

DER „GÖTTLICHE“ MESSIAS – EINE JÜDISCHE ERWARTUNG?

Thesen eines jüdisch-orthodoxen Religionsphilosophen

In seinem Buch „Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus“ (2015) argumentiert Daniel Boyarin, dass die Vorstellung eines göttlichen Messias nicht erst von den Christen eingeführt wurde, sondern bereits eine – wenn auch nicht unumstrittene – innerjüdische Glaubenserwartung war. Auch der leidende Messias sei nicht nur eine retrospektive Deutung der Christen, sondern ein schon im Judentum vorhandener Gedanke gewesen.

Gegen das christliche Dogma, gemäß dem Jesus als „Gottessohn“ und sogar als „Gott“ im Sinne einer trinitarischen Gottheit anzusehen sei, haben antitrinitarische Kritiker (wie Judenchristen, frühe Nestorianer und Muslime) Jesus nur als Sohn der Maria, als Gesandter und Prophet, als Knecht Gottes, aber vor allem als Messias betrachtet.

Diese Ablehnung der Gottheit Jesu bzw. seiner Gottessohnschaft wird wohl in der Tradition eines judenchristlichen Messiasglaubens gesehen werden müssen, der Jesus zwar als Messias (= griech. *Christos*) verstand, nicht jedoch als Gottessohn innerhalb einer göttlichen Dreieinigkeit. Allenfalls haben Judenchristen und frühe Nestorianer diese „Gottessohnschaft“ im adoptianischen Sinne verstanden, also metaphorisch, nicht ontologisch.

Es gehört seit zwei Jahrtausenden zu den verbreiteten Denkvoraussetzungen sowohl des Christentums als auch des Judentums, dass es mit der christlichen Erhebung Jesu zum Messias und zum Gottessohn zu einem schweren Bruch zwischen Judentum und Christentum gekommen ist, der die beiden Religionen weit auseinandertrieb. Mit der Vergöttlichung des Messias, so diese Prämisse, hätten Christen etwas gänzlich Neues eingeführt, das die Juden in keiner Weise (und die Judenchristen nur teilweise) nachvollziehen konnten. Anstößig war den Juden nicht nur die Tatsache, dass Christen diesen Jesus zum Messias erhoben, sondern dass sie ihn darüber hinaus auch noch vergöttlichten. Seit rund zweitausend Jahren sehen viele Juden in der christlichen Trinitätslehre und in dem Dogma von der Gottessohnschaft Christi eine unzulässige Untergrabung des strengen jüdischen Monotheismus. Und Judenchristen – also Juden, die Jesus als Messias anerkannten – sowie arabische Muslime sind den Juden in der Ablehnung dieser Dreieinigkeitslehre gefolgt.

Eine jüdische Perspektive

Nun hat aber jüngst der Religionsphilosoph Daniel Boyarin (*1946) diese Prämisse hinterfragt und aufgezeigt, dass die zentralen Vorstellungen des Neuen Testaments bereits vorchristlich gewesen seien.¹ Nicht nur die Vorstellung eines Messias komme aus dem Judentum, sondern auch die Botschaft vom Gottessohn, der von Ewigkeit her göttlich war, der Mensch wurde, der leiden musste, der erhöht werden sollte und am Ende der Tage als Richter in den Wolken des Himmels erscheinen würde, entstamme dem breiten Spektrum jüdischer Glaubensvorstellungen, so Boyarin. Das Überraschende an dieser Auffassung ist nicht nur ihre Gegensätzlichkeit zum Mainstream bisheriger (christlicher und jüdischer) Denkvoraussetzungen, sondern auch, dass der an der University of California, Berkeley, lehrende Boyarin orthodoxer (amerikanisch-israelischer) Jude ist. Die christliche Theologie hat ja wiederholt sehr viel von jüdischen Theologen über deren Sichtweise auf die neutestamentlichen Evangelien lernen können, wenn man beispielsweise an Schalom Ben-Chorin oder Pinchas Lapidé denkt. Und auch in diesem Fall ist man gut beraten, diese jüdische Stimme ernst zu nehmen.

Boyarin beansprucht aufzeigen zu können, dass nicht nur *Jesus von Nazareth* ein Jude war, sondern dass auch der *Christus* – und zwar der göttliche Messias – eine jüdische Vorstellung gewesen sei.²

„Viele Israeliten der Zeit Jesu erwarteten einen Messias, der göttlich wäre und auf die Erde in Gestalt eines Menschen käme. Daher waren die grundlegenden Gedanken, aus denen sowohl die Trinität als auch die Inkarnation erwuchs, in eben jener Welt vorhanden, in die Jesus hinein geboren und in der zuerst über ihn in den Evangelien des Markus und des Johannes geschrieben wurde.“³

Die Vorstellung eines *göttlichen* Messias war zwar nicht unumstritten, aber gleichwohl eine im Judentum verbreitete Auffassung, so Boyarin. Insofern sei es auch nicht abwegig gewesen, dass diejenigen Juden, die in Jesus den ersehnten Messias sahen, ohne Weiteres auch seine Göttlichkeit annehmen konnten. „Viele antike Juden nahmen Jesus einfach als Gott an, und sie taten das, weil ihre Vorstellungen und Erwartungen sie dahin geführt hatten.“⁴

Es war, nach Boyarin, für viele Juden auch kein Problem, zugleich jüdisch und christlich zu sein, weil die Unterscheidung zwischen den Religionen zu

1 Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Ergon: Würzburg 2015; Originalausgabe: ders., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, The New Press: New York 2012.

2 A.a.O., S. 29.

3 A.a.O., S. 29 f.

4 A.a.O., S. 30.

jenem Zeitpunkt überhaupt noch nicht im Bewusstsein der Menschen war. Die Bedeutung einer „Religion“ im Sinne einer von anderen „Religionen“ abzugrenzenden Glaubensgemeinschaft war noch nicht geboren. Diese Bedeutung gibt es erst seit etwa 200 Jahren und war dem antiken Menschen fremd.

„Eigentlich gab es überhaupt kein Judentum, noch gab es das Christentum. Genau genommen war die Idee ‚einer Religion‘, d.h. *eine* von einer Anzahl von Religionen, der man zugehörig war oder nicht, noch nicht auf die Bühne getreten und sollte es für Jahrhunderte nicht tun. [...] Worüber sprechen wir also? Wir sprechen nicht über eine eigenständige Institution, eine abgesonderte Sphäre der ‚Religion‘, noch weniger über einen ‚Glauben‘ für Juden. Wir sprechen über den Komplex von Ritualen und anderen Praktiken, Glaubensüberzeugungen und Werten, Geschichte und politischen Loyalitäten, der das Zugehörigkeitsgefühl zum Volk Israel ausmachte, nicht über eine Religion, die Judentum genannt wird.“⁵

Es liegt nahe, die von manchen Juden und von vielen Christen behauptete „Göttlichkeit des Messias“ mit der Vorstellung der „Gottessohnschaft“ in Verbindung zu bringen. So jedenfalls ist es heute vielen geläufig, die Jesus, den Christus (also den Messias) als „Gottes Sohn“ entweder akzeptieren oder ablehnen. Umgekehrt wurde die oft auf Jesus angewandte Bezeichnung „Menschensohn“ gerne als Ausdruck des Menschseins Jesu verstanden. Die chalzedonische Trinitätslehre besagte ja, dass Jesus zugleich Gott und Mensch in einer Person sei, und viele haben es so gesehen, dass sich der Begriff „Gottessohn“ auf seine Göttlichkeit und der Ausdruck „Menschensohn“ auf seine Menschlichkeit bezöge. Boyarin zeigt aber auf, dass es genau umgekehrt war: Die Gottessohnschaft beinhaltet das Menschsein des Messias, der „Menschensohn“ impliziert seine Göttlichkeit. „Dies erscheint als ein Paradox: der Name Gottes wird für Jesu menschliche Natur gebraucht, der Name des ‚Menschen‘ für seine göttliche Natur.“⁶ Warum das so ist, wird nun zu erläutern sein.

Der Messias, der Sohn Gottes

Der *Messias*-Gedanke geht auf die Praxis zurück, gemäß der die in der Geschichte Israels zum König auserkorenen Kandidaten – man könnte sie „Kronprinzen“ nennen – für ihr Amt buchstäblich mit Öl „gesalbt“ wurden, d.h., es wurde ihnen rituell Öl über ihr Haupt gegossen, so bei Saul (1Sam 10,1), David (1Sam 16,3), Salomo (1Kön 1,34), Jehu (1Kön 19,16), Joasch (2Kön 11,12) und Jehoahaz (2Kön 23,30).

⁵ A.a.O., S. 28.

⁶ A.a.O., S. 46.

Der auf diese Weise zum König gesalbte und inthronisierte Kandidat wurde bei der Inaugurationszeremonie symbolisch als „Sohn Gottes“ adoptiert, so wie es im 2. und auch im 110. Psalm feierlich zum Ausdruck kommt:

„Ich aber habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berg Zion.⁶ Kundtun will ich den Ratschluss JHWHs. Er hat zu mir gesagt: ‚Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.‘“ (Ps 2,6 f.)

„JHWH sprach zu meinem Herrn: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.‘ JHWH wird das Zepter deiner Macht ausstrecken aus Zion. ‚Herrsche mitten unter deinen Feinden! Wenn du dein Heer aufbietest, wird dir dein Volk willig folgen in heiligem Schmuck.‘“ (Ps 110,1-3)

Der zum König „Gesalbte“ (hebr. *Messias* bzw. *Mašiah*) wird also symbolisch als Sohn Gottes „gezeugt“ und ebenso metaphorisch zur Rechten Gottes auf einem zweiten Thron inthronisiert. Der so Gesalbte/Messias „bedeutet in der Hebräischen Bibel durchweg einen historisch wirklich regierenden, menschlichen König Israels“.⁷ Das änderte sich allerdings, nachdem im 6. Jh. v. Chr. das Königreich Juda und die Stadt Jerusalem zerstört wurden, die davidische Erbfolge unterging und der letzte davidische König Zedekia von Nebukadnezar gefangen genommen, gefesselt, nach Babylon entführt, dann geblendet wurde und in Gefangenschaft zu Tode kam. Fortan betete das jüdische Volk für einen neuen *Mašiah*, einen neuen Gesalbten, einen neuen „König David“, einen neuen jüdischen König in einem eigenen, unabhängigen Königreich. Vor allem in der Zeit der römischen Okkupation wurde die Sehnsucht nach einem eigenen jüdischen König sehr virulent und war unter Juden weit verbreitet. Wenn Jesus – etwa im Markusevangelium 1,1 – als „Jesus Christus, Sohn Gottes“ bezeichnet wird, dann steht „Sohn Gottes“ zunächst für nichts anderes als für den menschlichen Messias, für den zum neuen König gesalbten und zu inthronisierenden Menschen.

Der „Menschensohn“ von Daniel 7

Anders sieht es allerdings mit dem Titel „Menschensohn“ aus, der in den Evangelien häufig auf Jesus bezogen bzw. von diesem offenbar für sich selbst in Anspruch genommen wurde. Es muss hier gleichwohl eingeräumt werden, dass es – vom heutigen historisch-kritischen Standpunkt aus – als nicht gesichert gelten kann, dass der historische Jesus den Titel „Menschensohn“ tatsächlich für sich selbst reklamiert hat. Sicher ist, dass er von den Evangelisten so dargestellt wird, als habe er dies. Ob es sich jedoch um eine historische Selbstbezeichnung

7 AaO, S. 44.

– mit entsprechendem eschatologischen Anspruch – oder um eine spätere Zuschreibung handelt, ist strittig. Ich selbst bin überzeugt, dass Jesus zwar häufig vom zukünftigen, endzeitlichen Menschensohn (als dem Messias) gesprochen hat, sich selbst aber nicht als diesen gesehen und mit diesem identifiziert hat.

Der Begriff „Menschensohn“ ist in Verbindung mit dem apokalyptischen Text von Daniel 7 zu sehen, wo der Prophet Daniel von einer Vision berichtet:

„Und ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralt war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt rein wie Wolle; Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder lodernes Feuer. [...] Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Macht, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und sein Reich hat kein Ende.“ (Dan 7,9.13 f.)

Das Erste, was zu diesem „wie eines Menschen Sohn“ zu sagen ist, ist dass der aramäische Begriff „Menschensohn“ (*bar enas*) nichts anderes meint als „Mensch“. Das Zweite ist, dass der hier zu dem Alten Kommende zwar das Aussehen „wie eines“ Menschen(sohn) hat, er aber gleichwohl als „göttlich“ dargestellt wird. Das Dritte ist, dass er sehr viel jünger ist als der Alte mit dem schneeweißen Haar. Das Vierte, dass er im Himmel auf einem der (beiden) göttlichen Throne Platz nehmen darf und dass er, fünftens, entsprechend mit Macht und Herrschaft ausgestattet wird. Schließlich heißt es sechstens, dass „sein Reich“ nicht vergehen wird.

Zwar wird diese Erlösergestalt hier nicht explizit als Messias bezeichnet, doch kann man leicht erkennen, warum der Menschensohn von Dan 7 später mit dem Messias, dem ersehnten kommenden König identifiziert wurde, da er sozusagen das königlich-göttliche Zepter trägt und einem Reich vorsteht, das uns später in den Evangelien als das „Gottesreich“ (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) begegnet, von dem sowohl Johannes der Täufer als auch Jesus von Nazareth predigten. „An einem gewissen Punkt mischten sich diese Traditionen in den jüdischen Vorstellungen mit der Erwartung einer Rückkehr eines davidischen Königs; und die Idee eines göttlich-menschlichen Messias war geboren.“⁸

Allerdings: Dass der erwartete messianische König als *göttlich* angesehen wurde, war im Judentum keineswegs unumstritten. Es gab offenbar solche, die nur einen menschlichen König erwarteten, und andere, die sich einen göttlichen Erlöser erhofften.

8 Aa.O., S. 47.

„Es gab viele Varianten der Traditionen rund um diese Gestalt in den Evangelien selbst und in anderen frühen jüdischen Texten. Einige Juden hatten diesen Erlöser als einen Menschen erwartet, der zu göttlichem Stand erhoben worden sei, während andere eine Gottheit erwarteten, die auf die Erde kommen und menschliche Gestalt annehmen sollte; einige an Jesus Glaubende meinten, der Christus wäre als ein gewöhnlicher Mensch geboren und zu göttlichem Stand erhoben worden, während andere glaubten, er sei eine Gottheit gewesen, die auf Erden gekommen sei. Auf die eine oder andere Art gelangen wir zu einer zweifachen Gottheit (doubled godhead) und einer menschlich-göttlichen Kombination als der erwartete Erlöser. Die Verbindungen zwischen den älteren Ideen vor Jesus hinsichtlich des Messias/Christus und jenen, die Jesus für sich beanspruchen sollte [oder die ihm von der Urgemeinde zugeschrieben wurden, K.B.], sind somit in der Tat sehr eng.“⁹

Es ist somit nicht verwunderlich, dass es nicht nur unter Juden unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Göttlichkeit des Messias gab, sondern dass es auch unter denen, die in Jesus diesen bereits gekommenen Messias sahen, recht unterschiedliche Betrachtungsweisen gab: Die einen betonten die Göttlichkeit Jesu, die anderen seine Menschlichkeit. Die einen legten Wert darauf, dass der messianische Jesus zuvor aus dem Himmel herabkam (als *Logos bzw. Sophia*), während die anderen die Erhöhung nach seinem Weggang betonten (als Auferstehung, Erhöhung, Himmelfahrt). Da gab es solche, die die volle Menschlichkeit Jesu uneingeschränkt bejahten wie seine uneingeschränkte Göttlichkeit; diese glaubten, dass Jesus als Mensch tatsächlich physisch am Kreuz starb. Da gab es andere, die überzeugt waren, dass der aus dem Himmel herabgesandte göttliche Messias nur „wie eines Mensch Sohn“ erschien, ohne wirklich Mensch zu sein oder zu werden. Sie meinten, dass Gott ihn erhöhte und im Himmel inthronisierte, ohne dass er tatsächlich physisch-real am Kreuz starb und dass dies den Menschen nur so erschienen sei (so wird es beispielsweise auch im Koran dargestellt).

Nun zeigt die Auslegungsgeschichte von Daniel 7, dass der dort erwähnte Menschensohn häufig nicht als der vorhergesagte Messias, sondern als das Volk Israel identifiziert wurde. Und sowohl jüdische als auch moderne christliche Ausleger haben vermutet, dass die Messianität Jesu bzw. sein Titel als „Menschensohn“ in diese Passage nur hineingedeutet worden seien; die eigentliche Intention des Textes bezöge sich jedenfalls auf das Gottesvolk. Die Gründe dafür finden wir in Vers 17 des siebten Kapitels:

⁹ AaO, S. 48.

„Aber das Reich und die Macht und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Reich ewig ist, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.“

Aufgrund dieses Textes hat man den zum Alten kommenden und neben ihm inthronisierten „Menschensohn“ mit dem Volk Israel ineingesetzt. Somit wäre der Menschensohn eine kollektive Gestalt. Dazu meint Boyarin: „Beide Seiten dieses Arguments sind richtig.“¹⁰ Und es überrascht ihn nicht, wenn die Ausleger sich über diesen Text gestritten haben. Aber die Antwort für dieses Rätsel liegt Boyarin zufolge darin,

„[...] dass der Autor des Danielbuches, der Daniels Vision selbst aus einer Zeit vor ihm [d.h. dem Autor des Danielbuches] (übernommen) hatte, das alte Zeugnis eines Gottes, der (nicht einzig, sondern) ein Mehrals-ein-einziger-Gott war, unterdrücken wollte, indem er dazu eine Allegorie benutzte. In diesem Sinn war die theologische Kontroverse, die wir zwischen Juden und Christen existierend glaubten, bereits eine innerjüdische lange vor Jesus.“¹¹

Boyarin ist überzeugt, dass die alte Vorstellung mit den zwei Göttern (einem alten und einem jungen Gott) letztlich auf die alte kanaanitische Tradition zurückgeführt werden muss, wonach der in der hebräischen Bibel häufig erwähnte Gott 'El als die allgemein-kanaanitische Hochgottheit anzusehen ist, während JHWH als Gottheit einer kleinen Gruppe von Südkanaanitern, den Hebräern, verehrt wurde, ganz ähnlich wie für die Nordkanaaniter 'El der Hochgott und Ba'al der Stammesgott war. 'El war also der übergeordnete Himmelsgott, JHWH bzw. Ba'al waren die jeweiligen Kriegsgötter für die südlichen bzw. nördlichen Kanaaniterstämme. „Als die [südlichen] Gruppen verschmolzen und als Israel auftraten, wurde JHWH, die israelitische Version von Ba'al, dem 'El als dem Hochgott assimiliert, und ihre Eigenschaften verschmolzen [...]“¹² Für Boyarin war 'El ursprünglich ein ferner, transzendenter Gott, der das Verlangen nach einem Gott weckte, der den Menschen näher ist. „Ein Gott, der uns richtet, verlangt fast unvermeidlich einen Gott, der für uns kämpft und uns verteidigt (so lange der zweite Gott dem ersten vollständig untergeordnet ist, ist das Prinzip des Monotheismus nicht verletzt)“¹³ Und von dieser Vorstellung

10 A.a.O., S. 53.

11 A.a.O., S. 53 f.

12 A.a.O., S. 57.

13 A.a.O., S. 55.

sei es freilich nicht weit bis zu jener, die wir in den Evangelien vorfinden. „Ich finde es plausibel“, so Boyarin, „dass diese hochbedeutsame Stelle ein Anhaltspunkt für eine religiöse Tradition ist, die die Vorstellung einer Vatergottheit und einer Sohnesgottheit entstehen ließ, die wir in den Evangelien finden.“¹⁴

Dass es gegen diese binitarische Auffassung aber immer wieder Bedenken gab, muss freilich nicht verwundern. Boyarin sieht in der apokalyptischen Vision von Dan 7 einerseits einen Überrest dieser binitarischen Vorstellung von zwei Göttern, andererseits aber auch den Versuch (nämlich in Vers 17), diesen als anstößig empfundenen Bitheismus dadurch aufzulösen, dass der jüngere Gott später (also z. Zt. der Fertigstellung des Buches Daniel) metaphorisch als das kollektive Israel gedeutet wurde.

Gleichwohl ist die Vision von Dan 7 von vielen Juden als eine Prophezeiung für den Messias, also für den kommenden Menschensohn, aufgefasst worden. Und weil diese messianische Menschensohn-Vorstellung für einige Juden auf Jesus traf, den sie für den gekommenen Messias hielten, lag die Idee nicht fern, Jesus für einen *göttlichen* Messias zu halten. Dass aus diesem Bitheismus im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte ein Tritheismus (genauer: eine Dreieinigkeit unter Einschluss des Heiligen Geistes) wurde, ist weidlich bekannt. In den christologischen Kontroversen wurde dann darüber gestritten, in welcher Weise er – der jesuanische Christus – schon vor seinem Erdenleben als Gottheit existierte (bzw. nach seinem Tod wieder als Gottheit in den Himmel zurückkehrte). Im Wesentlichen ging es bei diesem Streit aber vor allem darum zu fragen, ob Jesus göttlich von Geburt (bzw. bei seiner Geburt) war oder erst von Gott als „Gottessohn“ adoptiert wurde (ähnlich den Königen Israels). Jedenfalls ist der Jude Boyarin davon überzeugt, dass die Gottheit des Messias nicht erst eine Innovation des späteren Christentums gewesen sei, sondern dass bereits die jüdische Messiaserwartung mit der Göttlichkeit dieses Messias verknüpft war. „Die Gründe dafür, dass viele Juden zu glauben begannen, dass Jesus göttlich wäre, lagen darin, dass sie bereits erwarteten, dass der Messias/Christus ein Gott-Mensch sein würde. *Diese Erwartung war ein wesentlicher Bestandteil der jüdischen Tradition.*“¹⁵ (Hervorhebung durch Boyarin)

Der Menschensohn im 1. Henoch

Die Idee eines göttlichen, im Himmel inthronisierten Wesens in menschlicher Gestalt finden wir auch in einigen außerbiblichen Quellen. In dem Drama *Exagoge* des jüdischen Tragödiendichters Ezechiel (der Tragiker, 2. Jh. v. Chr.) lesen wir von Mose folgende Zeilen:

14 Ebd.

15 Aa.O., S. 65.

„Es schien (mir) auf dem Gipfel des Sinai ein Thron,
ein gewaltiger, zu stehen, der reichte bis in des Himmels Falten;
auf dem saß ein vornehmer Mann
mit einem Diadem und einem großen Zepter in der Hand,
der viel Glück bedeutenden (linken). Mit der Rechten aber
gab er mir einen Wink, und ich trat vor den Thron.
Das Zepter aber übergab er mir, und auf dem hohen Thron
ließ er mich Platz nehmen, und er übergab mir das Königsdiadem
und weicht selbst vom Thron.“¹⁶

Ezechiel, der jüdische Tragödiendichter, lebte im 2. Jh. v. Chr. vermutlich in Alexandrien und schrieb in griechischer Sprache. Auch wenn wir diesen Text als eine im jambischen Trimeter geschriebene Dichtkunst erkennen, war es jedenfalls nicht anstößig, Mose so darzustellen, dass er auf dem göttlichen Thron Platz nehmen durfte, Gott für ihn seinen Platz sogar räumte, um ihm das Symbol der Macht und Herrschaft zu übergeben. Mose, der gen Himmel auffuhr und dessen Grab deshalb niemand je zu sehen bekam, wird also zu einer göttlichen Figur. Wie nennen diesen Vorgang Apotheose. Der umgekehrte Vorgang, nämlich die Theophanie oder die Inkarnation, sollte sich vollziehen, indem der göttliche Messias wieder Mensch werden würde. Zwar ist hier weder vom Messias noch vom Menschensohn die Rede, aber das Bild eines Menschen (in diesem Fall Mose), der auf dem göttlichen Herrscherstuhl inthronisiert wird, verträgt sich gut mit Dan 7. Es sei auch daran erinnert, dass wir in Dtn 18,15 die Weissagung Moses finden: „Einen Propheten wie mich wird JHWH, dein Gott, dir erwecken [...]“. Obwohl auch hier nicht vom Messias oder vom Menschensohn, sondern vom Propheten Mose gesprochen wird, ist diese Stelle doch immer wieder mit dem Kommen eines neuen Messias oder eines neuen Mose in Verbindung gebracht worden.

Eine weitere Quelle, in der nun allerdings explizit wieder vom „Menschensohn“ die Rede ist, liegt uns in den „Bilderreden Henochs“ vor, die sich im 1. Buch Henoch befinden, das wiederum aus fünf Teilbüchern besteht, wovon die Bilderreden das zweite darstellen. Das 1. Buch Henoch hat Eingang in den biblischen Kanon der äthiopischen Kirche gefunden. Teile des Buches sind in aramäischer, hebräischer, griechischer, syrischer und koptischer Sprache erhalten. Die Bilderreden werden ins 1. Jh. n. Chr. datiert. In ihnen wird wiederholt eine Gestalt „wie ein Menschensohn“ (also „wie ein Mensch“) erwähnt, der als Erlösergestalt beschrieben wird und der sich letztlich in Henoch inkarniert. In den Bilderreden heißt es in Kapitel 46:

¹⁶ Ernst Vogt (Hg.), *Tragiker Ezechiel*, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSRZ), Bd. IV: Poetische Schriften, Lfg. 3, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1983, S. (113-133) 124. Vgl. auch: Howard Jacobson, *The Exaggerate of Ezekiel*, Cambridge University Press: Cambridge 1983, S. 55.

„Und ich sah dort (einen), der ein Haupt der Tage (= betagtes Haupt) hatte, und sein Haupt (war) wie Wolle so weiß, und bei ihm (war) ein anderer, dessen Gestalt (face) wie das Aussehen eines Menschen (war), und sein Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel. Und ich fragte einen der Engel [den Friedensengel/the angel of peace], den, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, nach jenem Menschensohn, wer er sei, woher er stamme (und) weshalb er zu [mit/with] dem Haupt der Tage ginge. Und er antwortete und sprach zu mir: ‚Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat ...‘“ (Hen 46,1-3)¹⁷

Etwas später, in Kapitel 48, lesen wir noch mehr über diesen Menschensohn:

„Und in dieser Stunde wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt und sein Name vor dem Haupt der Tage. Und bevor die Sonne und die beiden (Tierkreis-)Zeichen [constellations] geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels geschaffen wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. Und er wird für die Gerechten ein Stab sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen, und er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen Kummer haben. Alle, die auf dem Festland wohnen, werden vor ihm niederfallen und (ihn) anbeten, und sie werden preisen, rühmen und lobsingen den Namen des Herren [der Geister/of the spirits]. Und darum ist er erwählt worden und verborgen vor ihm [in seiner Gegenwart/in his presence], ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein). Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn offenbart den Heiligen und Gerechten, denn er hat das Los der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt [age] der Ungerechtigkeit gehasst und abgewiesen haben [...] Und in jenen Tagen werden die Könige der Erde und die Mächtigen, die das Festland besitzen, niedergeschlagenen Angesichts sein. [...] Und ich werde sie in die Hand meiner Auserwählten übergeben: Wie Stroh im Feuer und wie Blei im Wasser – so werden sie brennen vor dem Angesicht der Heiligen und untergehen vor dem Angesicht der Gerechten, und es wird keine Spur von ihnen zu finden sein. Und am Tage ihrer Bedrängnis wird Ruhe auf Erden werden, und sie werden vor ihnen fallen und sich nicht wieder erheben, und niemand wird dasein, der sie mit seiner Hand nimmt und aufrichtet, *denn sie haben den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet*. Und der Name des Herrn der Geister sei gepriesen.“ (Hen 48,2-10)¹⁸

17 Englischer Text von: George W.E. Nickelsburg und James C. VanderKam, transl. and ed., *1 Enoch: A New Translation, based on the Hermenia commentary*, Fortress Press: Minneapolis 2004, S. 59 f. Deutsche Übersetzung durch Armin Wolf, siehe: Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 84.

18 Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 86 f. (Hervorhebung durch mich).

In diesem Text wird uns der Menschensohn vorgestellt als einer, der bereits war, bevor die Planeten und die Sterne geschaffen wurden. In Kapitel 69 heißt es dann:

„Und er setzte sich auf den Thron der Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts [whole judgement] wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben; und er lässt die Sünder und die, die die Welt verführt haben, verschwinden und vertilgen von der Oberfläche der Erde. [...] Und von nun an wird nichts (mehr) dasein, was verdorben ist, denn der Menschensohn ist erschienen, und er hat sich auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesicht verschwinden und vergehen, und sie werden sprechen zu jenem Menschensohn, und er wird mächtig sein vor dem Herrn der Geister.“ (Hen 69,26-29)¹⁹

Dazu schreibt Boyarin: „Es fällt schwer, sich der Schlussfolgerung zu entziehen, dass der Menschensohn tatsächlich gleichsam eine zweite Person Gottes ist.“²⁰ Wenn wir diese Texte im 1. Henochbuch neben Dan 7 stellen, so ist klar, dass es sich auch bei Dan 7 in erster Linie nicht um eine kollektive Symbolik für das Volk Israel handelt, sondern um jenen göttlichen Zweitgott, der zusammen oder neben dem Alten auf seinem eigenen Thron sitzt, der Menschengestalt trägt, der alle Macht und Herrschaft zugesprochen bekommt und letztlich als Weltenrichter über die irdischen Mächte richtet.

Im Hauptteil der Bilderreden wird der präexistente Menschensohn noch nicht mit Henoch identifiziert. In den Kapiteln 70-72 hingegen wird Henoch zum Menschensohn. „Er wird Gott.“²¹

„Und danach geschah es, (dass) sein (= Henochs) Name bei Lebzeiten erhoben wurde zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister, von denen hinweg, die auf dem Festland wohnen. Und er wurde auf [den] Wagen [*Plural*] des Geistes erhoben, und sein Name verschwand unter ihnen.“ (Hen 70,3)²²

In diesem Zusammenhang ist natürlich auch an Gen 5,24 zu erinnern, wo es heißt, dass „Henoch mit Gott wandelte, und er ward nicht mehr gesehen“. Boyarin dazu: „Henoch wurde erhöht und mit dem Menschensohn verschmolzen, der präexistente göttliche Erlöser und himmlische Messias, den wir bereits getroffen haben.“²³ Die Wurzeln dieser Apotheose (Gottwerdung) Henochs scheinen weit

19 A.a.O., S. 88.

20 Ebd.

21 A.a.O., S. 89.

22 Ebd.

23 A.a.O., S. 90.

in die alte Tradition der jüdischen Religionsgeschichte zurückzureichen. Diese Tradition zeigt auch, dass es sehr wohl Juden gab, „die glaubten, dass ein Mensch Gott wurde (oder dass Gott ein Mensch wurde)“.²⁴ Mit diesen Erläuterungen hofft Boyarin, „die Grundzüge eines schicksalhaften Augenblicks in der jüdischen Religionsgeschichte offenzulegen, u. zw. desjenigen, in dem die Lehre des Messias als einer inkarnierten Person *und* als eines erhöhten Menschen gebildet wurde“.²⁵ Es folgt daraus, dass, wenn Jesus als präexistenter und inkarnierter *Menschensohn* (bei Johannes als *Logos*) dargestellt wird und wenn er nach seinem Tod als Erhöhter wiederum neben Gott seinen angestammten Platz einnimmt (wie Christen in ihrem Credo bekennen: „Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.“), so haben wir es mit einem alten jüdischen Motiv zu tun, das die Gottheit des Menschensohn-Messias nicht leugnet, sondern voraussetzt. Dazu Boyarin:

„Ebenso wie der Menschensohn in den Bilderreden eine präexistente göttliche Gestalt ist, die die Würde des zweiten göttlichen Thrones innehat und mit allen Privilegien und der Macht des Einen wie ein Menschensohn bei Daniel ausgestattet ist: so ist es auch der präexistente Menschensohn, der hinter den Evangelien steht.“²⁶

„Die komplexe, zweifache Geschichte des Menschensohns war schon in der vor-jesuanischen jüdischen Spekulation vorbereitet und zur Zeit seines Lebens (weiterhin) vorhanden: Sie schloss bereits beide Elemente des Menschensohns ein: das Element des präexistenten, transzendenten Messias und das Element des menschlichen Wesens, das die Verkörperung dieses Messias auf Erden sein würde und erhöht sowie mit ihm verschmelzen würde. Auf diese Weise wurde der Christus geboren.“²⁷

„Alle Elemente der Christologie sind sodann im Wesentlichen in den Bilderreden vorhanden. Wir haben eine präexistente himmlische Gestalt (identifiziert auch mit der Weisheit), die der Menschensohn ist. Wir haben ein irdisches Wesen (*life*), einen menschlichen Weisen, der am Ende des irdischen Laufs als der präexistente und immerfort herrschende Menschensohn inthronisiert wird. [...] Da es keinen Grund gibt zu denken, dass einer dieser beiden Texte den anderen beeinflusst hat, bieten sie beide zusammen einen starken Beweis für das Zusammenfließen der Vorstellungen über den menschlichen Messias spätestens zum 1. Jh. n. Chr. und wahrscheinlich früher.“²⁸

24 A.a.O., S. 91.

25 Ebd.

26 A.a.O., S. 94 f.

27 A.a.O., S. 97.

28 A.a.O., S. 97 f.

Boyarin führt zum Schluss auch noch Passagen aus dem 4. Esrabuch an, die nicht ganz so aussagekräftig sind wie die Bilderreden im 1. Henochbuch, die aber seine Thesen zusätzlich untermauern. Und dann kommt er zu einer Bemerkung, die mir für die allgemeine Bedeutung solcher Texte besonders wichtig erscheint. Er schreibt: „Texte sind keine Religionen (ebenso wenig wie eine Landkarte eine Landschaft ist),²⁹ aber sie sind Anzeichen der Religion, Spitzen der Eisberge, die auf gewaltige religiöse Veränderungen und Ausformungen unter der Oberfläche hinweisen, oder: vielleicht besser gesagt, oberirdische Knoten eines unterirdischen Wurzelsystems, die auf die Form der Wurzeln schließen lassen. Das Gelände war sicher so uneben und vielfältig, wie ein irdisches Gelände sein kann.“³⁰ Und er resümiert dann: „Es gibt nichts in der Lehre des Christus, was neu ist, außer der Ausrufung *dieses* Menschen als Menschensohn.“³¹

Der leidende Messias

Es gehört fast zu den Selbstverständlichkeiten moderner Bibelauslegung, dass die Vorstellung des messianischen Leidens erst nach dem Tode Jesu aufkam, und zwar als Erklärung des Unerklärlichen, als eine *ex eventu* Deutung des unerwarteten Todes Jesu, als eine christliche Apologie.³² Die nachösterliche Gemeinde fand die Antwort: „Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,26; vgl. auch 24,46) Die verzweifelte Frage, warum Gott es zuließ, dass der Messias-Jesus getötet wurde, konnte – im Nachhinein – nur so beantwortet werden, „dass es der Wille Gottes und der Wille des Messias selbst waren, dass er gegeißelt, verspottet und gekreuzigt würde“.³³ Dafür fand man in Jesaja 53 denn auch sehr schnell die entsprechenden Weissagungen vom „leidenden Gottesknecht“. Dort lasen die vom Tod Jesu enttäuschten Messiasgläubigen die folgenden Worte:

„Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen

29 Vgl. dazu: Jonathan Zittell Smith, *Maps is not Territory. Studies in the History of Religions*, University of Chicago Press: Chicago 1978.

30 Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 102.

31 A.a.O., S. 103.

32 Vgl. dazu etwa Joseph Klausner, The Jewish and Christian Messiah, in: ders., *The Messianic Idea in Israel, from the Beginning to the Completion of the Mishnah*, transl. [from the 3rd Hebrew edition by] W. F. Stinespring, Macmillan: New York 1955, S. 519-539. Nachdruck: ULAN Press: Lexington, KY 2013.

33 Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 126.

alle in die Irre wie Schafe, ein jeder sah auf seinen Weg. Aber JHWH warf unser aller Sünde auf ihn. Als er gemartert wurde, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer, tat er seinen Mund nicht auf. [...] Denn er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen, da er für die Missetat meines Volkes geplagt war. [...] wie-wohl er niemand Unrecht getan hat und kein Betrug in seinem Munde gewesen ist.“ (Jes 53,4-9)

Diese Passage eignete sich, so die gängige Deutung, vorzüglich als *ex eventu* Erklärung für den scheinbar sinnlosen Tod desjenigen, den sich einige seiner Jünger als Messias, d.h. als König des kommenden Gottesreiches, erhofft hatten. Warum der Messias Jesus – statt eine Rebellion anzuzetteln und ein jüdisches Reich zu etablieren – gefangen genommen, gemartert und getötet worden war, vermochte die Jesaja-Stelle zu erklären. Sie beinhaltet zwar keinen expliziten Hinweis auf den Messias, bot sich aber für eine Umdeutung des scheinbar sinnlosen Todes Jesu an, nämlich als eines von Gott geplanten Sühnetodes für die Schuld der Menschen. Der Text begründet nicht nur das Leiden des Messias, sondern auch seine Sündlosigkeit und seinen Sühnetod. Es wird aber bis heute – von Juden ebenso wie von modernen christlichen Theologen – argumentiert, dass diese Verbindung zwischen dem Tod Jesu und dem leidenden Gottesknecht von Jes 53 erst im Nachhinein konstruiert worden sei, obwohl es keineswegs der ursprünglichen Messiasvorstellung entsprochen habe, dass der Messias leiden und sterben sollte. Dazu nun allerdings Boyarin:

„Diese zum Gemeinplatz gewordene Auffassung muss entschieden zurückgewiesen werden. Der Gedanke des gedemütigten und leidenden Messias war innerhalb des Judentums vor der Ankunft Jesu keineswegs fremdartig, und er blieb in der folgenden Zeit unter den Juden durchaus geläufig – sogar bis in die frühe Neuzeit. [...] Es scheint, dass Juden keinerlei Schwierigkeiten mit dem Verständnis eines Messias hatten, der stellvertretend leiden würde, um die Welt zu erlösen.“³⁴

Boyarin will nicht in Abrede stellen, dass Jesus und seine Anhänger einiges zur Geschichte des leidenden und sterbenden Messias beigetragen haben könnten, aber er betont nachdrücklich, dass diese Idee „sich vollständig innerhalb des Geistes und der hermeneutischen Methode des alten Judentums bewegte und

34 Aa.O., S. 127 f.

kein skandalöses Abrücken von ihm war“.³⁵ Hätten die Juden den leidenden Messias für anstößig empfunden, wäre auch nicht zu erklären, warum „die Rabbinen des Talmuds und Midraschs nur wenige Jahrhunderte später keinerlei Schwierigkeiten hatten, das stellvertretende Leiden des Messias zu beschreiben oder ihn in Jesaja 53 zu entdecken, genau wie die Anhänger Jesu es taten“.³⁶ Eine sorgfältige Analyse neutestamentlicher Texte in Verbindung mit alttestamentlichen Vorstellungen über den Messias und den Menschensohn lässt Boyarin zu dieser Schlussfolgerung kommen: „Die Vorstellung des Leidens des Menschensohnes ist alles andere als ein wesensfremder Import in das Judentum; sie ist seine ureigene Bestimmung.“³⁷ Der leidende Messias, der für unsere Sünden büßt, sei eine wohlbekanntere Vorstellung im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte gewesen. Wir finden sie im antiken, im mittelalterlichen und noch im frühneuzeitlichen Judentum. Diese Idee blieb eine jüdische – „lange nachdem das Christentum sich in der Spätantike wirklich abgetrennt hatte“.³⁸ Eine Reihe von jüdischen Auslegern hat den Gottesknecht von Jes 53 auf den Messias bezogen. Eine antike Quelle, die Boyarin zitiert und die aus dem 4. Jh. n. Chr. stammen soll, ist die folgende:

„Rabbi Jose Hagelili sagte: Geh hin und lerne das Verdienst des Königs Messias und den Lohn der Gerechten von dem Ersten Adam. Denn ihm ward nur *ein* Du-sollst-nicht-Gebot gegeben, und er übertrat es. Siehe, mit wie vielen Tode(sfälle)n er und seine Nachkommen und die Nachkommen seiner Nachkommen bestraft wurden bis zum Ende aller Generationen. Nun, welche der Eigenschaften Gottes ist größer als die andere, das Maß der Gnade oder das Maß der Vergeltung? Verkünde, dass das Maß der Güte das größere ist und das Maß der Vergeltung das mindere! [...] Und der König Messias fastet und leidet für die Sünder, wie es heißt: ‚Er wurde mit Krankheit geschlagen um unserer Sünden willen usw.‘ (Jes 53,5), um wieviel mehr wird er rechtfertigen alle Generationen, wie es heißt: ‚Und der Herr suchte an ihm heim die Sünde aller.‘“ (Jes 53,6).³⁹

Laut Boyarin gab es auch noch mehrere mittelalterliche jüdische Kommentatoren, die den Jesaja-Text auf den Messias anwendeten; und auch der frühneuzeitliche Kabbalist Rabbi Mose Alshech – „ebenfalls ein unbescholtener

35 A.a.O., S. 128.

36 A.a.O., S. 128 f.

37 A.a.O., S. 138.

38 A.a.O., S. 139.

39 Zur nicht ganz unumstrittenen Quellenangabe siehe die ausführliche Fußnote 22, a.a.O., S. 143.

„orthodoxer“ rabbinischer Lehrer“⁴⁰ – äußerte sich entsprechend, als er schrieb: „Ich sollte außerdem anmerken, dass unsere Rabbis einstimmig die Meinung bejahen und bestätigen, dass der Prophet [Jesaja] vom König Messias spricht, und wir selbst hängen derselben Ansicht an.“⁴¹ Allerdings gab es auch hiervon abweichende Meinungen, und es haben „weder das Judentum noch die Juden jemals mit einer Stimme in dieser (hermeneutischen) theologischen Frage gesprochen“.⁴²

Boyarin befasst sich in seinem Buch auch mit dem Verhältnis des historischen Jesus zur Tora bzw. zu den Speise- und Reinheitsgeboten. Er zeigt auf, dass Jesus zwar spezielle Auffassungen der Pharisäer über die Reinheitsgebote kritisierte und ablehnte, Jesus selbst aber koscher gelebt habe und sich auch darin als ein überzeugter Jude erwiesen habe. Für nähere Einzelheiten dazu verweise ich Leserinnen und Leser auf Boyarins Buch, das in deutscher Übersetzung erschienen ist.

Hier ging es mir vor allem darum, die weitgehende Kontinuität zwischen jüdischen Messias-Vorstellungen und christlichen Messias-Deutungen aufzuzeigen, wie sie nach Darstellung Boyarins anzunehmen sind. Religio-

nen fallen nun mal nicht vom Himmel. Die christliche Religion entstand auf dem reichen Nährboden jüdischer Messias-Erwartungen. Ohne diesen jüdischen Hintergrund hätte es kaum zur Erhebung Jesu zum – göttlichen – Messias kommen können. □

TERMINE

TERMINVERSCHIEBUNG des Regionaltreffens in Stuttgart

Das nächste Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, findet am **9. Juli 2016 um 15 Uhr** (und nicht, wie zuvor angekündigt, am 2. Juli) statt. Das Thema lautet: „Vom Mythos zum Kosmos – biblische Schöpfungsmythen und moderne Kosmologie“. Referent Kurt Bangert, Schriftleiter von *Freies Christentum*, spricht über sein Buch *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*.

Ein weiteres Regionaltreffen findet statt am Samstag, dem 19. November 2016. Thema: „Gesang einer gefangenen Amsel – Georg Trakls lyrisches Werk und sein Bezug zum christlichen Glauben“. Referent ist Wolfram Zoller.

Die diesjährige Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* findet statt vom 28.-30. Oktober 2016 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar unter dem Titel „Glaube und Vernunft in den Weltreligionen. Judentum, Christentum, Islam und Bahai“. Nähere Informationen dazu finden Sie in dem Flyer, der diesem Heft beigelegt ist. Siehe bitte auch die nebenstehende Einladung zur Mitgliederversammlung.

40 A.a.O., S. 145.

41 Adolf Neubauer (Hg.), *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, Vol. I: Texts, James Parker: Oxford/London u. T.O. Weigel: Leipzig 1877, S. 258.

42 Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 145.