



DIENST AM WORT

Hans-Helmar Auel (Hg.)

# Jesus der Messias

Gottesdienste zur Messiasfrage

Vandenhoeck & Ruprecht



# Dienst am Wort

Die Reihe für Gottesdienst und Gemeindearbeit

134

Vandenhoeck & Ruprecht

Hans-Helmar Auel, Jesus der Messias

# Jesus der Messias

## Gottesdienste zur Messiasfrage

Hans-Helmar Auel (Hg.)

Vandenhoeck & Ruprecht



*Für Sonne, Mond und Sterne:*  
Junia, Henriette, Abel-Immanuel Johannes (†),  
Katharina, Jannis-Elia, Anna-Johanna



*Mit einer Abbildung*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-59528-2  
ISBN 978-3-59528-3 (E-Book)

*Umschlagabbildung:*  
thorn, © shutterstock, [www.shutterstock.com](http://www.shutterstock.com)

© 2011 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.  
Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige  
schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies  
gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.  
Printed in Germany.

Satz: weckner media+print GmbH, Göttingen  
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

# Vorwort

Die elliptische Frage des Täufers Johannes (Mt 11,3) erhält eine zweifache Antwort. Die Christen sehen in dem Gekommenen den Verheißenen, während die Juden in dem Verheißenen den noch Kommenden erwarten. Den Hinweisen von Verheißung und Erfüllung gehen wir in diesem Buch nach. Ihm soll ein zweiter Teil mit dem Titel „Der gekreuzigte Messias“ im nächsten Jahr folgen. Er nimmt die im Augenblick heftig diskutierte Frage auf, was es bedeutet, dass Jesus für uns gestorben ist.

Vorarbeiten erschienen zu Mt 3,13–17 (Pbl 137, 1997/1), Mk 7,31–37 (GPM 1996/1997, S. 354ff), Joh 3,31–36 (Pbl 140, 2000/12) und Joh 6,1–15 (HM 84, 2008/2009, 9). Sie wurden durchgesehen und überarbeitet.

Ich danke den mitarbeitenden Professoren für ihre Gesprächsbereitschaft und ihre Unterstützung bei dem Vorhaben, wissenschaftliche Theologie und Gemeindefrömmigkeit zu verbinden und die Bibel wieder in den Mittelpunkt unserer Verkündigung zu stellen.

Harle, Tag des Apostels und  
Evangelisten Matthäus (21. September 2010)

*Hans-Helmar Auel*



# Inhalt

Vorwort .....	5
Der nackte Leib Christi – „Ist nicht ... der Leib mehr denn die Kleidung?“ (Mt 6,25) <i>Gerhard Marcel Martin</i> .....	9
Erwartung eines anderen Herrschers – Ohne königliche Macht (Sacharja 9, 9.10) <i>Werner H. Schmidt</i> .....	22
<b>Gottesdienst und Predigt</b> <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	36
Exegese zu Johannes 3,31–36 <i>Ruben Zimmermann</i> .....	42
<b>Gottesdienst und Predigt</b> <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	53
Exegese zu Joh 1,15–18 <i>Udo Schnelle</i> .....	59
<b>Gottesdienst und Predigt</b> <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	69
Jesu Taufe nach Matthäus (Mt 3,13–17) <i>Friedrich Avemarie</i> .....	75
<b>Gottesdienst und Predigt</b> <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	86
Der Weinbergbesitzer und seine Tagelöhner (Mt 20,1–16) <i>Andreas Lindemann</i> .....	93
<b>Gottesdienst und Predigt</b> <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	115



Die Versuchung Jesu (Mt 4,1–11)	
<i>Reinhard Feldmeier</i> .....	120
Gottesdienst und Predigt	
<i>Hans-Helmar Auel</i> .....	124
Das missverstandene Brotwunder in Joh 6,1–15	
Johannes Becker .....	130
Gottesdienst und Predigt	
<i>Hans-Helmar Auel</i> .....	145
„Gut hat er alles gemacht!“ – Zur Exegese von Mk 7,31–37	
<i>Florian Wilk</i> .....	151
Gottesdienst und Predigt	
Hans-Helmar Auel .....	163
Der nackte Christus – Das Kruzifix in der Bonifatius-Kirche Harle	
<i>Hans-Helmar Auel</i> .....	170
Mitarbeiter .....	173

# Der nackte Leib Christi

„Ist nicht ... der Leib mehr denn die Kleidung?“ *Mt 6,25*<sup>1</sup>

*Gerhard Marcel Martin*

„Leib Christi“ – das ist ein christologisch, ekklesiologisch und eucharistisch viel behandeltes und ein theologisch seriöses Thema.<sup>2</sup> Der mögliche und reale Aspekt seiner Nacktheit kommt dabei freilich so gut wie nie in den Blick. Weil aber diese genauso elementar und unabweisbar wie peinlich ist, wird sie seit den Zeiten der Alten Kirche bedeckt und bedeckt gehalten.

## *Der nackte Crucifixus von Narbonne*

Anekdotisch und ins Zentrum zielend mag hier der Hinweis auf die Wundergeschichte sein, die Gregor von Tours (540–594) über das Bild eines nur mit einem Leinentuch umschürzten Crucifixus in einer Kirche in Narbonne erzählt.<sup>3</sup> Dort erscheint dem Presbyter Basileus wiederholt eine „persona terribilis“ und sagt zu ihm: „Ihr alle seid mit verschiedensten Kleidern bedeckt, und mich schaut ihr dauernd als Nackten an.“ Der Presbyter solle ihm ein Gewand besorgen. Der aber versteht diese Vision nicht und vergisst sie. Beim dritten Mal wird diese schreckenerregende Person unüberhörbar deutlich: „Habe ich dir nicht gesagt, dass du mir ein Ge-

- 1 Fast identisch zuerst veröffentlicht in: Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.): *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie*, Göttingen 1997, 101–111.
- 2 Vgl. Gerhard Marcel Martin, *Körperbild und „Leib Christi“*, in: *Ev. Theol.* 52 (1992) 402–413.
- 3 K. Wessel: *Der nackte Crucifixus von Narbonne* in: *Rivista di archaeologia christiana* 43 (1967) 333–345. Der Text von Gregor von Tours selbst in: Migne, PL, LXXI, 724f. Zu Provokationen im „Konfliktfeld Kunst – Kirche“, gerade auch durch die Darstellung des mehr oder weniger entblößten Körpers Christi, vgl. das Themenheft „kunst und kirche“ 4/89.

wand verschaffen sollst, damit ich nicht nackt wahrgenommen werde ... Bedecke jenes Bild, in dem ich als Crucifixus erscheine, mit einem Leinentuch, damit nicht schnell der Untergang über dich hereinbricht.“ Der Presbyter erzählt es dem Bischof; dieser lässt das Bild mit einem Schleiertuch verhängen. Die Erzählung endet aber mit der Bemerkung, dass von Zeit zu Zeit dieses Tuch zur Andacht vor dem Bild entfernt wird.

K. Wessel hat versucht, diese Legende im Zusammenhang mit der Entwicklung der Darstellung von Nacktheit in der christlichen Kunst zu sehen. Zwar gab es im vierten und fünften Jahrhundert fast überhaupt noch keine Darstellungen des Gekreuzigten; aber an Bildern des Propheten Daniel unter den Löwen lässt sich die geschichtliche Bewegung von völliger Nacktheit im vierten Jahrhundert hin zu einer Bekleidung im fünften Jahrhundert gut verfolgen. Vorher scheint es im Bereich des Westens nicht anstößig gewesen zu sein, Menschen – auch heilige Menschen – nackt oder so gut wie nackt zu zeigen und zu sehen. Von diesem Zeitpunkt an behalten nur Adam und Eva ihre (bildliche) Nacktheit. Wer immer diese *persona terribilis* auch gewesen sein mag: Jedenfalls spricht in ihr auch das moralisch-geschmackliche frömmigkeitsgeschichtliche Über-Ich der Zeit Gregor von Tours.

### *Annäherungen an den Begriff und an das Phänomen „nackt“*

Die Geschichte des Crucifixus von Narbonne macht von vornherein deutlich, dass „Nacktheit“ sehr relativ ist. „Nacktheit“ ist ein sozialer und kultureller Begriff, eine Wirklichkeit in der Kultur derer, die sich kleiden. „Nackt“ ist jeweils das, was über das Maß und über die religiösen, sittlichen und sozialen Selbstverständlichkeiten hinweg und hinaus entblößt wird. Entsprechend lassen sich mit dem Medizinhistoriker Robert Jütte – z.B. im Neuhochdeutschen und im Mittelhochdeutschen – deutliche Varianten von Nacktheit ausfindig machen (wie es im Englischen bis heute die Unterscheidung zwischen „naked“ und „nude“ gibt). Im Neuhochdeutschen reicht die Skala von „bekleidet“ / „halbnackt“ / „trikotnackt“ bis zu „splitternackt“; im Mittelhochdeutschen von „beklidet“ über „bis uff hembd“ / „lybkleidern“ bis zu „fadennackend“. Weiter

lassen sich Worte für die Nacktheit jeweiliger Körperzonen ausfindig machen. Jütte rekonstruiert die Geschichte von Toleranzgrenzen, die auch noch einmal in Bezug auf Lebensalter und sozialen Status innerhalb derselben Zeit variieren. Die Nacktheit der Kinder galt oft noch am ehesten tolerabel, die des Mannes mehr als die der Frau. „Tanz und Theater, Zeremonien und Empfänge, Hinrichtungen, Bittprozessionen, Umzüge, aber vor allem der Karneval“ ermöglichten und erlaubten Entblößungen. In der Rollenübernahme des biblischen Lazarus wurde Unbekleidetheit akzeptiert.<sup>4</sup>

Weiter mit R. Jütte: „Nacktheit“ hat seine besonderen Orte und Zeiten; sie gehört nur an bestimmte Orte (ins Haus, in die Badestube oder aber an religiös-utopische Orte).<sup>5</sup> Nacktheit gehört zur Geburt und zum Tod, aber auch zur Armut und zur Bestrafung sowie zu destruktiven oder libidinösen Aggressionen: Jemand wird ausgeraubt, sexuell bedrängt, beschämt und so oder anders an die gesellschaftlichen und kulturellen Grenzen gebracht.

Nach diesen kurzen Hinweisen auf Definitionen und Phänomenologien von Nacktheit mag deutlich geworden sein, dass es mir nicht um die (absolute) Nacktheit Jesu geht, sondern um die Frage, wie relativ nackt Jesus und auch die Jesusdarstellungen im Vergleich zu anderen Menschen, die ihn in der Tradition umgeben, und zu denen, die von ihm erzählen, ist. In welchem Grad von Nacktheit wird Christus gezeigt und gesehen, die die anderen nicht haben – und warum?

### *Das Bildprogramm und die Sexualität Christi in der Kunst der Renaissance*

Um mich mit dieser Fragestellung auseinander zu setzen, beginne ich mit Marburger Lokalkolorit, mit den bildlichen Darstellungen des vergoldeten Lettners in der evangelischen Universitätskirche zu Marburg. Dieser Lettner stammt von dem Bildhauer Wilhelm

4 Robert Jütte: Der anstößige Körper. Anmerkungen zu einer Semiotik der Nacktheit, in: Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, 109–129, 119.

5 Vgl. ebd. 120f.

Lemke aus dem Jahre 1928, ist aus Lindenholz geschnitten und zeigt von links nach rechts die wichtigsten Stationen des Lebens Jesu: Verkündigung und Geburt des Herrn, Taufe, Todeskampf in Gethsemane, Grablegung, Ostern, Gang der Jünger nach Emmaus und die Ausgießung des Heiligen Geistes. Weinstöcke und Reben umranken und verbinden die einzelnen Figurengruppen. Was diese Darstellung überdeutlich macht: dass Jesus keineswegs nur als Crucifixus (fast) nackt dargestellt wird, sondern dass ihn weitgehende Unbekleidetheit, Blöße von Geburt an bis zur Grablegung geradezu charakterisiert.

Auf dem Lettner erscheint das neugeborene Kind („... er liegt dort elend, nackt und bloß“; EG 27, 2), der entblößte Körper Jesu in den Fluten des Jordan, sein nur durch ein ausgestrecktes Tuch leicht bedeckter nackter Leichnam und der fast tuchlos aus dem Grab sich erhebende Körper des Auferstandenen – in seiner bloßen Präsenz im scharfen Kontrast zu den verpanzerten und bewaffneten Körpern der Grabeswächter. Ergänzend aus den Bildprogrammen zu unserem Thema wären zu nennen: die Anbetung der Könige/die Beschneidung/die 10. Kreuzwegstation: Jesus wird seiner Kleider beraubt/die Geißelung und die Kreuzigung. An all diesen Stationen: der (relativ) nackte Leib Christi.

Ein besonders reiches und auch krasses Anschauungsmaterial zur radikalen Nacktheit Jesu findet sich in der Kunst der Renaissance. Leo Steinberg hat 1983 ein großes Werk zur „Sexualität Christi in der Kunst der Renaissance“ vorgelegt, das kunstgeschichtlich und theologisch stark beachtet und diskutiert worden ist. Dieser Spur will ich im Folgenden – auch rein referierend, weil das Material schwer zugänglich und nicht übersetzt worden ist – nachgehen.

Steinberg geht von der Beobachtung aus, dass in der Renaissance – von vor 1400 bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts – erstaunlich offen und oft in bildlichen Darstellungen des Christusgeschehens deutlich nicht nur der nackte Jesus, sondern auch und besonders seine Genitalien gezeigt werden – und dies nicht nur sehr demonstrativ auf Darstellungen des Jesuskindes, sondern auch auf Bildern des Schmerzensmannes und des toten Körpers Christi in Szenen der Grablegung und Beweinung. In den Maria-Kind-Darstellungen wertet Steinberg dies als unmissverständliches „Zeichen erotischer Kommunikation, sei sie fleischlich oder

spirituell“.<sup>6</sup> Zur Nacktheit Jesu in der Taufe verweist Steinberg auf die Vorstellung von der Taufe als neuer Geburt. Kirchenväter argumentierten, die Taufe schenke ein neues Kleid von Licht. Entsprechend fordern die Darstellungen der Taufe Christi, wenn es denn um Geburt und Wiedergeburt geht, seine Nacktheit. Oft wird von mittelalterlichen Künstlern das Wasser so opak gemalt, dass der Körper unsichtbar ist. Byzantinische Darstellungen lösen das Problem so, dass sie den nackten Jesus schließlich ohne Genitalien zeigen. Im Mittelalter gibt es einen Kompromiss des „*Christus pudicus*“: Mit der linken Hand bedeckt Jesus seine Scham, die andere erteilt den Segen. Eine andere Lösung ist die Bekleidung mit einem Lendenschurz; aber gerade solch ein Kleidungsstück zeigt auf seine Weise, was verdeckt wird.<sup>7</sup>

Steinbergs Grundthese lautet, dass mit der voll dargestellten Leiblichkeit nichts anderes gezeigt werde als Gottes wirklicher „Abstieg in die Menschheit“, also die umfassende Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes.<sup>8</sup> Wenn Jesus in etlichen Buchminiaturen der Renaissancezeit bei der Geißelung am Kreuz nackt gezeigt werde, so demonstriere auch dies seine Auslieferung an und in die menschliche Natur.<sup>9</sup>

In der Beschäftigung mit Michelangelos „Auferstandenem Christus“ in S. Maria sopra Minerva in Rom (1514–1520) möchte Steinberg nicht nur oder nicht wesentlich humanistische und antike wiedergewonnene Freiheit finden, sondern den theologischen Ausdruck der Verheißung, dass in Christus die menschliche Natur befreit ist von der Scham des ersten gefallenen Menschenpaares. Diese Nacktheit sei nicht identisch mit der antiken, die in dem Sinne unschuldig sei, dass sie der Scham im Sinn der christlichen Religion vorangehe. Erst im Auferstandenen werde die eschatologische Verheißung der Sündlosigkeit und einer gänzlich neuen „Schamlosigkeit“ körperlich konkret und gezeigt. Es gehe also um eine sekundäre, neue, wiedergewonnene Nacktheit; und auf dieser

6 Leo Steinberg: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, New York 1983, 3.

7 Vgl. ebd. 134ff.

8 Ebd. 8.

9 Die mit Christus Gekreuzigten sind oft weniger entblößt als der *Christus Crucifixus*, vgl. ebd. 32, Anm. 31.

Spur werde auch die Freiheit und erlöste Menschlichkeit des nackten Jesuskindes verständlich: die demonstrative Darstellung des wiedergewonnenen Gartens Eden.<sup>10</sup>

### *Ein Einspruch und eine Zwischenbilanz*

Caroline Walker Bynum, eine Kritikerin Steinbergs, versucht auf dessen Spuren, aber auch mit anderem Material andere Entdeckungen zu machen und andere Schwerpunkte zu setzen. Nach ihr war mittelalterliche Frömmigkeit gar nicht so sehr an der Sexualität Christi interessiert, sondern vielmehr an seinem strömenden lebendigen Körper: Christi Blut als Nahrung, die offene Seitenwunde als Brust oder als Ort der Geburt der Kirche, das blutende und nährende Fleisch Jesu überhaupt als Symbol der Selbstausslieferung und Erniedrigung Gottes („humanation“).<sup>11</sup>

Aus der Frömmigkeitsliteratur der Zeit verweist Bynum auf die Verehrung der heiligen Vorhaut; Beschneidung galt als symbolische Vorwegereignung des blutigen Opfers des ganzen Körpers am Kreuz. Bynum leugnet historisch generell, dass es in der Renaissance ein vergleichbares Interesse an der Sexualität gegeben habe wie in der Moderne. Dann wären die Genitalien auch nicht interessant als Sexualorgane, sondern als Organ der Beschneidung und damit als Bild des verletzten, blutenden Fleisches. „Ich würde dem zustimmen, dass viele Bilder, die Steinberg diskutiert, tatsächlich direkt für die theologische Bedeutung des Körpers sprechen. Aber ich meine auch, dass die Bilder sich mit mehr körperlichen Aspekten beschäftigen, als Steinberg wahrnimmt.“<sup>12</sup>

Nach Bynum sind die Bilder vor allem nicht auf Jesus als Mann in seiner Männlichkeit fixiert. Selbst bei der Beschneidung, die unübersehbar an einem männlichen Körper vollzogen wird, liegt das Interesse nicht bei der Sexualität, sondern bei dem Blut des Bundes und dem Blut als Leiden. Pointiert: „...was wir (mit

10 Ebd. 18–23.

11 Caroline Walker Bynum: *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg*, in: *Renaissance Quarterly* 39 (1986) 399–439, 403; vgl. auch Elizabeth Petroff: *Consolation of the Blessed*, New York 1979.

12 C. Walker Bynum, a.a.O., 411, Anm. 28.

Christus) teilen, ist nicht ein Penis. Es ist nicht einmal Sexualität. Es ist die Tatsache, dass wir verletzt werden können. Wir leiden.“<sup>13</sup> Dieses Leiden bezieht sich auf alle Glieder des Körpers. Bynum widerspricht also der „modernen Neigung, Sex interessanter zu finden als Nahrung, Leiden oder Rettung“.<sup>14</sup>

Die keineswegs aufgesetzte, aber doch überraschende feministische Pointe ihrer Interpretation besteht darin, dass sie schließlich in mittelalterlicher Frömmigkeit Interesse an dem Leib Christi als einem weiblichen entdeckt: Christus als die die Kirche nährende Mutter; oder: die Kirche – konstitutiv weiblich vorgestellt – als Leib Christi.<sup>15</sup> Christi Fleisch ist dann nicht nur von einer Frau geboren, sondern lebt und funktioniert wie der Körper einer Frau: es blutet, es nährt, es gebiert. Entsprechend wird auch Christi Seitenwunde als Brust vorgestellt, aus der Blut fließt.<sup>16</sup>

Bynum verweist auf antike und mittelalterliche Medizin, die davon ausging, dass sich das Blut der Mutter in Brustmilch verwandelt. Blut galt überhaupt als elementare Körperflüssigkeit; und die antike Biologie sah alle menschlichen Ausflüsse – Menstruation, Schwitzen, Milch, Samen usw. – als „bluten“ und in sich als analog an.<sup>17</sup> Bei ihrem Interpretationsansatz kann Bynum immerhin auf einige mittelalterliche Mystikerinnen, besonders aber auch auf die Theologin Juliane von Norwich (gest. nach 1416) verweisen: „... unser Retter ist unsere wahre Mutter, in der wir alle endlos geboren werden und aus deren Einflussbereich wir niemals kommen werden.“<sup>18</sup>

Bynoms beeindruckendes Fazit: „Mittelalterliche Symbole waren viel komplexer ..., als es modernen Menschen bewusst ist ... Statt moderne Dichotomien zurückzuübertragen auf mittelalterliche Malerei, sollten wir in mittelalterlicher Kunst und Literatur Spuren eines symbolischen Reichtums finden, der unserem eigenen Leben und unseren eigenen Ritualen zu fehlen scheint. ... mittelalterliche Frömmigkeit wies das Fleisch nicht zurück – selbst weibliches

13 Ebd. 413; vgl. 412f.

14 Ebd. 413.

15 Ebd. 414.

16 Ebd. 423f.

17 Ebd. 421, 436.

18 418, vgl. 417f.



Fleisch nicht – als etwas, das verunreinigt. Vielmehr sah sie Fleisch als fruchtbar und verwundbar; und sie sah ... die Fleischwerdung Gottes und die Fleischwerdung von uns allen als Anlass des Heils ... wenn wir einen Perspektivenwechsel machen vom Körper als sexuell zum Körper als generativ, wenn wir Symbole finden wollen, die dem Leiden Würde und Bedeutung geben – einem Leiden, das wir nicht wegschaffen können und doch so akut fürchten – , dann können wir dafür Unterstützung finden in der Kunst und in der Theologie des späten Mittelalters.“<sup>19</sup>

Auf der doppelten Interpretationslinie von Steinberg und Bynum wird deutlich, dass „Nacktheit Jesu“ keineswegs nur verbunden ist mit dessen Auslieferung an Leiden und Sterben, mit Bestrafung und Beschämung, sondern mit einer umfassenden schutz- und wehrlosen Ausgesetztheit dem Leben und dem Tod gegenüber. „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester; der Sohn des Menschen dagegen hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ (Mt 8,20) Nacktheit: Das ist Statuslosigkeit und Übergang, das sind Extremsituationen zwischen der reinen Nacktheit ohne Scham im Paradies und der fraglosen unverletzlichen Herrlichkeit des Auferstehungsleibes. Der nackte Leib Christi zeigt Blöße da, wo es vielen gelingt, sich (noch) bedeckt zu halten. Aber gerade so offenbart dessen Bildspektrum den Schrecken und das Glück leibhaftiger Existenz. Gerade so ist dieser Leib präsent: sichtbar, erreichbar, berührbar, verletzbar. Das macht seine Lebendigkeit und seine Fähigkeit aus, Blicke und Phantasien verschiedenster Art auf sich zu ziehen. Jesu Körper, Subjekt eines Lebens in radikaler Liebe und in extremer Angst, wird zum Objekt schamloser Blicke und Begierden, aber auch religiöser Sehnsucht und frommen Gebets. In dieser Bedeutungsfülle wird das Bild des nackten Christus zum Kollektivsymbol; der *ecce homo* sammelt Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen aller, die die *condition humain* mit ihm teilen.

### *Wo ist der nackte Leib Christi gegenwärtig?*

Wo lebt, stirbt und aufersteht der so exponierte, ausgesetzte nackte Leib Christi heute? Wo schreit und schweigt, wo schwitzt und

19 Ebd. 438f.

blutet, wo weint und stöhnt er heute? Bei der Suche nach symbolischen Verdichtungen und künstlerischen Vergegenwärtigungen – auch in der Theologie und Ikonographie der Volksfrömmigkeit – dürfen die Spuren im gelebten Leben nicht übergangen oder gar abgewertet werden. Der nackte Leib Christi ist präsent in dem Judenjungen, der in Auschwitz am Galgen hängt, wie Eli Wiesel erschütternd erschüttert erzählt.<sup>20</sup> Er ist präsent in den Leibern und im Schicksal der ausgebeuteten unterdrückten und gefolterten südamerikanischen Landarbeiter und in jeder Mutter, die weder Ort noch Zeit hat, ihren Kindern das zu schenken, worum sie selbst betrogen wird. Die Kunst, die den nackten Leib (Christi) zu ihrem Gegenstand macht, kann und darf den Kontakt zum realen geschundenen und geglückten Leben nicht verlieren – es sei denn um den Preis von flachen Sensationen, von Kitsch und ästhetischer Vermarktung.<sup>21</sup>

Medien gegenwärtiger Präsentsetzung des nackten Leibes Christi scheinen mir – mehr oder weniger offensichtlich, oft aber mit kaum übersehenden Anspielungen auf entsprechende ikonographische und dramatische Traditionen – Spielarten des radikalen Körpertheaters zu sein, wie es in den 60er und 70er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, an durchaus verschiedenen Orten und weitgehend unabhängig voneinander, entwickelt worden ist. Auf der klassischen Bühne, aber auch in Aktionskunst, in *happenings* und *performances* exponiert sich der nackte Körper, windet sich, bricht zusammen

20 Vgl. Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 262.

21 Literarisch ließe sich exemplarisch verweisen auf Günter Herburger: Jesus in Osaka. Zukunftsroman, Neuwied/Berlin 1970; vgl. dazu auch Karl-Josef Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, München/Zürich 1987, bes. 196ff; vgl. auch G.M. Martin, a.a.O., 411f; hinweisen möchte ich auf zwei von Björn Krondorfer herausgegebene Reader zur hier verhandelten Fragestellung: (1) Men's Bodies, Men's Gods, Male Identities in a (Post-)Christian Culture, New York/London 1996, dort bes.: Robin Hawley Gorsline: Facing the Body on the Cross: A Gay Man's Reflections on Passion and Crucifixion, 125–145 (2) Men and Masculinities in Christianity and Judaism, London 2009, dort bes.: Scott Haldeman: Receptivity and Revelation: A Spirituality of Gay Male Sex, 382–392/Ronald E.Long: The Sacrality of Male Beauty and Homosex, 395–407/kritisch dazu: Graham Ward: Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ, 98–112.

und richtet sich wieder auf, schreit, schwitzt, blutet, wird begehrt, geküsst, entblößt, geschlagen, aufgerissen und angebetet.

Berühmt und berüchtigt sind die seit 1960 realisierten „Aktionen“ von Hermann Nitsch in seinem „Orgien Mysterien Theater“, in denen es um den Umgang mit allen möglichen Lebenssubstanzen und -flüssigkeiten geht: durch archaische Riten und durch von Kollektivneurosen befreiendes Ausagieren tabuierter Aggressionen hin zur „Auferstehung“. Nitsch begibt sich mit anderen nackten Körpern ins eigene Werk und durchlebt aktiv Geburt, Sexualität, Tod und den Ausgang: das Fest des Lebens, „das unerschütterliche Bekenntnis einer unbedingten Lebens- und Seinsbejahung“.<sup>22</sup> „In den Aktionen, in dem von Musik umgebenen Gesamtkunstwerk, gewissermaßen als dessen Mittelpunkt, ereignet sich der agierende menschliche Körper als sich bewegende lebendige Plastik, die bis auf ihre Nacktheit, bis auf die Sichtbarkeit der Geschlechtsteile enthüllt wird. Der nackte Körper ist mit den wichtigsten und meisten Tabus verbunden, wird von ihnen betroffen. Noch nie hat sich ernst zu nehmendes Theater so sehr mit dem Abbau von Tabuiertem beschäftigt.“<sup>23</sup>

In einem 1989 auf die Bitte von Adolf Holl entstandenen Beitrag „Mein Verhältnis zum Christentum“ wird überdeutlich, wie stark Nitsch von den Riten des Katholizismus, vom „Mythos vom Leiden und Sterben des Erlösers und von seiner triumphalen Auferstehung (beeindruckt)“ war und immer noch ist.<sup>24</sup>

In der Variationsbreite der Theaterbewegung, die den Körper in all seinen Aktivitäten und Passionen, in seiner Nacktheit, seiner Schönheit und seiner absoluten Qual, zeigt, scheint mir die Arbeit des Theaterlaboratoriums des Polen Jerzy Grotowski am sublimier-testen, spirituellsten und körperlich am virtuosesten zu sein. Darauf aber kann hier nur verwiesen werden.<sup>25</sup>

22 Hermann Nitsch: Das Orgien Mysterien Theater. Manifeste / Aufsätze / Vorträge, Salzburg / Wien 1990, 150.

23 Ebd. 33

24 Ebd. 142, vgl. 152f

25 Zu J. Grotowski vgl. Gerhard Marcel Martin: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Stuttgart 2001, 16,21f / Marcus A. Friedrich: Liturgische Körper, Stuttgart 2001, 186–277.

Ein letzter Hinweis aus dem Bereich des Körpertheaters soll dem japanischen Butoh-Tanz gelten, der seinen Ursprung Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre hat. Butoh als bewusst a- und anti-westliche Bewegungsform basiert ganz auf elementarer Körpererfahrung und -erinnerung Japans; dazu gehören Traditionen des Schamanismus, der Körpergeschichte japanischer Reisbauern genauso wie Hiroshima und Nagasaki.<sup>26</sup> Butoh Künstler setzen ihren oft nackten Körper völlig ein und liefern ihn den Steinen und den Stürmen, dem reißenden Wasser und den Bewegungen anderer Körper aus, der sexuellen Nähe, der Vergewaltigung und der Folter. Einer der führenden Butoh Tänzer, Tatsumi Hijikata (1928–1986), hat im Durchleben und Zeigen von Erdverbundenheit, Armut, Leid, Opfer und Tod eine Tanzwirklichkeit geschaffen, die den Namen Ankoku Butoh, Tanz der Dunkelheit trägt. „Von Anfang an hat Hijikata gesagt, dass Butoh der ‚Kadaver‘ sei, der sich um jeden Preis, mit aller Leidenschaftlichkeit aufrichten wolle.“<sup>27</sup> Auch ohne bewusste und unbewusste Anspielungen wird für mich im Butoh generell, besonders aber im Ankoku Butoh das Grundmuster, die Grunderfahrung des nackten Leibes, wie sie sich für die westliche christlich geprägte Welt am Leib Christi manifestiert, deutlich:

Du ans Kreuz genagelt  
aus der Last des Leibes  
breitest du die Arme  
wie kaputte Flügel  
über unsere Ängste.

- 26 Masakatsu Gunji: Die Wiederentdeckung des japanischen Körpers, in: Michael Haerdter / Sumie Kawai (Hg.): Die Rebellion des Körpers. BUTOH. Ein Tanz aus Japan, Berlin 1986, 95–100, 99: „Das von den Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki hervorgerufene Trauma, das Erlebnis des verlorenen Krieges, haben vielleicht den ersten und eigentlichen Impuls zur Entstehung des Butoh gegeben. Die Erfahrung der von der Bombe entstellten oder zerfetzten Körper schlägt sich im Bild des Körpers, das uns Butoh vermittelt, unmittelbar nieder. Die sich in der Dunkelheit vorantastenden Körper sind ein ‚Material‘, mit dem der frühere moderne Tanz nicht hätte arbeiten können. Von ihm her gesehen beginnt der Weg des Butoh als die radikale Verleugnung seiner Körper- und Formensprache.“
- 27 Vgl. in dem in Anm. 26 genannten Buch bes. Nario Gohda: Ankoku Butoh 141–144, 142f Zitat aus dem Beitrag Min Tanakas in eben diesem Buch mit dem Titel: Mein Tanz will Fragen stellen, 77–84, 79.

Hängst du in der Höhe,  
gehst du in die Tiefe,  
kennst du, liebst du, schützt du,  
sammelst und vereinst du  
die Zerstreuten alle.<sup>28</sup>

### *Noch einmal: Der nackte Crucifixus von Narbonne*

Was wäre passiert, wenn der Presbyter Basileus der Traumerscheinung gegenüber, von der am Anfang meines Beitrags die Rede war, weniger vergesslich und am Ende weniger gehorsam gewesen wäre? Aus tiefenpsychologischer Traumarbeit sind Übungen bekannt, Traumgestalten, die erschrecken, nach ihrem Namen zu fragen, sie in einen Dialog zu verwickeln und damit deren und die eigene Wandlung zu befördern.

Ich bin nicht Gregor von Tours; ich schreibe auch keine Büchersammlungen voller Bilder; ich bin auch kein Traum-Mystagoge. Trotzdem möchte ich zu solcher möglichen Konfrontation ganz zum Schluss ein paar Phantasien äußern: Ob Basileus, wäre ihm wirklich – religiös mächtig – der Christus erschienen, so ignorant und vergesslich gewesen wäre? Ob diese *persona terribilis* – gestellt und befragt – wirklich von sich behauptet hätte und behaupten würde, sie sei der Christus? Ob, wenn diese Schreckenserscheinung, weil als moralisch-geschmackliches frömmigkeitsgeschichtliches Über-Ich der Zeit Gregor von Tours entlarvt, gezwungen worden wäre, in den Hintergrund zurückzutreten, und ob dann eine andere Bilderscheinung hervorgetreten wäre: der *Christus nudus*,

28 Meine Übersetzung eines Textes von Anders Frostenson (1969), in: Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen (Hg.): VII Frankfurter Werkstatt-Liederheft 1976, Lied 5.

der Körper des lebendigen, schönen und schutzlosen, des verhöhn-  
ten und des angebeteten, des blutenden und des auferstandenen  
Menschensohnes? Vielleicht hätte er die alte Darstellung seiner  
selbst verteidigt und den rechten Gebrauch dieses Bildes gelehrt.<sup>29</sup>

29 Bei der essayistischen Bearbeitung eines so komplexen Themas wie „Der nackte Leib Christi“ scheint es mir wichtig, am Schluss sich und den Leser Innen Rechenschaft darüber abzulegen, welche Aspekte überhaupt nicht oder zumindest nicht hinreichend in den Blick gekommen sind: In meinem Beitrag bin ich bewusst vor-psychoanalytisch und auch vor-klinisch bzw. vor-psycho-pathologisch geblieben. Darum sind für diesmal die Themenbereiche Tabuierung von Nacktheit und Scham, Exhibitionismus und Voyeurismus, Sadismus und Masochismus außen vor geblieben. Erste psychoanalytische und theologische Annäherungen zu diesen Themenbereichen finden sich in neuerer Fachliteratur ausführlicher an den verschiedensten Stellen im Werk Eugen Drewermanns, vgl. bes.: Zur Frage der moraltheologischen Beurteilung bestimmter Formen sexuellen Fehlverhaltens, in: ders.: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983, 162–225; ders.: Strukturen des Bösen. Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. Sonderausgabe, Paderborn / München / Wien / Zürich 1988, 203–221 (zu 1 Mos 3, 7. 8–23); ders.: Das Markusevangelium. Zweiter Teil: Mk 9, 14–16, 20, Olten / Freiburg i.Br. 1988 (darin zu Mk 15, 16–20b: 599–670).

# Erwartung eines anderen Herrschers

## Ohne königliche Macht

*Sacharja 9, 9.10*

*Werner H. Schmidt*

### I

Um des Titels „Sohn“ Gottes willen nimmt das Neue Testament mehrfach Ps 2 auf. Der Psalm beschreibt – in Tradition des altorientalischen, speziell ägyptischen Königsbildes – einen Herrscher, der, durch Gott eingesetzt, „mit eisernem Stab schlagen“ kann. Kommt so mit der Anknüpfung nicht zugleich der Gegensatz von Altem und Neuem Testament deutlich genug zum Ausdruck? Allerdings wird jene Aussage eingeschränkt: Das Vertrauen, zu dem der Psalm abschließend aufruft, gilt nicht dem König, sondern Gott.<sup>1</sup>

Das Königsbild stößt im Alten Testament auf ein Verständnis Gottes, das durch das Gedächtnis an Gottes Befreiungstat geprägt ist: Er allein rettete<sup>2</sup>, und diese Erinnerung wird als Anstoß wachgehalten. Die Unterscheidung von Gottes Wirken und königlichem Handeln erscheint, verallgemeinert gesprochen, wie ein „Grundprinzip“ für die Gestaltung der Überlieferung.

- 1 Ps 2,12b schließt an Ps 1 an, um beide Psalmen zu verbinden. In Handschriften von Apg 13,33 wird Ps 2 als Psalm 1 zitiert. Entweder ist Ps 1 als Proömium nicht mitgezählt oder Ps 1 – 2 werden als Einheit angesehen. Bezeugt die Stellung von Ps 2 vor dem Davidpsalter bereits eine eschatologische Deutung?
- 2 Die Überlieferung kann ausdrücklich menschliche Mitwirkung ausschließen (Ex 14,13f).

Wie versteht der alttestamentliche Text innerhalb seines Horizontes den „König“, der „kommen“ soll? Soll er das Volk von Fremdherrschaft befreien, um es zu Sieg und Wohlstand zu führen, ihm Macht und Größe zu verleihen? Das Alte Testament hat recht weitgehend zwischen Aussagen über den regierenden Herrscher, über den König als Amtsträger in den Psalmen und über den erwarteten Herrscher unterschieden.<sup>3</sup>

Das „große Licht“, das dem „Volk in der Finsternis“ scheint, ist nicht der erwartete Herrscher, sondern Gott, der die soldatische Ausrüstung einschließlich der Stiefel vernichtet, bevor der Sohn mit dem Titel „Friedefürst“ „geboren“, ihm die Herrschaft „gegeben“ (Jes 9,1–6) wird. Das Schlusswort der Verheißung kündigt nochmals, zusammenfassend und bestätigend, Gottes Tat an: Sein „Eifer wird dies vollbringen“. Die Weissagung des Jeremiabuches (23,5f) lässt den künftigen König gar einen Namen oder Ehrentitel tragen, der den eigentlichen Heilsbringer zum Ausdruck bringt, nämlich unmittelbar auf Gott selbst verweist: „Jahwe / Der HERR ist unser Heil / unsere Gerechtigkeit“.

## II

Im Sacharjabuch (2,14 bzw. 2,10) geht ein auffällig ähnlicher Aufruf zur Freude mit der Anrede an die Gemeinde voraus.<sup>4</sup> Sach 9,9f nimmt ihn in Struktur und Motiven auf, um in die Freude über Gottes Kommen einzustimmen und sie auf das Kommen des Königs, der gleichsam in Gottes Namen auftritt, zu übertragen. Umgekehrt wirkt der „messianische“ Text wie eine Entfaltung oder Erläuterung der Freude über Gottes Kommen. So erscheint beides, die doppelte Einstellung auf die Zukunft, miteinander im Einklang.

- 3 Was etwa Ps 72 von der Amtsperson ohne Namensnennung erwarten kann, wagt das Alte Testament so nicht zu sagen, sobald eine konkrete Person mit Namen genannt wird; vgl. etwa Jer 23,13–17.
- 4 Die Berührungen mit Sach 2,14 (bzw. 2,10): „Frohlocke und freue dich, Tochter Zion; denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte!“ sind eng: a) Aufforderung zur Freude, b) Anrede an die Tochter Zion, c) „siehe“, d) „kommen“. Vgl. auch Zeph 3,14 und Jes 62,11.



Im Rahmen der Heilserwartung rufen Mahnworte auf, sich im Heute auf das Morgen einzustimmen, sich mit seiner Einstellung wie mit seinem Verhalten auf die angekündigte Zukunft einzulassen, die zugesagte Lebensmöglichkeit an- und vorwegzunehmen – sei es durch Umkehr<sup>5</sup>, Zuversicht und Freude oder auf andere Weise.<sup>6</sup> Der Ausblick auf die Zukunft kann und soll bereits in der Gegenwart mit der Freiheit von Angst oder Sorge Mut und Hoffnung geben.

### III

Nach der Verheißung von Sach 9,9f heißt der Zukunftsherrscher zwar „König“<sup>7</sup> – wieweit zeigt er aber noch königliche Eigenschaften? Verschiedene Prädikate nehmen das traditionelle Königsbild auf, um es letztlich tiefgreifend neu zu verstehen.

1. Recht und Gerechtigkeit zu üben gehört zu den dem Alten Orient wie Israel vertrauten Aufgaben des Königs.<sup>8</sup> Er soll „in Gottesfurcht“ „gerecht herrschen“ (2 Sam 23,3); erwartet wird ein „gerechter / rechtmäßiger Spross“ (Jer 23,5). Im Kontext der folgenden Prädikate kann man überlegen, ob „gerecht“ hier nicht eine passive Nuance erhält: „einer, der Recht bekommen“ hat.<sup>9</sup>
- 5 Ein frühes Zeugnis findet sich bei Jeremia: „Kehre um, du Abtrünnige Israel, ... – ich blicke nicht (mehr) ungnädig auf euch; denn gnädig bin ich ...“ (3,12f; vgl. Hos 14,2ff) Die Struktur wird von Deuterocesaja weitergeführt: „Kehre um zu mir; denn ich habe dich erlöst!“ (Jes 44,22; vgl. 55,6f; Ez 18,21ff u.a.). Buße ist nicht Vorbedingung des Heils, vielmehr ist dieses Voraussetzung und Begründung für den Aufruf zur Umkehr. Ist damit nicht die Redestruktur vorgegeben, in der das Markus- und Matthäus-Evangelium die Botschaft Jesu (Mk 1,15; Mt 4,17; vgl. 3,2; Lk 21,28) zusammenfassen?
- 6 Jes 42,10ff; 49,13; 52,9; auch 54,1; Ps 97,1; 149,2 u.a. bzw. Jer 29,5–7.28; Jes 56,1; 60,1 u.a.
- 7 Vgl. Jer 23,5f; Ez 37,24.
- 8 Spr 16,12f; 20,28; 29,14; Ps 45,5ff; 72; 2 Sam 23,3f; 1 Kön 3; Jer 22,15f; in der Erwartung: 23,5; Jes 9,6; 11,3ff; auch 32,1.
- 9 Nach K.Elliger (Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten II: ATD 25, <sup>6</sup>1967, 149) wird die Aussage „zunächst in passivischem Sinne zu verstehen sein“. Noah wird „gerecht angesehen“ (Gen 7,1; vgl. 6,8 J gegenüber Ez 14,14.20; Gen 6,9 P). Vgl. Jes 50,8; 53,11; Lk 23,47.

2. Nach der messianischen Erwartung Jer 23,6 „wird Juda *geholfen*“.<sup>10</sup> Dass nicht nur dem Volk, sondern dem König selbst Beistand zuteil wird, weiß schon der Königpsalm: „Jahwe / Der HERR hilft seinem Gesalbten.“<sup>11</sup> Ein jüngerer Hymnus (Ps 33,16f) kann eigene Macht und Gottes Güte geradezu gegenüberstellen: „Dem König wird nicht geholfen durch die Stärke des Heeres“; „trügerisch“ sind Rosse, „retten nicht“. Aus solchen Zusammenhängen wird die Aussage von Sach 9,9 verständlich: Der Erwartete ist (nach dem hebräischen Textzeugnis) nicht „Helfer“, sondern sowohl „hilfsbedürftig“, „auf Hilfe angewiesen“ als auch „Hilfe erfahrend“.<sup>12</sup>
3. Eigentlich ist es Aufgabe des Königs, den *Armen*, Bedrängten und Hilflosen zu helfen (Ps 72,12f), jetzt ist der künftige König selbst zum „Armen“ geworden, dem „geholfen“ werden muss und wird. Hofft die ältere Weissagung, dass der erwartete Spross „die Elenden mit Gerechtigkeit richtet und über die Gebeugten des Landes in Geradheit entscheidet (Jes 11,4), so wird hier deutlich eine auffällig schärfere, zugespitzte Aussage gewagt: Der König gilt selbst als „arm“ oder „demütig“.<sup>13</sup> Sachlich besteht ein Zusammenhang mit der prophetischen Aussage.<sup>14</sup> Sie entstammt kaum prophetischer Überlieferung, entspricht eher dem Selbstverständnis der Psalmbeter, wie es in Klage- und Dankliedern (Ps 86,1f) zum Ausdruck kommt: „Ich bin arm ...; hilf du, mein Gott, deinem Knecht!“<sup>15</sup> Können diese Psalmbeter darum nicht urteilen: Er ist einer von uns?

10 Vgl. Dtn 33,29: „Heil dir ..., Volk, das von Jahwe Hilfe erfährt!“, 2 Sam 22 (= Ps 18),28.

11 Ps 20,7; vgl. V 10; 2 Sam 22 (= Ps 18),4:51; auch vom Gottesknecht Jes 50,7.

12 Die revidierte Fassung der Elberfelder Übersetzung gibt in der Anmerkung an: „ein Geretteter“.

13 Die beiden Bedeutungen (sozial) „arm“ und (religiös) „demütig“ können ineinander übergehen und sind noch nicht grundsätzlich getrennt.

14 Vielfältig verbindet sich die Bezeichnung „arm“ mit der Bitte um oder der Erfahrung von „Hilfe“: Ps 34,7; 35,10; 40,18; 69,30; 70,6; 86,1f u.a.; „arm“ heißt zugleich auf Gottes „Hilfe“ angewiesen. Vgl. auch Jes 57,15; 61,1 u.a.

15 Vgl. Ps 51,19; Jes 61,1; Mt 5,3.

Die Beiträge zeigen, wie sich Bibelstellen, die man gerne umgeht, für den Gottesdienst fruchtbar machen lassen. Auf die Exegese von namhaften Theologen folgt jeweils ein Gottesdienstentwurf von Hans-Helmar Auel. Den Exegeten gelingt es, die Schwierigkeiten, die in den Texten liegen, nicht wegzureden, sondern für unsere Zeit verständlich zu machen. Mit Beiträgen von Friedrich Avemarie, Jürgen Becker, Reinhard Feldmeier, Andreas Lindemann, Gerhard Marcel Martin, Werner H. Schmidt, Udo Schnelle, Florian Wilk und Ruben Zimmermann.

### **Der Herausgeber**

Hans-Helmar Auel ist Pfarrer im Ruhestand in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

ISBN 978-3-525-59528-2



9 783525 595282

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)