gefeiert wird.

Wie in der Exodus- und Danielgeschichte geht es hier um die Bewahrung der Treue zur Tora JHWHs. Pessach und Purim sind im Estherbuch (3,7) direkt verknüpft. Im Midrasch Tehillim, eine Sammlung jüdischer Psalmauslegungen vom 2.–8. Jahrhundert, wurden der bedrängten Esther Worte des Psalms 22 in den Mund gelegt. So heißt es z.B. in Midrasch Tehillim 22,16: „Mein Gott (du warst) am Roten Meer, Mein Gott (du warst) am Sinai. Warum hast du mich verlassen? Warum sollte sich im Hinblick auf mich die Ordnung der Welt und die Ordnung der Mütter verändern? Unsere Mutter Sara war nur eine einzige Nacht in den Gewahrsam des Pharao genommen, und dafür wurden er und sein ganzes Haus geschlagen (Gen 12,17). Und ich, die ich mich in der Umklammerung dieses Übeltäters alle diese Jahre befinde – an mir tust du keine Wunder?"

Wie der Beter von Ps 22 fordert Esther hier für sich Gottes rettendes Handeln ein, indem sie Gott an sein ordnendes Welthandeln und seine Hilfe für die Ahnmutter Sara erinnert. Aufgrund ihrer – im Vergleich zu Sara – viel schlimmeren Lage müsste Gott noch viel eher eingreifen. Die rabbinische Auslegungsmethode verknüpft dabei verschiedene Situationen der Geschichte, in denen sie inhaltliche Parallelen erkennt, mit denselben Bibeltexten und leitet an, die eigene konkrete Situation in die biblischen Texte einzutragen und diese wiederum als Sprachhilfe und Deutungsworte für die Gegenwart zu gebrauchen. Aus den Erinnerungen daran, dass Gott geholfen hat, wird Hoffnung für die eigene Situation gezogen.

Jüdische Klagespiritualität nach der Shoa

Radikaler als die biblische und rabbinische Klage- und Anklagespiritualität geht die jüdische Spiritualität nach der Shoa einen Schritt weiter. Nach einer kollektiven Erfahrung, in der die Hilfe Gottes ausgeblieben ist, entwirft Elie Wiesel – ebenfalls im Kontext des Purimfestes – den „Prozess von Schamgorod" (1987), in dem Gott selbst vor Gericht zur Rechenschaft gezogen und nach Möglichkeit ohne Mitleid verurteilt und verdammt wird (Fuchs 23). Wichtig ist hier: Gegen einen existenziellen Atheismus, der sich von Gott verabschiedet, hält auch ein Gerichtsverfahren Mensch und Gott in einem Beziehungsgeschehen.

CHRISTLICHE KLAGEVERGESSENHEIT

Bis vor wenigen Jahrzehnten wurde die Klage in Theologie und Liturgie als unziemliche Glaubensäußerung angesehen. In der christlichen Tradition hat die Klage, besonders wenn sie in Gestalt der Anklage gegen Gott daherkommt, keinen guten Ruf. So konnte Ottmar Fuchs von einer „Klagevergessenheit" in den christlichen Kirchen reden. Das „massive Übergewicht an Bitt- und Fürbittgebeten innerhalb der christlichen Tradition" bezeichnet er als eine „permanente Verstopfung der Klagespiritualität" (Fuchs 17).

„Unschicklich ist die Klage, weil sie gerade nicht die Sprache des Sich-Fügens spricht, sondern die des Protestes und unheimlich wird sie, weil sie unversehens die Grenze zur Anklage überschreitet, und zwar zur Anklage Gottes! Das darf nicht sein, sagten unsere theologischen Traditionen; glauben heißt zuallererst, sich demütig zu beugen unter Gottes Willen." (Baldermann)

5.4 HEUTIGE KONTEXTE UND FRAGEN

Fragen …

Im Licht der Anregungen, die uns Ps 22 gibt, ist unser individueller und gesellschaftlicher Umgang mit eigenem und fremdem Leid neu zu beleuchten.

Dabei scheint heute eine der Schlüsselfragen zu sein: Wie finden wir aus einer Alltagslethargie heraus, die sich z. B. in folgenden Sätzen äußert: „Jammern und Klagen hilft ja nicht" … „Man kann ja doch nichts machen"… „Da musste halt durch" … „es ist halt so, wie es ist", oder die resigniert Antwort auf die Frage „Wie geht's?" gibt: „Naja, es muss!"

Angesichts von eigenem und mehr noch angesichts von fremdem Leid die Schultern zucken oder wegschauen, verleugnen, sich ablenken, konsumieren – das sind gängige Muster in unserer Gesellschaft geworden. Krieg und Gewalt, Katastrophen und zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit in großen Teilen der Welt lassen bei vielen Menschen ein Gefühl der Hilflosigkeit und Resignation entstehen.

Auch für uns selbst stellt sich die Frage, wie wir in einer Erfolgsgesellschaft mit Misserfolgen und daraus resultierendem eigenen Leid umgehen. Was hilft uns, wenn der Arbeitsplatz gekündigt wird, wenn die Beziehung scheitert, wenn Krankheit oder die Leiden des Alters das Leben perspektivlos machen? Wie können wir damit umgehen, wenn der Druck im Berufsleben nicht mehr zu ertragen ist, wenn Erfolglosigkeit oder angesichts der gesellschaftlichen Maßstäbe Ausgrenzung und Nicht-Genügen drohen?

Viele Menschen haben die Theodizeefrage, ob es „Gott geben kann", wenn die Welt so leidvoll ist, wie sie ist, für sich schon negativ beantwortet. Leid ist für sie der „Fels des Atheismus" geworden (Büchner). Es fällt schwer, angesichts von Leiden, Gewalt und Ungerechtigkeit in der Welt oder im persönlichen Leben die Hoffnung nicht zu verlieren und den Glauben an Gott zu behalten oder wiederzufinden.

Mit Leiderfahrungen verbindet sich im Christentum häufig das Bild eines Gottes, der mit dem „Allmächtigen" (oder dem Schicksal) identifiziert wird oder eines Gottes, dem ein Eingreifen in Not nicht mehr zugetraut wird. Das weit verbreitete Gottesbild vom ausschließlich „lieben Gott" erzeugt mit der einseitigen Betonung der zugewandten Seiten Gottes eine schleichende Verharmlosung und Domestizierung Gottes. Solch einem Gott anklagend gegenüberzutreten, scheint unziemlich und

unangemessen. Gleichzeitig verliert sich hier auch die eschatologische Perspektive, die Hoffnung darauf, dass es im Handeln gerade des unverständlich gewordenen Gottes einen Sinn und ein Ziel geben könnte, das am Ende der Zeiten offenbar wird.

… und Antwortversuche von Ps 22 her

Gerade in der Deutung des Kreuzigungsgeschehens und der nach Ostern entstandenen tastenden Frage, ob dieses Geschehen Gottes Wille gewesen sein könnte, ist darauf zu achten, in Predigt, Lehre und Seelsorge nicht ein ambivalentes Gottesbild zu erschaffen. Gott und Gewalt passen nicht zusammen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel – auch nicht in einem sogenannten Heilsplan Gottes.

Der Christus/Messias Gottes schreit am Kreuz als der leidende Gerechte und als der zu Unrecht Leidende – mit den Worten von Ps 22,2 seine Anklage gegen Gott. „Denn hier vollzieht sich [auch] das Kreuz als das Gericht des Gottessohnes über Gott selbst, als Anklage des Messias gegen Gott." (Fuchs 29). Fuchs beschreibt dies als anamnetische Christologie, bei der Jesus als der gesehen wird, der die Klage aller Leidenden gegen Gott anführt. So hält er als der Christus Gottes bis in alle Ewigkeit die Frage nach dem Sinn jedes Leides und die Anklage an Gott offen.

„In der Klage vieler Psalmen wie bei Jeremia und Hiob ist nachzulesen, wie in den Tiefen der Angst auch die Güte und Verlässlichkeit Gottes fragwürdig wird und damit Gott selbst; denn mit der Verlässlichkeit und Güte wird das Entscheidende der biblischen Gotteserfahrung hinfällig. So steht in der Bedrohung, von der die Klagespsalmen sprechen, buchstäblich alles auf dem Spiel. (Baldermann 69)

Auf Klage verzichten heißt auf Protest verzichten

Deshalb: „Auf die Klage zu verzichten [heißt], auf den Protest zu verzichten, auf den Protest im Namen des Glaubens, und das bedeutet am Ende, Gott mit allem zu identifizieren, was immer geschieht. ‚Alles, was geschieht ist Gotts Wille' – das ist ein Satz, der beansprucht, Ausdruck vollendeter Frömmigkeit zu sein, doch in Wahrheit bewegt er sich an der Grenze der Lästerung, denn er identifiziert Gott willig mit allen Grausamkeiten, die auf der Erde geschehen. Im Angesicht solchen menschlichen Elends wird … der Widerstand zur Signatur des Glaubens" (Baldermann 60).

Klage und Anklage als In-Beziehung-treten

Die Klage Jesu am Kreuz, an Gott selbst adressiert, führt aus der Erfahrung größter Gottesferne wieder zu Gott hin. Deshalb können wir sogar die Gottesanklage in erster Linie als ein In-Beziehung-treten verstehen, denn sie setzt Beziehung voraus, zumindest die Erprobung von Beziehung und nimmt darauf Bezug. Vertrauen in Gott kann nur durch Erfahrung wachsen. Die Gottesanklage nimmt das Leiden der Menschen und Gott selbst als Adressaten meiner Klage ernst, sie schützt die Würde von Mensch und Gott und kann eine Medizin gegen die Resignation oder gegen den Atheismus sein.

Psalm 22 fordert uns auf, unsere Klagen und Anklagen zu adressieren: an den Namen Gottes – nicht an irgendeine anonyme höhere Macht, sondern den Gott, der einen Namen hat (Ex 3,14). JHWH: Ich werde mich erweisen, ich bin da – ich bin für dich/euch da.... ich bin bei dir/euch (vgl. Mt 28,20b). Gott mit diesem Namen ist der, der auf das Elend seines Volkes und seines Sohnes Jesus gehört und es gewendet hat. Die Erinnerung daran gilt es Gott vorzuhalten und seine Verheißungen auch in unserem Leben zu erproben.

Klage als Ausdruck eschatologischer Hoffnung

Von diesem Ende her dachten die neutestamentlichen Autoren, wenn sie die Kreuzigung Jesu mit dem „Willen Gottes" in Verbindung brachten. Es war nicht Gottes Intention, dass Jesus am Kreuz sterben musste, aber nach der österlichen Erfahrung (ihr habt ihn getötet – aber Gott hat ihn auferweckt) haben sie das gesamte Geschehen zurückgebunden an Gott selbst.

Die Klage hält somit die eschatologische Hoffnung offen, ja sie hat selbst eine eschatologische Qualität. Am Ende der Zeiten, so die Hoffnung von Ottmar Fuchs, wird nicht die Anklage des Menschen, sondern die Anklage gegen Gott stehen, der Antwort geben wird auf die Fragen nach dem Leid.

Die Klage als solche ist ein Protest gegen Unrecht und Gewalt, doch auch gegen den Schmerz und die Bedrohung, die wir durch Krankheit, Einsamkeit und Verluste erfahren. Zugleich beinhaltet sie die Bitte um die nötige Kraft, den Ursachen des Leidens, soweit es möglich ist, zu begegnen und Einstellungen oder Verhalten zu ändern und Hilfe anzunehmen.

Es ist allerdings nicht nur unter seelsorglichen Aspekten hilfreich, gerade die Klage als Zugang zu Gott starkzumachen. Wenn wir im Vaterunser beten, „wie Jesus uns gelehrt hat", so dürfen wir auch klagen,

wie es uns in der Passionsgeschichte von Jesus erzählt wird. Dabei wäre nicht nur eine individuelle Klagespiritualität in den Blick zu nehmen, sondern auch eine Neubelebung „der kollektiven Klagelieder in der Gemeinde … vor allem auch … in der Fürsprache für andere … bis zu den Formen des Tribunals“ (Fuchs 17f).

Erfahrungen aus der Psychologie

Auch Erfahrungen aus der Psychologie zeigen die heilsame Wirkung der Klage. Statt Leiden zu ignorieren oder sich einem Leiden ausgeliefert zu fühlen, kann sich ein neuer Weg öffnen, wenn wir bereit werden, Leiden wahr- und ernst zu nehmen und das Wagnis des Durchlebens der damit verbundenen Gefühle von Angst, Bedrohung, Wut, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit, Ohnmacht eingehen. Dazu ist es nötig, sich diesen Gefühlen zuzuwenden, ihnen Raum zu geben und Ausdruck zu verleihen – mit Sprache, Stimme, Körper – damit sich in diesem Prozess etwas verändern und Menschen aus einer Blockierung und emotionaler Erstarrung wieder lebendig werden und ins Leben zurückfinden können.

Hinzu kommt: Die Wahrnehmung eigenen Leids kann sensibel machen für andere.

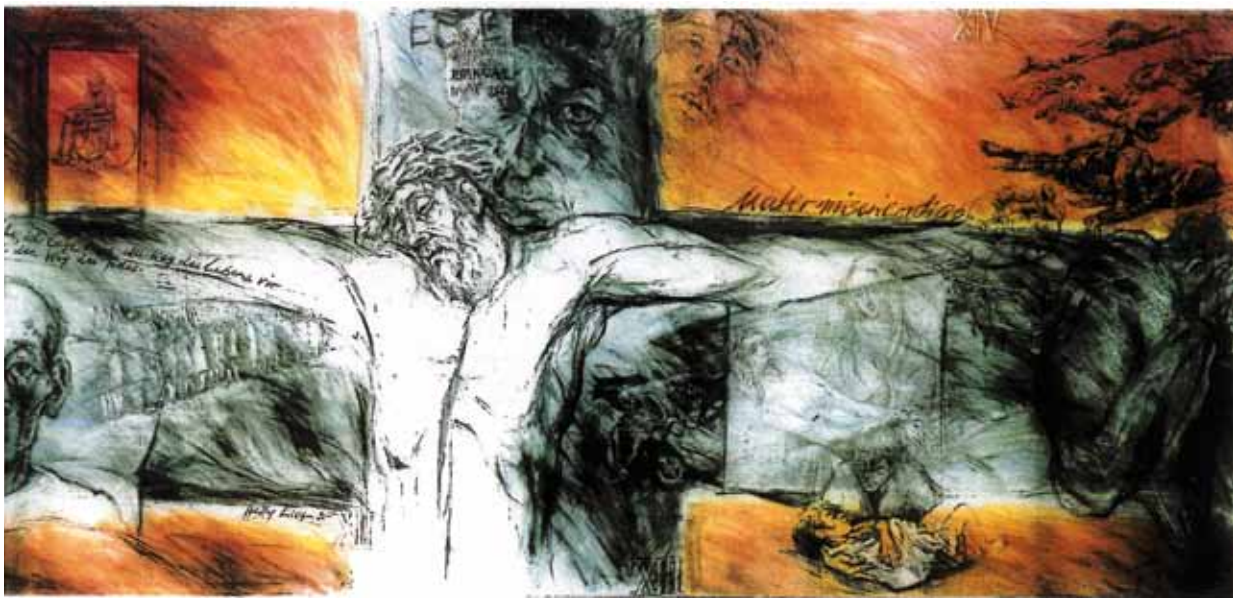
5.5 POINTEN IM BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

Die Kreuzigungserzählung des Markusevangeliums ist eingebettet in die Tradition der jüdischen Klagespiritualität, wie sie in Psalm 22 zum Ausdruck kommt. Jesus als der leidende Gerechte und der ungerecht Leidende steht in der Mitte der Tradition des jüdischen Volkes. Mit seinem Kreuzesschrei (Klage und Anklage Gottes) hält er die Beziehung zu seinem Gott aufrecht, auch wenn mit der Erfahrung des Nichthandelns Gottes für ihn alles auf dem Spiel steht. Gleichzeitig hält er mit der Anklage am biblischen Gottesbild des Gottes, der rettet und hilft, fest, führt damit die Klage aller Leidenden an und hält die Frage nach dem Sinn des Leidens offen. Wie er dürfen und sollen auch wir unser Leid in Klage und Anklage an Gott adressieren. Dies nicht nur individuell, sondern auch im Kollektiv der Gemeinde, um aus der christlichen „Klageverstopfung“ und der daraus resultierenden Lethargie gegenüber dem Leiden herauszufinden.

Für den nach der Ostererfahrung der Jünger, also im Rückblick schreibenden Evangelisten bietet sich Ps 22 in seinem Klage- und Lobteil als Deutungshorizont und Kompositionsraster für Leiden, Tod und Auferweckung Jesu an.

5.6 HILFEN ZUR VERANSCHAULICHUNG

Hetty Krist, Kreuzwegstation



5.7 GEBRAUCHSTEXTE

Gebete

gottverlassenheit

mein gott
mein gott
warum hast du mich verlassen

dieser schrei auf deinen lippen
ist der gedanke in unseren köpfen

wenn wir stehen
auf dem friedhof
an den krankenbetten
in den waisenhäusern
in der schlange beim arbeitsamt

Quelle: Siegfried Eckert: Gott in den Ohren liegen. Gebete. Stuttgart 2008, 35

Barmherziger Gott
Wir können nicht klagen.
Wir lassen uns nichts anmerken,
oder wir lamentieren herum,
aber wir können nicht klagen.
So findet der Schmerz nicht
Zu seiner Sprache,
und das Herz wird hart.
Gott, erbarme dich!

Quelle: Mensch Gott, Gottesdienstbuch, Gütersloh 1997, 60

Halte aus, woran wir zerbrechen
Gott,
für immer ist der Verzweiflungsschrei
aus diesem Psalm
mit dem Sterben deines Sohnes verbunden.
Aber in seine Klage
hat sich auch der Schmerz
unzähliger anderer gemischt,
die allein und ausgeliefert fürchten,
auch du könntest sie verlassen haben.
Wir bitten dich, Gott,
hör nicht weg,
auch wenn das Leid keine Stimme mehr hat,
sieh nicht weg,
auch wenn kein andrer das Elend mehr ansieht,
geh nicht weg,
von den Orten des Jammers auf unserer Erde.
Halte aus,
woran wir zerbrechen.

Gott, unser Gott,
verlass uns nicht!

Quelle: Sylvia Bukowski: Lass mich blühen unter deiner Liebe. Gebete zu den Wochenpsalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 63

Liedvorschläge

Melodie EG 97, Holz auf Jesu Schulter

Meine Not und Schmerzen, alles was mich quält
Mein erstarrtes Schweigen öffne ich vor Dir
Mach daraus ein Aufstehn, einen großen Mut
Hilf mir wieder atmen neue Wege gehen.

Meine Seelenwunden meine Müdigkeit
alle Angst und Enge öffne ich vor Dir
mach daraus ein Grünen eine große Kraft
hilf mir wieder atmen neue Wege gehen.

Quelle: Carola Moosbach, Lobet die Eine. Schweige- und Schreigebete, Mainz 2000, 64

„Aus der Tiefe rufe ich zu dir“ (Mein Liederbuch B 117)
oder *„Aus tiefer Not schrei ich zu dir“* EG 299
„Gott mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Predigtlied) EG 381
„Ich steh vor dir mit leeren Händen“ EG 382
„Weil Gott in tiefster Nacht erschienen“ EG 56, 1.3.5.
oder *„Du bist meine Zuflucht“* (Mein Liederbuch 2, B 154).

5.8 LITERATUR

- Ingo Baldermann: Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1989, darin bes.18–25 und 60–71.
- Klara Butting, Gerard Minnaard, Marie-Theres Wacker (Hg.): Ester. Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur, Kunst, Wittingen 2005.
- Hans-Joachim Kraus: Psalmen (Biblischer Kommentar AT XV), Neukirchen-Vluyn 1989, 320–334.
- Frank-Lothar Hossfeld: Psalm 22. Klage, Bitte, Lob eines zum Tode Leidenden und Geretteten, in: ders., Erich Zenger (Hg.): Die neue Echter-Bibel, Würzburg 1993, 144–151.
- Bernd Janowski: Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen" (Ps 22,2) – der Mensch Gottes, in: ders.: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2003, 347–374.
- Ders: Die jüdischen Psalmen in der christlichen Passionsgeschichte, in: Freiheit und Recht. FS für Frank Crüsemann, Gütersloh 2003, 397–413.
- Ottmar Fuchs: Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage, in: Ruth Scoralick (Hg.): Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, Stuttgart 2000, 11–32.
- Peter Sänder (Hg.): Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien. Neukirchen-Vluyn 2007.
- Bettina Wellmann: Von David, Königin Esther und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus, hg. von Hans-Josef Klauck und Erich Zenger, Freiburg i. Br. 2007.

Christine Herling/Beate Sträter

6. WAS HEISST „AUFERWECKUNG VON DEN TOTEN“? VOM ERHOFFTEN LEBEN ZUR HOFFNUNG AUF NEUES LEBEN

(OSTERSONNTAG; MK 16 UND LEV 15,8)

6.1 DIE GOTTESDIENSTLICHEN OSTERLESUNGEN UND IHR ZUSAMMENHANG MIT DEN PASSIONSANDACHTEN

Evangelium – Mk 16,1–8

Das Osterevangelium ist wie die Evangelientexte, die den Passionsandachten im Jahr 2012 zugrunde liegen, dem ältesten Evangelium, dem Evangelium nach Markus entnommen: Mk 16,1–8. Das eröffnet die Möglichkeit, in diesem Jahr die markinische Interpretation von Kreuz und Auferweckung zu verdeutlichen.

Kreuz und Auferweckung sind hier so deutlich wie in keinem anderen Evangelium. Ziel- und Ausgangspunkt der ganzen guten Nachricht: Markus hat sein Evangelium von dessen Ende her gestaltet und so wird die Leserin bzw. der Leser von Anfang an auf das Ende hingewiesen: Dass Jesus als „Sohn Gottes“ lebt, stirbt und auferweckt wird, ist das erste (Mk 1,11), das zentrale (Mk 9,7) und eines der letzten Worte (Mk 15,39) dieses Evangeliums.

Dass der Tod Jesu, des Gerechten, unvermeidlich ist, wird erstmals in Mk 3,6 deutlich – und dann immer wieder in dichter werdender Folge. Dass er – wie der Prophet Jona (Jona 2,1) – nach drei Tagen ins Leben zurückgerufen werden wird, kündigt Jesus selbst erstmals in der Mitte des Evangeliums (Mk 8,31) an. Unverkennbar entsteht so Stück um Stück ein Spannungsbogen auf Tod und Auferweckung hin.

Indem Markus das Geschick Jesu vor Augen stellt, geht es ihm nicht um objektiv feststellbare Heilstatsachen, sondern um die gebotene, angemessene, erwünschte Reaktion der Jünger und Weggefährtinnen – und darin zugleich um die Reaktion der Leserinnen und Leser: Sie werden gleich zu Beginn berufen (Mk 1,16 f.) und am Ende beauftragt (Mk 16,7). Sie wissen mehr als andere (Mk 4,10–12) und begreifen – umso schlimmer – doch kaum etwas (Mk 4,13 u. ö.). Sie folgen Jesus nach (Mk 1,18.20), bekennen sich zu ihm (Mk 8, 27–30) – und versagen doch in entscheidenden Momenten (Mk 14,32–42; 14,50; 14,66–72), sodass sich am Ende angesichts des Kreuzes ausgerechnet jemandem, von dem dies nicht zu erwarten war, die Einsicht erschließt: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“ (Mk 15,39) Mit anderen Worten: Dieser ist gerecht gewesen, er hat den Willen Gottes gelebt.

REDE VOM „SOHN GOTTES“ IM EVANGELIUM NACH MARKUS

Wenn der Evangelist Markus vom „Sohn Gottes“ redet, kommt darin allerdings keine steile Christologie oder gar eine Frühform der Trinitätstheologie zum Ausdruck. Vielmehr weist der Evangelist Jesus damit als Gerechten aus: Wer gerecht lebt, ist Sohn Gottes.

Gott selbst ruft Jesus als Gerechten aus – bei seiner Taufe und in der Verklärung (1,11; 9,7). Markus greift damit auf Jesaja 42, das erste sogenannte Gottesknechtslied, und auf die Weisheit Salomos 2 zurück. Dort heißt es: „Siehe mein Knecht (hebr.: *avdi*; LXX: *pais mou*) […], mein Auserwählter […]. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er wird das Recht zu den Völkern hinausbringen. […] Ich […] mache dich zum Bund des Volkes, zum Licht der Nationen, blinde Augen aufzutun, Gefangene aus dem Kerker herauszuführen […] “ (Jes 42,1.7). „[Der Gerechte] rühmt sich, die Erkenntnis Gottes zu besitzen, und nennt sich einen Knecht des Herrn (LXX: *paida kyrion*). Er ist unserer Gesinnung ein lebendiger Vorwurf, schon sein Anblick ist uns lästig; denn er führt ein Leben, das dem der Anderen nicht gleicht, und seine Wege sind grundverschieden. […] Er prahlt, Gott sei sein Vater“, er „Gottes Sohn“ (LXX: *hyios theou*; Weisheit Salomos 2,13 f. 16).

Neben der Tradition des Gottesknechts und des Gerechten klingt auch Ps 2 hier an: Dort ist es der messianische König, der „Sohn Gottes“ genannt wird (2,7; vgl. 89,27 u. ö.).

Wenn Jesus bei Markus „Sohn Gottes“ genannt wird, geschieht dies jedenfalls „im Raum des Volkes Israel“ (Bertold Klappert), denn erstgeborener Sohn Gottes ist „Israel“ (Ex 4,22; Jes 42,1 LXX; Jer 31,20; Hos 11,1). Als Sohn Gottes, als Gerechter empfängt Jesus den Geist Gottes (Mk 1,10; vgl. Jes 42,1) und er wird sogleich auf die Probe gestellt (Mk 1,12 f.; vgl. Gen 15,6 mit Gen 22, Jesus Sirach 2,1 u. a.).

Nicht zuletzt: Das Markusevangelium weist in vielen Details immer wieder, nicht selten ausdrücklich darauf hin, dass das von ihm erzählte Geschehen den „Schriften" entspricht: Dass der Weg Jesu durch Johannes den Täufer bereitet wird, entspricht Mal 3,1 und Jes 40,3 (Mk 1,2 f.). Das Reich Gottes, das in Jesus anbricht, ist kein anderes, als das in der Schrift, etwa in Jes 45 und Daniel 11 f., erwartete (Mk 1,15). Jesu Schicksal als Gerechter erinnert an die Opferung Isaaks in Gen 22. Jesus klagt am Kreuz mit Ps 22 (Mk 16,34).

Epistel – 1 Kor 15,1–11

Noch markanter weist die Epistel des Ostersonntags, 1 Kor 15,1–11 zurück. Zweimal heißt es dort in betonter Weise: Kreuzestod und Auferweckung Jesu geschahen „nach den Schriften" (3 f.). So weisen beide, Evangelium und Epistel, auf die Schrift, die für die frühen Christen die eine und einzige Heilige Schrift war – von ihr her haben sie das Geschehen am Kreuz und auch die Auferweckung Jesu zu begreifen versucht.

Lesung – 1 Sam 2,1 f. 6–8a

Im Kirchenjahr 2011/12 rückt dieser Bezug der Auferweckung auf die Schriften des Alten Testaments in den Mittelpunkt des Gottesdienstes, weil die alttestamentliche Lesung des Ostersonntags zugleich der Predigttext ist: Hannas Lobgesang (1 Sam 2,1 f. 6–8a).

6.2 VON DER SCHRIFT (ALTES TESTAMENT) ZU EVANGELIUM, EPISTEL UND PREDIGTPERIKOPE

In den Schriften des Alten Testaments findet sich die Hoffnung auf Auferweckung von den Toten, von der Evangelium und Epistel zeugen, ausdrücklich erst und nur in einigen wenigen jüngeren Texten (Jes 26,19; Dan 12,2; vgl. 2 Makk 7,9.14; 12,43 f. LXX); noch im ersten Jahrhundert war es innerhalb der jüdischen Gemeinschaft keineswegs Konsens, dass darauf zu hoffen ist (Mk 12,18–27; 1 Kor 15,12; Josephus, Altertümer XVIII, 16 f. und Jüdischer Krieg II, 165).

Vielmehr trägt erst das Zeugnis von der Auferweckung Jesu entscheidend dazu bei, die Hoffnung auf Auferweckung für die Einen gewiss zu machen (1 Kor 15,13–58), für die Anderen, etwa die Sadduzäer, noch zweifelhafter werden zu lassen.

Thema im Fokus des Alten Testaments: Leben

Unbeschadet dessen ist in den Schriften des Alten Testaments sehr wohl Thema, was Menschen Leben verheißt: erfülltes Leben, eigentliches Leben, von Gott gesegnetes Leben – und zwar „in diesem Leben" (1 Kor 15,19). Dies ist kein beiläufig verhandeltes Thema, sondern alle drei Teile der Schrift – Tora, Propheten und Schriften – zeugen von dieser Frage und auch von der Antwort, die die Kinder Israels im Lichte ihrer Geschichte mit Gott geben. Der Tenach, das Alte Testament, ist Weisung zum Leben – Tora.

Gottes Wort ist Leben – *nach dem Zeugnis der Tora*

Schon eine der ältesten und – innerhalb des Alten Testaments – am häufigsten aufgegriffenen Erzählungen ist eine (Über-) Lebensgeschichte: die Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 14 f.). Dass die Kinder Israels ihre Flucht überleben, liegt daran, dass der Herr selbst „Heil an ihnen tut" (Ex 14,13) und sie sich dementsprechend verhalten: „sich hinstellen und wahrnehmen" (Ex 14,13), „sich ruhig verhalten" (Ex 14,14), „sich ihm anvertrauen" (Ex 14,31).

Tora: Wer Gottes Wort tut, wird leben

Hier wird ein Grundmuster erkennbar: Der Herr selbst handelt – und das dementsprechende Verhalten verheißt den Menschen Leben. Dieser cantus firmus findet sich an vielen Stellen, am breitesten und eindringlichsten ausgeführt im Deuteronomium (Dtn 7.11.28.30). Verdichtet ist der Zusammenhang innerhalb der Tora v. a. in drei gewichtigen Abschnitten:

- In seinen letzten Worten (Dtn 32,45–47) schärft Mose den Israeliten ein, die Worte der Tora zu Herzen zu nehmen, „denn es ist nicht ein leeres Wort an euch, sondern es *ist* euer Leben."

- Nach den Texten, die als „Schema Jisrael" zum Bekenntnis des Judentums wurden (Dtn 6,4–9; 11,13–21; Num 15,37–41, vor allem in Dtn 11) gilt es, die Gebote des Herrn zu „hören", sie „zu Herzen zu nehmen", „vor Augen zu halten" und zu „lehren", auf dass „eure Tage und die Tage eurer Kinder vermehrt werden" (Dtn 13,21), kurz: Leben verlängert wird.

→ Noch knapper heißt es in Lev 18,5: „Wer sie [sc. meine Satzungen und Rechtssätze] tut, wird durch sie leben." Dieser Satz wird im Rahmen von Lev 18 kaum weiter erläutert. Um Missverständnisse zu meiden, ist jedoch festzuhalten: Weder klingt an, dass man sich durch das Tun der Gebote „Verdienst" erwirbt, noch, dass Israel in hybrider Weise gewiss ist, die Gebote erfüllen zu können. Eher geht es um den inneren Wert der Gebote: Sie sind so beschaffen, dass gut lebt, wer ihnen gemäß lebt. Und ausdrücklich wird betont: Das Leben nach den Geboten des Herrn hat ein gegenkulturelles Moment: „Ihr sollt nicht tun nach der Weise des Landes Ägypten, darin ihr gewohnt habt, auch nicht nach der Weise des Landes Kanaan, wohin ich euch führen will, sondern nach meinen Rechten sollt ihr tun und meine Satzungen sollt ihr halten, dass ihr darin wandelt – ich bin der Herr, euer Gott." (Lev 18,3).

Gott ist es, der Leben schafft – *nach dem Zeugnis der Propheten*

Der Zusammenhang zwischen dem wegweisenden Sprechen Gottes und dem entsprechenden Leben klingt in den prophetischen Schriften nach, ob Jesaja (55,3), Ezechiel (18,32), Amos (5,4) oder Habakuk (2,4). Je nach Zusammenhang betonen solche Texte bisweilen mehr, dass es nun an den Kindern Israels ist, ihr Verhalten zu ändern, um Leben zu erlangen; bisweilen betonen sie mehr, dass es stets Gott ist, der das Leben schenkt.

Propheten: Gott ist es, der lebendig macht

Eine Schlüsselpassage für eben dies bietet der Predigttext des Ostersonntags 2012, der den (Vorderen) Propheten entnommen ist: das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–11 i. A.). Es betont die Einzigkeit Gottes (V 2) und seine Macht über Tod und Leben (V 6): „Der Herr tötet und macht lebendig, er führt hinab zu den Toten und wieder hinauf."

Innerhalb der Vorderen Propheten wird dies vielfach illustriert: an der Geburt Samuels, dem Gott das Leben schenkt, obwohl der Leib seiner Mutter Hanna verschlossen war (1 Sam 1,17.20), am Sohn der Hauswirtin Elias, der auf Elias Bitte hin von Gott auferweckt wird (1 Kön 17,17–24), am Sohn der Schunemiterin, der ebenfalls zum Leben erweckt wird (2 Kön 4, 8–37), an König Hiskia, der gesund wird und am dritten Tag wieder in den Tempel gehen kann (2 Kön 20,1–11).

Wer dem Wort Gottes folgt, gewinnt Lebenszuversicht – *nach dem Zeugnis der Schriften*

Dass Gott Leben schenkt – und zwar denen, die seinem Willen entsprechen, bezeugen nicht zuletzt die Schriften: von den Psalmen (Ps 1) über Sprüche (4,4) bis hin zu Hiob (12,10).

Allerdings ist es auch die Weisheitsliteratur, namentlich Hiob, die damit ringt, dass auf Erden nicht stets der erfüllt lebt, der den Geboten Gottes entspricht: die Hiob-Frage.

Schriften: Wer Gutes tut, gewinnt Leben

Eine Schlüsselpassage bietet in diesem Teil des Tenach Psalm 118, dem auch der Hallelujavers der Ostertage entnommen ist: „ Die Rechte des Herrn behält den Sieg", „Ich werde nicht sterben, sondern leben" (VV 15 f. 17).

Cantus firmus: Wer der Weisung Gottes folgt, wird leben

Von diesen Lebenstexten des „Alten Testaments" her fällt Licht auf Mk 16 und die Auferweckung Jesu. Was ist es, das (ihm) Leben verheißt? Den Weg zu gehen, den Gott weist. Darauf zu vertrauen, dass in der Weisung des Herrn festgeschrieben ist, was ein gutes, rechtschaffenes, von Gerechtigkeit und Wohltun geprägtes Leben ermöglicht. Sich einzulassen auf die Tora Gottes, die Leben ist.

Diesen cantus firmus der Schrift übersetzt Markus in seine Erzählung vom Leben, Sterben und Auferwecktwerden Jesu: Jesus handelt dem Herrn entsprechend, er fügt sich in dessen Willen (Mk 14,36) bis hinein in den Tod – und empfängt Leben.

Die Jünger erfahren dies dort, wo sie „in diesem Leben" leben und wo Jesus gelebt hat: in Galiläa (Mk 16,7).

Die Konsonanz dieser Texte betont das Perikopenmodell „Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen", wenn es Ex 14 (Tora), 1 Sam 2, 1–11 (Propheten), Ps 118, 14–24 (Schriften), 1 Kor 15 (Epistel) und Mk 16 (Evangelium) zusammenordnet.

6.3 IMPULSE AUS DER JÜDISCHEN AUSLEGUNGSTRADITION

Dass Gottes Gebote Leben eröffnen und erfülltes Leben verheißen, bekräftigen auf den Spuren des Alten Testaments etliche sogenannte zwischentestamentliche Texte und frühjüdisch-rabbinische Überlieferungen, nicht zuletzt auch neutestamentliche Schriften.

Im Neuen Testament legt vor allem die Geschichte vom barmherzigen Samariter ein entsprechendes Zeugnis ab: Wer Gott und den Nächsten liebt, wird „das ewige Leben ererben" (Lk 10,25–28).

Allerdings stehen skeptische Linien theologischen Nachdenkens daneben: Insbesondere das Johannesevangelium sieht in Jesus als dem fleischgewordenen Wort Gottes die Quelle des Lebens (etwa Joh 12,50); der Apostel Paulus ringt mit der Leben spendenden Kraft des „Gesetzes" (Röm 10 und Gal 3, jeweils unter Bezug auf Lev 18,5).

Mischna: Wer Tora mehrt, mehrt Leben

Frühjüdische, rabbinische Literatur ist vielstimmig – auch in dieser Frage: Das Leben, das die „Tora", die Weisung Gottes freisetzt, entfaltet sich, wenn Menschen die Tora halten oder studieren; das Leben, das dem Lernen und Halten der Gebote Gottes entspringt, ist bisweilen das irdische, häufiger ein jenseitiges. In jedem Falle aber lautet der Tenor: „Wer Tora mehrt, mehrt Leben" (Mischna Avot 2,7).

Dieser Satz findet sich im Mischna-Traktat „[Sprüche der] Väter". Es enthält keine Halacha, keine verbindliche Wegweisung, sondern Haggada, erbauliche Sprüche und Geschichten. Es gehört deshalb zu den bekanntesten Traktaten – und ist traditionell jedem jüdischen Gebetbuch („Siddur") beigegeben. Der zitierte Satz steht nicht allein, sondern ihm gehen einige Sätze voran, die sprachlich wie dieser konstruiert sind („Wer XY vermehrt, vermehrt Z"). Sie zeigen, dass alle Verbesserungen im menschlichen Leben ihre Schattenseiten haben – allein die Tora stellt eine Ausnahme dar: Wer sie vermehrt (gemeint ist wohl: vermehrt lernt), handelt sich keinerlei negativen Begleiteffekte ein, sondern vermehrt Leben (gemeint ist wohl: steigert Lebensqualität).

Midrasch: Die Tora leitet zum Leben der kommenden Welt

An manchen Stellen konkretisiert jüdische Bibelauslegung (Midrasch) die Effekte des Torahaltens und -lernens: So heißt es in einem Midrasch zum Buch Numeri, der zunächst die Schwierigkeiten des Torastudiums erörtert: „[…] was sagte David, als er Tora gelernt und sich an sie gewöhnt hatte? ‚Die Tora deines Mundes ist mir tausendmal lieber als Gold und Silber' (Ps 119,72), denn Gold und Silber bringen den Menschen aus dieser Welt und aus der kommenden Welt, aber die Tora führt den Menschen zum Leben dieser Welt und zum Leben der kommenden Welt." (Midrasch Sifre Bamidbar 119).

Hinter Überlieferungen wie diesen wird eine existenziale Frage erkennbar – oft lediglich implizit, bisweilen aber explizit: die Frage danach, wie Menschen leben sollen, damit sie nicht resümieren müssen „Alles ist eitel" (Pred 1,2 f.)?

In diesem Sinne fragt der Schriftgelehrte in Lk 10,25 „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu ererben?" In einem Midrasch zum Buch Levitikus ist es König David, der bittet: „Tue mir kund, welches das geöffnete Tor zum Leben der kommenden Welt ist!"

David tut dies im Anschluss an ein Wort aus Ps 16,11 (in der rabbinischen Tradition wird es ihm als Autor zugeschrieben): „Tue mir kund den Weg des Lebens, die Fülle der Freuden" und bittet niemand Geringeren als Gott den Herrn selbst um eine Antwort. Und Gott der Herr antwortet tatsächlich – allerdings überliefern die Rabbinen verschiedene Antworten: Mal verweist der Herr darauf, dass die „Furcht des Herrn" das geöffnete Tor zum Leben ist (Spr 10,27), mal darauf, dass die Annahme seiner „Züchtigungen" das Tor zum Leben öffnet (Spr 6,23). Am Ende aber ist es die Tora, die als Tor zum Leben gilt: „David, wenn du Leben suchst, sieh der Tora entgegen, denn es heißt: ‚Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten' (Spr 3,18)", oder gar: „Unentschlossener, was überlegst du?! Tu und iß! ‚Halte meine Gebote und lebe' (Spr 4,4; 7,2)!" (Midrasch Wajikra Rabba 30,2).

Vertrauen ermöglicht Handeln

Fraglos setzen Texte wie diese mit Bedacht einen anderen Akzent als etwa der Apostel Paulus. Paulus weiß zwar, dass „das Gesetz heilig und das Gebot […] heilig, gerecht und gut" ist (Röm 7,12), doch seine argumentative Kraft verwendet er darauf zu zeigen, dass nicht das Halten der Gebote Leben verheißt, sondern das Vertrauen auf Gott in Christus! Dabei weiß er wohl, dass es in diesem Vertrauen wieder gilt, der Weisung Gottes zu folgen. „Einer trage des Anderen Last, so werdet ihr das Gesetz [!] Christi erfüllen." (Gal 6,2; vgl. Röm 2,13).
So wie der Apostel polemisch zuspitzt, um zu verdeutlichen, worum es ihm geht, nämlich um den Glauben,

so spitzen die Rabbinen zu, worum es ihnen geht, nämlich um die Vertiefung in die Tora als Wort des lebendigen Gottes – wahrscheinlich in bewusster Bezugnahme auf das Christentum, das ihnen, zumal in Palästina, deutlich vor Augen stand (Peter Schäfer).

6.4 HEUTIGE FRAGEN UND ANTWORTEN

Unter den Mitgliedern der Evangelischen Kirchen in Deutschland stimmen lediglich 44 Prozent der Aussage zu, „dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“ (Vierte EKD-Mitgliedschaftserhebung, 2006 veröffentlicht). Ist schon dieser elementare Satz nicht mehrheitsfähig, um wie viel mehr wird die Zustimmung zur Auferweckung Jesu von den Toten strittig sein?

Das Monatsmagazin chrismon fragte 2004 in einer nicht-repräsentativen Umfrage, wer an die Auferstehung Jesu glaube. Lediglich ein Fünftel der Deutschen glaubt, dass Jesus leibhaftig auferstanden sei. Dagegen können sich 32 Prozent der Aussage anschließen, es habe eine Auferstehung „in den Herzen“ gegeben, 16 Prozent sind der Meinung, nur seine Seele lebe weiter. Der Rest ist überzeugt, Jesus sei entweder tot oder habe nie gelebt.

Mit der Frage nach dem Leben sieht es anders aus: Wer würde nicht gern „den Weg des Lebens, die Fülle der Freuden“ (Ps 16,11) kennen? So zeigt sich eine Nähe zwischen den Fragen, die biblische Texte aufwerfen (Lk 10,25) bzw. die im Hintergrund einiger biblischer Texte stehen (Lev 18,5) und existenzialen Fragen heute. Was ermöglicht erfülltes Leben und wann, wo, wie ist es zu erhoffen?

Das Alte Testament antwortet cum grano salis: Wer den Wegweisungen Gottes für das Leben folgt, dem steht erfülltes Leben offen – in dieser Welt *und* in der kommenden Welt. „Die Worte der Tora sind Heilmittel für euch, sind Leben für euch“ (Midrasch Mekhilta zu Ex 15,26).

Wirkt demgegenüber das neutestamentliche Zeugnis von der Auferweckung nicht eigentümlich abstrakt und eschatologisch-vertröstend? Muss man erst glauben (i. S. des Fürwahrhaltens), dass Jesus von den Toten auferweckt worden ist, um darauf vertrauen zu können, dereinst auferweckt zu werden? Sagt die gute Nachricht von der Auferweckung Jesu überhaupt etwas aus über mein Leben im Hier und Jetzt? Oder bedeutet sie allein „Er hat zerstört der Höllen Pfort, die Seinen all herausgeführt und uns erlöst vom ewgen Tod“ (EG 100)?

Die kritische Spitze solcher Fragen mag nicht wenige theologische Abhandlungen über die Auferweckung Jesu Christi treffen, die deren Bedeutung in der prinzipiellen Überwindung des Todes sehen, die dem konkreten Tod jedes Einzelnen von uns keineswegs verlässlich seinen Schrecken nimmt.

Auferweckung als Ruf in die Nachfolge

Das Zeugnis, das Markus von der Auferweckung Jesu ablegt, treffen jene kritischen Fragen nicht: Denn Markus berichtet nicht von der Auferweckung wie von einem vergangenen und erst zukünftig bedeutsamen Geschehen, sondern er weist die Jünger in eine Zukunft, die stehenden Fußes anbricht: Der auferweckte Jesus wird „vor euch hingehen […] nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk 16,7). Und für Markus ist die Auferweckung kein Geschehen, das als Faktum Heil schafft, sondern als eine Lebensbewegung, die ihre Kraft nur entfaltet, wenn die Jünger sich ihr anschließen: Nach Galiläa zu gehen, heißt: seiner Spur zu folgen, sich in die Nachfolge Jesu zu begeben, wie er zu leben, umzukehren und an das Evangelium zu glauben (Mk 1,15).

Die Kraft dazu, sich auf diesen Weg zu begeben, steckt nicht in den Jüngern – „sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich“ (Mk 16,8). Die Kraft dazu verleiht Gott selbst: „Der Herr tötet und macht lebendig, er führt hinab zu den Toten und wieder hinauf.“ (1 Sam 2,6)

6.5 POINTEN IM BLICK AUF DAS MARKUSEVANGELIUM

Nähert man sich der Auferweckungsbotschaft des Markusevangeliums mit geschärften Sinnen – geschärft von den Lebensverheißungen des Alten Testaments und der Rabbinischen Literatur – dann fällt das Augenmerk auf das Leben im Hier und Jetzt. Wer der Tora, der Weisung Gottes, folgt, wird erfülltes Leben finden. Das ist kein „Verdienst“-Denken, sondern Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Wort: Seine Gebote sind so beschaffen, dass gut lebt, wer ihnen gemäß lebt. Es ist Gott, der durch sein Wort lebendig macht. Und Markus fügt hinzu: Das Wort Gottes macht auch dann noch lebendig, wenn das Leben nach unserem Ermessen beendet, erstarrt, verkümmert ist. Es ist nötig und möglich, zum Leben umzukehren.

6.6 VERANSCHAULICHUNGEN UND VERTONUNGEN

Es gibt nicht viele Darstellungen in der bildenden Kunst, die in Szene setzen, dass und inwiefern die Auferweckung Jesu das Leben bzw. die Lebensführung und Lebensdeutung seiner Jünger verändert, mehr noch: neues Leben eröffnet.

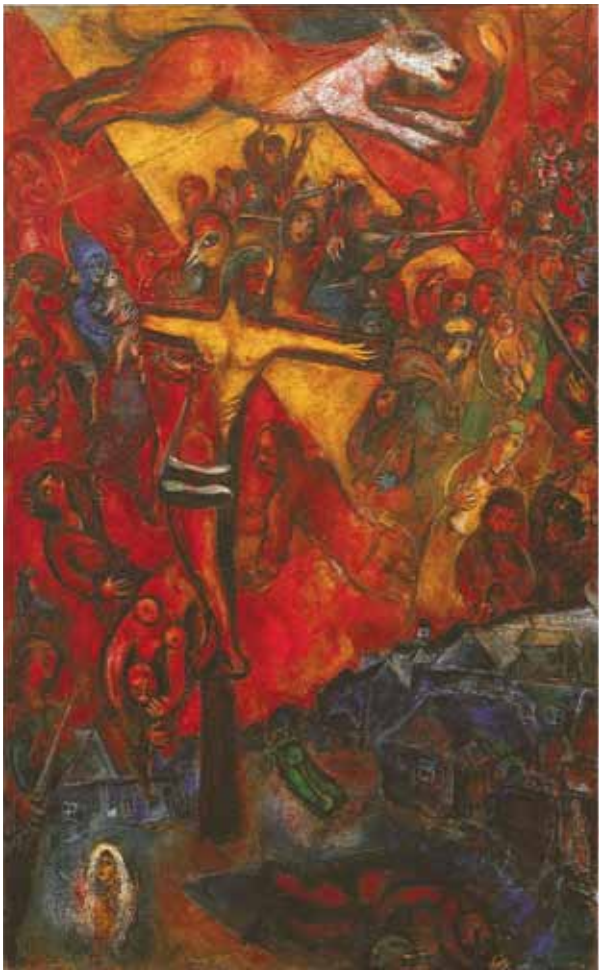
Vielmehr steht in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunstwerken zumeist die Auferweckung Jesu als geschichtliches Ereignis im Zentrum (so etwa im Auferstehungsbild des Isenheimer Altars von Matthias Grünewald [1515–1520]; Colmar: Musée d'Unterlinden) – die Umstehenden bzw. Zeugen werden in ihrem Schlaf, in ihrem Erschrecken bzw. ungläubigem Staunen präsentiert (so etwa bei El Greco, Die Auferstehung [1596–1610]; Madrid: Prado), aber nicht als Menschen, die neue Lebenskraft und einen neuen Richtungssinn für ihr Leben gewinnen. Thematisch steht der Sieg des Auferweckten über den Tod als Lebensende im Mittelpunkt – nicht die Einweisung in ein (neues) irdisches Leben.

Anders verhält es sich etwa in Marc Chagalls Triptychon „Widerstand, Auferstehung und Befreiung" (1937–1948; Nizza: Musée Message Biblique) oder in den Mauermosaiken von David J. Hetland (1947–2006), namentlich „Behold, I make all things new" (1990). Beide zeichnen die Auferweckung in eine Dynamik ein, die hinführt zur Freude am Leben (Chagall) bzw. zum Reich Gottes (Hetland).

„Auferweckung" von Marc Chagall

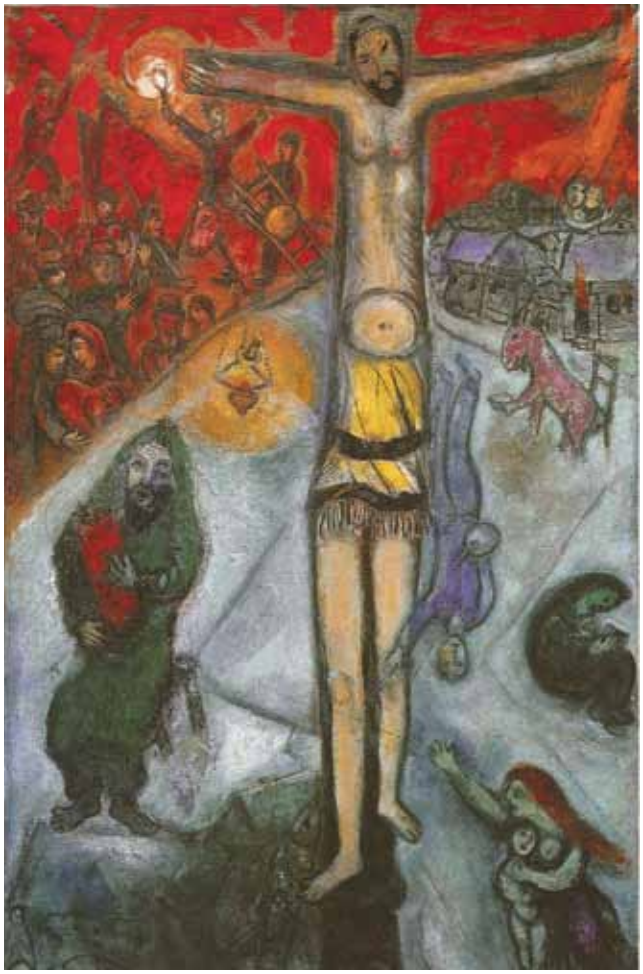
Chagalls Bild „Auferweckung" ist der mittlere Teil eines Triptychons, das „Résistance" [Widerstand], „Résurrection" [Auferweckung] und „Libération" [Befreiung] in Szene setzt. Entstanden ist die Bildfolge im US-amerikanischen Exil, in den Jahren 1943–1948.

In „Auferweckung" und „Widerstand" ist der Gekreuzigte die zentrale Gestalt, durch den Gebetsmantel als Lendenschurz eindeutig als Jude gekennzeichnet – in „Befreiung" erkennt man ihn nur auf den zweiten Blick: In der oberen linken Bildhälfte sieht man ihn wie einen Schatten im gelben Bildsegment. Dieser Gekreuzigte ist „nicht als Welterlöser, sondern als Typus des jüdischen Märtyrers" zu verstehen (Goldmann 1,70).



Doch neben dem Gekreuzigten begegnen uns in allen drei Bildteilen auch andere Gestalten: ein Rabbiner mit Torarolle im Arm, eine Frau mit Kind und die Menge der Demonstranten mit roten Fahnen. Ihre Anordnung und Färbung drückt den drei Bildern den Stempel auf – die Leserichtung und Dynamik weist das Pferd an, das von links nach rechts galoppiert (zusätzlich sind alle drei Bilder jeweils von unten nach oben zu lesen). Im Bild links dominiert der Kampf, auf den das Licht des Himmels fällt – das Kreuz und der Gekreuzigte haben daran teil: Jesus hat die Augen offen; Rot bestimmt die Szene. Das mittlere Bild ist von Hoffnung und Vision der Unschuldigen geprägt: Jesu Augen sind geschlossen – Weiß die bestimmende Farbe, d. h. im Wechselbezug von Märtyrer, torahtreuem Rabbiner und Leid ereignet sich die Epiphanie. Das rechte Bild ist durch den Kreis der Vollkommenheit, durch Fiedler und Liebespaar hervorgetan – Gelb ist die maßgebliche Farbe, Vorschein der Herrlichkeit (Kavod) des Herrn.

Der Blick wandert vom Rot zum Gelb, von Kampf zu Freude, von den dunklen Hütten zum Kreis der Vollkommenheit: Die (Blick- und Dreh-) Achse des Ganzen stellt der Gekreuzigte dar – mit Rabbiner und Tora als komplementärem Gegenüber. Das ist umso auffälliger, als in der gemeinsamen Vorlage aller drei Bilder, im Bild „Révolution“ von 1937, Lenin im Mittelpunkt stand. Vor allem aber: Kreuz und Auferweckung (Bildtitel!) sind der Angelpunkt dieser Dynamik von Widerstand zur Befreiung!





Musik

In der Musik wird demgegenüber das Leben verändernde Gefälle der Auferweckungsbotschaft sinnenhaft spürbar – sei es in der Motette von Heinrich Schütz „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt" (Geistliche Chormusik [1648], SWV 393) oder in der Sinfonia von Johann S. Bach (Oster-Oratorium [1725], BWV 249), im Gospelsong „Oh happy day" von Aretha Franklin (One Lord, one Faith, one Baptism, 1987) oder „The Ressurection" von den „Richard Smallwood Singers" (Gospel Greats, 1994).

Liedtext „Oh happy day"

Melodie und Titelzeile dieses Gospels lassen sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen; die gängigste Version arrangierte Edwin Hawkins in den USA am Ende der 1969er-Jahre (Übersetzung B.S.).

Oh happy day (oh happy day)
oh happy day (oh happy day)
When Jesus washed (when Jesus washed)
oh when he washed (when Jesus washed)
When Jesus washed (when Jesus washed)
He washed my sins away
(oh happy day)
Oh-o happy day
(oh happy day)
Oh happy day
He taught me how to watch, fight and pray, fight and pray
And life we joicing evry, evry day, every day.

Oh (was für ein) herrlicher Tag:
Als Jesus wusch,
wusch er meine Sünden fort.
Er lehrte mich zu sehen, zu kämpfen und zu beten,
und (fortan) genießen wir unser Leben jeden Tag.

6.7 TEXTE

Eingangspsalm: Ps 118 (nicht im EG)

Tagesgebet

Gott,
der Du sterben lässt und lebendig machst,
der du Deinen Sohn sterben ließest
und zu neuem Leben erweckt hast,
wir bitten Dich, schenke uns neuen Mut
und unserem Leben eine Richtung
auf dem Weg zu Deiner Fülle.
Das bitten wir Dich durch Deinen Sohn Jesus Christus.
Amen.

Oder: *„Gott, wir feiern Ostern, Sieg des Lebens über den Tod"* (Reformierte Liturgie 126)

„Erstanden ist der heilig Christ" EG 105
„Wir wollen alle fröhlich sein" EG 110

Fürbittgebet

Gott,
der Du Leben schenkst und dem Tod nicht das letzte Wort lässt, wir bitten dich –

für Deine Kirche: dass sie glaubwürdige Anwältin des Lebens sein kann, indem sie die Menschen in ihrer Mitte zu einem Leben ermutigt im Geist der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Lebensfreude.

für unsere Gesellschaft und für uns in ihr: dass sie nicht auf Kosten anderer reich wird und todbringendem Stumpfsinn zuarbeitet, sondern dem Leben möglichst vieler dient.

für diejenigen, die Richtungssinn und Lebensmut verloren haben: dass sie sich ansprechen lassen von Menschen in ihrer Nähe und Kraft zur Umkehr schöpfen.

für uns: dass wir die Auferweckung Jesu, des Gerechten, nicht von ferne nur sehen, sondern angerührt werden von der Fülle des Lebens, in die Dein Leben spendendes Wort weist.

Wir bitten Dich: Lass das Fest der Auferweckung Jesu unsere Umkehr zum Leben werden.

Oder: *„Welch ein Gott bist du!"* (Reformierte Liturgie 238 f.)

Literarischer Impuls: Nachdichtung von Psalm 115

Gott allein, unserem Befreier, die Ehre
Dir allein, unser Befreier, dir allein,
nicht uns, die du als Werkzeuge des Friedens gebrauchst,
gebührt die Ehre um deiner Liebe und Treue willen
im Kampf gegen die bösen,
unterdrückerischen Mächte.
Warum sollen die Völker fragen:
Wo ist nun ihr Befreier?
Unser Gott geht auf dem Weg zur Befreiung voran,
er tut, was er will.
Ihre Götter und Befreier sind Luxusvillen,
Riesenvermögen und teure Limousinen,
lauter Götzen, von Menschenhand gemacht.

Sie haben Münder – und können nicht reden,
Augen – und können nicht sehen.
Sie haben Ohren – und können nicht hören.
Nasen – und können nicht riechen.
Sie haben Hände – und können nicht fühlen,
Füße – und können nicht laufen.
Wer sich auf sie verlässt,
wird leblos und unmenschlich wie diese Götter.
Vertraut auf den Herrn,
unterdrückte Völker der Welt.
Er kämpft für euch und beschützt euch.
Vertraut auf den Herrn,
ihr Friedensdiener Gottes.
Er hilft euch.
Vertraut auf unsern Befreier,
alle, die ihr ihm in den Kampf folgt,
und der Sieg ist euer.
Der Herr denkt an uns und wird uns leiten.
Er wird die unterdrückten Massen
und alle seine Friedensdiener erlösen,
die großen und die kleinen in gleicher Weise.
Der Herr gebe euch Mut und Kraft,
euch und euren Nachkommen!
Es segne euch Gott,
der Himmel und Erde gemacht hat.
Ehre sei dem Herrn allein,
denn er gibt uns den Sieg.
Verräter und Feiglinge loben ihn nicht.
Aber wir, seine Gehilfen im Freiheitskampf,
werden ihm danken, jetzt und immerdar.
Lobet den Herrn.

(Zephanja Kameeta)

Zephanja Kameeta (geboren 1945 in Namibia) ist Pfarrer und langjähriges Mitglied der namibischen Befreiungsbewegung, seit 2002 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche der Republik Namibia (ELCRN). Er wurde für sein Engagement u. a. mit dem theologischen Ehrendoktor der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (Bethel) und dem Peter-Beier-Preis der Evangelischen Kirche im Rheinland ausgezeichnet.

Quelle: Fridolf Heydenreich (Hg.): Melodie der Erde. Lob und Klage aus aller Welt, Kevelaer/Erlangen 1994, 37–39.

6.8 LITERATUR

- „Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen". Ein neues Perikopenmodell, in: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Sonderheft 2009, 1–99.
- Friedrich Avemarie: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996.
- Wer Tora vermehrt, mehrt Leben. Festgabe für Heinz Kremers zum 60. Geburtstag, hg. von Edna Brocke und Hans-Joachim Barkenings, Neukirchen-Vluyn 1986.
- 1. Samuel. Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur, Kunst, hg. von Klara Butting und Gerard Minnard, Wittingen 2008.
- Sylvie Forestier: Marc Chagall: Widerstand, Auferstehung, Befreiung, Stuttgart 1991.
- Erhard S. Gerstenberger: Das dritte Buch Mose: Leviticus (ATD 3), 6., völlig neubearb. Auflage, Göttingen 1993.
- Christoph Goldmann: Bild-Zeichen bei Marc Chagall, 2 Bde., Göttingen 1995.
- Bertold Klappert: Die messianische Geisttaufe Jesu (Markus 1,9–11), unveröffentlichtes Vortragsmanuskript 2009.
- Günter Lange: Osterbilder als Glaubensimpulse, hg. vom Katholischen Schulkommissariat in Bayern, München 2005.
- Dieter Lührmann: Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübingen 1987.
- Enrico de Pascale: Der Tod, die Auferstehung und das ewige Leben (Bildlexikon der Kunst Bd. 20), Berlin 2008.
- Peter Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010.

Bernd Schröder

AUTORINNEN UND AUTOREN

- Dr. Volker Haarmann ist Landespfarrer für christlich-jüdischen Dialog und als Referent in der Abteilung III (Ökumene) auch im Ausschuss Christen und Juden tätig.
- Pfarrerin Christine Herling ist Schulreferentin im Kirchenkreis Krefeld-Viersen und Mitglied im Ausschuss Christen und Juden.
- Pfarrerin Antje Menn ist Gemeindepfarrerin in Remscheid-Lennep.
- Prof. Dr. Andreas Pangritz unterrichtet Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist Mitglied im Ausschuss Christen und Juden.
- Pfarrerin Rahel Schaller ist Gemeindepfarrerin in Goch und Mitglied im Ausschuss Christen und Juden.
- Prof. Dr. Bernd Schröder unterrichtet Praktische Theologie an der Universität Göttingen und war bis zu seiner Berufung nach Göttingen im April 2011 Vorsitzender des Ausschusses Christen und Juden.
- Dr. Beate Sträter ist Schulreferentin in Bonn und als Vertreterin des Arbeitskreises Christen und Muslime auch im Ausschuss Christen und Juden tätig.
- PD Dr. Johannes Taschner ist Pfarrer am Comenius-Gymnasium in Düsseldorf.

Hinweis
Für den Abdruck von Fremdmaterialien in dieser Broschüre liegt die Zustimmung des Urhebers vor oder dieser war trotz aller Bemühungen nicht auffindbar. Berechtigten Urheberrechtsansprüchen wird entsprochen.

IMPRESSUM

Evangelische Kirche im Rheinland
Landeskirchenamt, Abteilung III Ökumene, Mission und Weltverantwortung
Hans-Böckler-Straße 7
40476 Düsseldorf

Telefon 0211 4562-672
Fax 0211 4562-561
E-Mail volker.haarmann@ekir-lka.de
www.ekir.de

Download der Broschüre

www.ekir.de/christen-juden

© Evangelische Kirche im Rheinland 2011

