

DAVID CARRASCO

Professor für Religionsgeschichte. Mehr als zwanzig Jahre lang hielt er Vorlesungen über Religionen der Neuen Welt, millenaristische Bewegungen, Theorie und Metho-

de der Religionswissenschaften, etc. Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Princeton University, Department of Religion, Seventy-Nine Hall, Princeton, New Jersey 08544-1006, USA.

Seán Freyne

Jesus, der Pilger

Die Vorstellung von Jesus als Pilger legt anregende historische und theologische Fragen nahe, sie bietet aber auch eine Perspektive für unsere persönliche und gemeinschaftliche Reise in dem geschichtlichen Moment, in dem wir uns befinden. Die gegenwärtigen Entwicklungen in Philosophie, Gesellschaftswissenschaften, Literatur und sogar in den Naturwissenschaften haben uns den transitorischen Charakter unseres Universums und unseres Lebens noch klarer zu Bewußtsein gebracht. Der Begriff der Veränderung kann dabei leicht umschlagen in ein Verständnis von der Diskontinuität und des Provisoriums unserer Existenz. Das Motiv der Reise steht aktuell hoch im Kurs und dient als ein motivierendes Symbol für die geistliche Suche unserer Tage. Zu dem Bild der geistlichen Reise auf der Suche nach Gott gesellt sich ein Gottesverständnis, das – im Gegensatz zum abstrakten Gott des klassischen Theismus, der auf der philosophischen Spekulation der Griechen über Gottes unveränderliches Wesen beruht – den Gott des Exodus thematisiert.

Aber Pilger sind nicht irgendwelche Reisende; das Wort «Wallfahrt» deutet auf einen bestimmten Zielpunkt, zu dem sich einzelne und Gruppen hingezogen fühlen. Sie hängt von den beiden grundlegenden Dimensionen unserer Existenz, von Zeit und Ort, ab und

steht zugleich für die Sehnsucht des menschlichen Herzens und für die Gegenwart Gottes in unserer Welt. Dabei geht es gleichermaßen um die menschliche Suche wie um die göttliche Selbsterschließung, die das Versprechen einer dauernden und völligen Gemeinschaft einschließt. Beide Aspekte sind in allen großen Weltreligionen von zentraler Bedeutung, auch wenn sie geschichtlich in den verschiedenen Religionen eigene kulturelle Ausdrucksformen finden. Die Wallfahrt zum zentralen Heiligtum in Jerusalem wurde das prägende Zeichen der religiösen Erfahrung der Israeliten mit dem Beginn des Königtums Davids im zehnten Jahrhundert vor Christus und wurde durch die deuteronomistische Reform im 7. Jahrhundert wiederaufgenommen: «Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer hingehen, um das Angesicht des Herrn, deines Gottes, an der *Stätte*, die er auswählt, zu schauen» (Dtn 16,16). Die drei genannten Feste waren das Fest der Ungesäuerten Brote, das Wochenfest und das Laubhüttenfest. Die Schaffung des Zentralheiligtums, vor dem ganz Israel versammelt wurde, bezeichnet die Stufe der geschichtlichen Entwicklung von einem Stammesbund hin zu einer zentralistischen Monarchie. Es entspricht auch der religiösen Entwicklung auf einen strengen Montheismus, so wie er im Gebet *Shema* ausgedrückt wird: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.» (Dtn 6,4). Diese Reform, entstanden im Kontext der Bedrohung des für Israel einzigartigen Bewußtseins seines Gottes, der es aus Ägypten gerufen hat, schuf in der Folge eine Trennung zwischen diesem Gott und Israel. Damit nämlich war eine Grenze gezogen zwischen dem Heiligen und dem Alltag, und das Gefühl der Intimität mit

Jahwes bewegender Gegenwart in der Zeit der Wüstenwanderung ging verloren. Zum Ausgleich wurde das Exodus-Motiv in den Topos der Wallfahrt übernommen und bildete damit einen Teil der symbolischen Ausdrucksformen, durch die Israel seine gemeinschaftliche und religiöse Identität zu erhalten suchte.

Jesus, der Pilger

Die Rede von Jesus als Pilger stellt ihn entscheidend in seine eigene religiöse Tradition, zu der die regelmäßige Reise nach Jerusalem, die Unterstützung des Tempels und die Feier der befreienden Taten Jahwes gehören. Diese wesentlichen Bestandteile der religiösen Erfahrung waren thematisch mit der Wallfahrt verknüpft. Die religiöse Literatur des Judentums – Psalmen, Erzählungen, visionäre Literatur und Gesetzessammlungen –, die auf dem deuteronomistischen Ideal gründet, betrachtet den Tempel in Jerusalem als die symbolische Mitte eines gemeinsamen Glaubenssystems. Jede Bedrohung dieser Mitte hatte tiefgreifende Auswirkungen. Aus Babylon stammt das eindrückliche Lied des Verlustes, als sich die Exilierten nach Zion verzehren und nach den Feiern sehnen, die nur dort abgehalten werden können (Ps 137). Deuterocesaja hallt wider von den glücklichen Liedern der Rückkehrer, als sie triumphierend durch die Wüste nach Hause ziehen. Diese Lieder entsprechen den Hallel-Psalmen, die die Pilger sangen, wenn bei ihrem Aufstieg, «*alial*», zur Heiligen Stadt Jerusalem in den Blick kam. Die Vision Ezechiels vom neuen Tempel als dem Mittelpunkt einer neuen Schöpfung klang fort durch die Jahrhunderte. Besonderen Widerhall fand sie bei den Essenern, so wie es in der Tempelrolle von Qumran ausgedrückt wurde. Auch nach der Zerstörung durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. behielt der Tempel eine wichtige Rolle in der Vorstellung der Juden, seine Heiligkeitsvorschriften wurden die Grundlage des Mischna-Systems. Das Maß, in dem dieses Werk des zweiten Jahrhunderts noch immer mit Details des Tempels beschäftigt ist, seinen Festen, Opfern und Verpflichtungen, ist angesichts der Tatsache, daß es – nachdem der zweite Aufstand des Jahres

132-135 n. Chr. mißlungen war – keine Möglichkeit des Wiederaufbaus gab, sehr bemerkenswert.

Die Rede von Jesus als dem Juden stellt sein religiöses und persönliches Leben in dieses komplexe symbolische Gefüge. Für alle, die die Welt des jüdischen Glaubens teilten, ob sie nun aus Babylon, Kleinasien, Ägypten, Rom oder Galiläa kamen, war der Jerusalemer Tempel der gemeinsame Kristallisationspunkt dieses Glaubens. Die Wallfahrt selbst war eine schwierige und gefährliche Unternehmung. Selbst für Galiläer bedingte sie eine dreitägige Reise, eine Unterbrechung des normalen Lebensmusters in Haus und Dorf. Aber durch die Bestätigung der religiösen und ethnischen Identität war es auch eine zutiefst bestärkende Erfahrung. Schon die Reise mit dem aus Verwandten und Nachbarn zusammengesetzten Pilgerzug erzeugte jenes tiefe Gefühl der Zugehörigkeit und Gemeinschaft, das so bezeichnend für alle bäuerlichen, vorindustriellen Gesellschaften und besonders für die jüdische war. Für Bauern vom Land gab es dazu die Fremdheit der städtischen Umgebung, die auch im Staunen der Jünger über die Größe der Bauten im Tempelbezirk gespiegelt wird (Mk 13,2). Das Gefühl der Isolation beim Versuch, ein unterscheidend jüdisches Leben zu führen, in Zusammenhängen, die dafür nur Spott oder sogar offene Feindschaft übrig hatten, wurde durch die emotionale Erfahrung solcher Gelegenheiten mehr als ausgeglichen.

Vor Antritt eines solchen Abenteuers wurden nicht nur die verwandtschaftlichen Beziehungen erneuert, sondern auch örtliche Streitigkeiten beigelegt (Mt 5,23f). Das Ziel der Reise lohnte sich sowohl menschlich als auch religiös, besonders im Sinne der Zugehörigkeit zu einem Glauben, der einen universellen Anspruch besaß, ausgedrückt durch die Anwesenheit von Pilgern aus allen Teilen der bekannten Welt. Es verwundert nicht, daß Propheten wie Jesaja und Zefanja die Pilgerfahrt nach Zion als Symbol universellen Heils für alle Nationen betrachteten, eine Sichtweise, die von Lukas in seiner Darstellung des ersten christlichen Pfingsten (Apg 2,1-13) fortgeführt wird.

Wegen des Hochgefühls, das die Feiern der

Ereignisse, auf die Israel seine Hoffnung gründete, schufen, bedeuteten sie auch eine Zeit erhöhter Wachsamkeit der römischen Verwaltung: Auch der nationale Eifer wallte auf. Die Menschen kehrten spirituell gestärkt und mit einem erneuerten Identitätsgefühl nach Hause zurück, denn die Pilgerschaft war zuallererst eine gemeinschaftliche Erfahrung Israels mit seinem Gott.

Diese kurze Schilderung der Bedeutung der Wallfahrten für das Leben der frommen Juden macht das Handeln Jesu als Pilger schwer verständlich. Zwar kann man sein Gefühl der Sendung und ihrer Inspiration verstehen, den Mut Jesu, der zur Herausforderung seiner eigenen Tradition nötig war, seine Bereitschaft und sein Vertrauen auf Gottes behütende Sorge, gleich wie undurchschaubar die Entwicklung auch werden würde. Es gab Vorgänger, die trotz der eigenen Teilnahme an den Tempelfeiern das Zentrum kritisierten: Aus seinem bäuerlichen Hintergrund verurteilte der Prophet Amos Korruption und Ausbeutung durch das Kultpersonal des zentralen Heiligtums schon im achten Jahrhundert v. Chr. Dreißig Jahre nach Jesu Tod verkündete ein anderer ländlicher Prophet, Jesus, Sohn des Ananias, seine Unheilsweissagungen gegen Jerusalem, die Stadt und das Volk, und bezeichnenderweise wurde er von Josephus, dem priesterlichen Aristokraten, als geistesgestört geschildert.

Im Vergleich zu solchen einzelnen stellten die Essener eine andere Form der Kritik dar. Sie errichteten eine alternative Gemeinschaft in der Wüste, die nach ihrer Meinung den existierenden, illegitimen Tempel ersetzte. Ob man Jesus nun als ein Mitglied dieser Protestbewegung gegen den Tempel oder als eine einzelne prophetische Stimme betrachtet, hängt in gewisser Weise davon ab, wie man die Tatsache beurteilt, daß nur er die Folgen seines Protestes zu erleiden hatte, während seine Jünger von den Autoritäten nicht belangt wurden. Im Zusammenhang unseres Themas ist jedenfalls der Gedanke von unbezweifelbarer Relevanz, daß der irdische Jesus durch sein Handeln im Tempel das Beispiel eines Pilgers gegeben hat, der den Ort seiner Wallfahrt radikal veränderte. Das zumindest ist die Perspektive, aus der die Evangelisten

dieses Ereignis betrachten, besonders bei Johannes (2,19f). Worin aber bestand das Motiv dieser Infragestellung? Ging es nur darum, bei dieser Gelegenheit die Zentralität des Tempels anzugreifen, oder waren für Jesus tieferliegende Aspekte im Spiel?

Die Handlung im Tempel ist verschiedentlich als eine zelotenhafte Reinigung interpretiert worden, als prophetische Kritik ungerechten Handels, als eine symbolische Geste zur Überwindung der Regeln, die das Darbringen der Opfergaben bestimmten bzw. die Sorge um deren authentische Beachtung. Jeder dieser Vorschläge besitzt Plausibilität, je nach der jeweiligen Gesamtsicht des Handelns Jesu. Es scheint jedenfalls klar zu sein, daß hier kein isolierter Zwischenfall geschildert wird, sondern daß er im Licht der gesamten Mission Jesu in Galiläa und Jerusalem interpretiert werden muß. Jesus war nicht respektlos gegenüber dem Tempel oder dem, was er symbolisierte, nämlich die Gegenwart Gottes für und in Israel. Es ging ihm eher um das Wie und Wo der Begegnung mit dieser Gegenwart. Nach seinem prophetischen Verständnis war Gott jetzt im Mahl mit Sündern zu finden, die nicht die Reise nach Jerusalem abwarten mußten, um dort ihr Sühneopfer darzubringen, um die Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Gott war jetzt unter den Armen, die keine nennenswerten Opfer darbringen konnten, auch wenn sie die Reise nach Jerusalem hätten unternehmen können, er war anwesend in den Heilungen, also der Entfernung des gesellschaftlichen Stigmas von Blinden, Kranken und Körperbehinderten, denen das Recht auf eine vollgültige Teilnahme am nationalen Kult durch die Reinheitsgesetze des Tempels verwehrt war. In der Sicht Jesu war das wiedererrichtete Israel nicht durch hierarchische Gräben geteilt, die den heiligen Raum des Tempels regelten, denn Gott sollte nicht länger als von den Menschen in unterschiedlichen Abstufungen getrennter begriffen werden. Gott hatte die Niedrigen besucht.

Die Infragestellung der überkommenen Orthodoxie der eigenen Tradition und der Versuch, ihre wichtigsten Aussagen zurechtzurücken, erforderte eine besondere Gestimmtheit von Herz und Verstand. Es ist dies eine einsame, gefährliche und anstrengende Rolle,

es heißt, das Los der Propheten zu tragen. Indem sie ihrer persönlichen Erfahrung mehr trauen als der überkommenen Tradition, können sich die Propheten auf keine andere Autorität berufen als auf ihre innere Stimme. Der Selbstzweifel ist Teil der Agonie, die die Propheten durchleiden, aber in diesem Durchbruch werden sie dazu befreit, ihre Erfahrungen als von Gottes Geist gesandt zu benennen. Sie können als Legitimationsgrund so auf die tiefsten Früchte ihrer Visionen verweisen, um ihre Behauptung, daß das Reich Gottes hier sei und nicht dort, daß diese und nicht jene Handlung erforderlich sei, daß es sich jetzt verwirkliche und nicht später, zu untermauern. Die größte Leistung des Pilgers Jesus bestand darin, diesem Ruf uneingeschränkt gefolgt zu sein und seine Ansprüche ohne Abstriche erfüllt zu haben. Seine Reise hatte ihn vielleicht auf den Pilgerweg nach Jerusalem geführt, aber tatsächlich wies sein Weg darüber hinaus, zu «den Enden der Erde». In seiner prophetischen Schau war der Tempel «die Stadt auf dem Berge», die allen Völkern signalisierte, daß Gott die ganze Welt aufsuchte. Die Gegenwart Gottes sollte sowohl in allen Winkeln Israels als auch in seinem Zentrum, in Jerusalem, anerkannt werden.

Vom pilgernden Jesus zu einer Christologie der Pilgerschaft

Konfrontiert mit dem Verlust ihres Führers unter den zutiefst entwürdigenden Umständen der Kreuzigung («Verflucht sei jeder, der am Holz hängt»), standen die ersten Nachfolger Jesu vor bedrückenden Alternativen: *Entweder* nach Galiläa zurückzukehren, zum alten Leben, und den neuen Sinn, den sie bei Jesus erfahren hatten, zu vergessen, *oder* zu versuchen, die Ereignisse im Licht des Planes Gottes mit Israel zu verstehen. Die Auferstehungserfahrung war natürlich der entscheidende Angelpunkt. Sie bewirkte ein neues Verständnis von Jesus, eine veränderte Wahrnehmung der symbolischen Natur ihrer eigenen Gruppe als dem wiederhergestellten Israel, und ein geschärftes Bewußtsein für die neuen Aufgaben, die nun vor ihnen lagen. Aus den ängstlichen galiläischen Pilgern, die versuch-

ten, ihre Identität zu verbergen (Mk 14,27), wurden offene und überzeugte Verkünder eines neuen Verständnisses von Jesus, das sie im Kontext der Wiedererrichtungs-Eschatologie der Propheten entwickelten. Für einige (nämlich die Hebräer) bedeutete dies, in Jerusalem zu bleiben, weil die Prophezeiungen die Wiedererrichtung dort erwarteten (Jes 2,2-4; 28,16f). Andere (die Hellenisten) brachen zu einer Mission in die Diaspora und schließlich zu den Heiden auf, nachdem sie die Jerusalemer Autoritäten mit ihrem neuen Verständnis von Tempel und Tora konfrontiert hatten, so wie sie es in ihrer Deutung bei Jesus vorgezeichnet sahen. In der Literatur der Folgezeit sind Spannungen zwischen diesen beiden Antwortversuchen auf den Sinn des Lebens Jesu unübersehbar, schließlich folgten aus ihnen sehr verschiedene praktische Konsequenzen. Genauso deutlich wird aber, daß beide Gruppen aus dem Motiv der Wallfahrt und den damit verbundenen Symbolen passende Deutungskategorien für die Formulierung des Gedankens von der Sendung des pilgernden Volkes entnehmen konnten. Wir können hier einige Beispiele dafür nennen, wie dieses Bild in den uns überlieferten Schriften seinen Ausdruck fand.

So merkwürdig es auch klingen mag, man kann in den Schriften von Paulus und speziell im *Römerbrief* (Kap. 9-11) sehr gut nachvollziehen, wie sich die Wallfahrtstheologie der Hebräer im Zusammenhang mit der ausgeweiteten christlichen Mission entfaltete. Wie jeder andere Jude auch konnte Paulus seine emotionale Verbundenheit mit Jerusalem und den mit ihm verbundenen Verheißungen nicht verleugnen. Andererseits war er mit dem Erfolg seiner Heidenmission konfrontiert und damit, daß deren Zulassung das Prinzip aller bisherigen prophetischen Hoffnung: «erst die Juden, dann die Heiden» beeinträchtigen könnte. Aus diesem Grund war Paulus sehr an einem guten Verhältnis mit der Jerusalemer Kirche gelegen, auch wenn er sich in der Frage der Aufnahme von Heiden radikal von ihr unterschied.

Die christliche Gemeinschaft im Herzen des Judentums war für Paulus der wiederhergestellte Rest Israels, aus dem die eine Kirche aus Juden und Heiden entstehen sollte. Nur

in diesem Fall nämlich wäre die Sendung wirklich erfüllt, dann erst könnte die endgültige Wallfahrt stattfinden. Mit dieser Wallfahrtstheologie war trotz der starken Bindung an die jüdischen Wurzeln in Jerusalem eine inklusive Deutung möglich, die auch die Rolle Jesu im «mystérion», im Plan Gottes für die Geschichte, berücksichtigte, da sie auf einem Verständnis Gottes gründete, der keine Grenzen kennt und deshalb alle einschließt.

So ironisch es klingt: Erst als nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. die Verbindung mit Jerusalem abbrach, wurde es möglich, diese Erkenntnis umfassend und klar zu formulieren. Der Verfasser des *Briefes an die Epheser* entwickelte den paulinischen Gedankengang im Licht der neuen Situation in seiner bewegenden Reflexion über Christus als den Versöhner von Juden und Heiden im einen Leib weiter. In deutlicher Anspielung auf die verschiedenen Vorhöfe des Tempels für die verschiedenen Gruppen und den Ritus der Versöhnung schrieb der paulinische Autor: «Denn er (Christus) ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Christen) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder ... Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott ... Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater» (Eph 2,13–18). Der Verfasser fährt in seiner Beschreibung der neuen Wirklichkeit fort als einer gemeinsamen Bürgerschaft in der einen Stadt und als einen Tempel, der auf dem Fundament der Apostel und Propheten mit Christus Jesus als dem Eckstein gegründet ist. So sind alle im Geist gemeinsam in ein gemeinsames Haus gestellt, in dem Gott wohnt.

Die Wallfahrtstheologie der Hellenisten auf der anderen Seite erwuchs aus der Erfahrung der Feindseligkeiten von seiten des etablierten Judentums. Nach dem Märtyrertod des Stephanus wurden sie aus Jerusalem vertrieben und entwickelten eine Theologie des Gegensatzes, in der die Bilder von Tempel und Pilgerfahrt eine polemische Rolle im Blick auf die rivalisierenden Ansprüche von Kirche und Synagoge spielten. Im *vierten Evangelium* und im *Brief an die Hebräer* wird diese Richtung christlicher Reflexion in ihrer entwickeltesten Form vorgestellt. Es ist erwähnenswert, daß

hier trotz der Atmosphäre der Feindschaft die jüdischen Wurzeln deutlich betont werden und auch die Hoffnung auf eine Zukunft in diesem Sinne artikuliert wird. Man muß auch berücksichtigen, daß es solche Ersetzungstheologien schon bei anderen dissidenten Gruppen gegeben hat, beispielsweise bei den bereits erwähnten Essenern. In der hellenistischen Welt wurde diese Theologie durch die Übernahme der Kategorien, die mit der platonischen Philosophie assoziiert wurden, nachhaltig gefördert, besonders durch die Unterscheidung zwischen der unvollkommenen äußeren Erscheinung und der perfekten inneren Wirklichkeit – der platonischen Ideenlehre. Philo, ein jüdischer Platoniker in Alexandria, hatte den Weg dazu bereits bereitet, indem er die biblische Überlieferung im gleichen Kontext interpretierte. Es gab so für die christlichen Hellenisten eine ganze Reihe von Präzedenzfällen, die es ihnen erlaubten, das symbolische Universum des Judentums in dieser Richtung zu deuten.

Das *vierte Evangelium* orientiert seine Darstellung des Wirkens Jesu bestimmt an den Jerusalem-Reisen zu den jüdischen Festen. Jedesmal allerdings endete der Besuch in Polemiken, da der Pilger Jesus erklärt, daß in ihm die Erfüllung der jeweiligen geistlichen Bedeutung des Festes gekommen sei, oft ausgedrückt in Symbolen wie Brot, Licht und Wasser. Solche Ansprüche führten zu einer Konfrontation mit «den Juden», den Widersachern in den Texten, die dies als blasphemisch ablehnten. Die Ironie dieser Erzählung liegt in der Tatsache, daß der Heimatort Jesu und seine Bestimmung zum Verständnis seiner wahren Identität nötig waren. Seine Gegner beurteilen ihn aber nach dem, was man äußerlich von Jesus erkennen konnte: ein galiläischer Pilger, der schon wegen seines Herkunftsortes nicht der Messias sein konnte. Der Leser aber ist vom Prolog an ein Eingeweihter, er kennt Jesu wahre Rolle als das fleischgewordene Wort, das in unserer Mitte wohnt (Joh 1,14). Seine wahre Pilgerfahrt führt nicht nach Jerusalem, sie führt dorthin, wo er früher war (Joh 6,62; 7,1–10). Diese Reise erreicht ihren Höhepunkt im letzten Gebet Jesu (Joh 17), das eine geistliche Reise zu Gott in Vorwegnahme seines Todes, hier verstanden als seine Verherrli-

chung, darstellt. Die traditionellen *Orte* der Anbetung, Jerusalem und der Berg Garizim, sind demnach für den echten Beter im Geist und der Wahrheit transzendiert worden, und die bestimmten *Zeiten* der Anbetung, die jüdischen Feste, wurden aufgehoben in die gegenwärtige Stunde, die die Erfüllung aller Erwartungen und Hoffnungen ist (Joh 4,22f).

Demgegenüber ist der *Brief an die Hebräer* stark am Ritus des großen Versöhnungstages ausgerichtet, der im Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste mündet, um dort für seine und die Sünden des ganzen Volkes ein Opfer darzubringen. Dieses feierliche Ritual war der Höhepunkt der Wallfahrt, selbst für diejenigen, die keinen Zutritt zum inneren Vorhof des Tempels erhielten, denn der Hohepriester handelte stellvertretend für ganz Israel. Der Autor des Briefes versteht dieses ausgeklügelte und feierliche Ritual, einmal im Jahr durchgeführt, als Vorläufer des Eingangs Christi in Gott, als den immerwährenden Hohenpriester, «der sich selbst ein für allemal hingab» für die Sünden aller. Dieser endgültige Charakter des Eingangs Christi in Gott macht die wiederholte und unzureichende Art des Handelns der bisherigen Hohenpriester mit ihren Bittgängen zum irdischen Allerheiligsten deutlich. Wie in den johanneischen Schriften begegnet uns hier der Kontrast zwischen der wirklichen Welt der himmlischen Realitäten und der unvollständigen hier auf Erden.

Das Priestertum Christi wird im Zusammenhang mit der universalen Verheißung, die an Abraham erging, mit Melchisedek verknüpft und nicht etwa mit dem Priestertum Aarons, von dem das existierende Priestertum sich herleitete. Das «Gute, das noch kommen wird», Ergebnis der priesterlichen Wallfahrt Christi zu Gott, ist noch verborgen, aber für die Gläubigen, die standhaft bleiben und ihren Glauben nicht mehr am irdischen Heiligtum und seinen überwundenen Ritualen orientieren, im Geiste schon zugänglich. Darum werden sie angewiesen, aus der Stadt hinauszugehen, um Christus zu begegnen, der außerhalb der Stadtmauern starb. Ihr Glaube hängt nicht mehr an der bestehenden Stadt, sondern an der kommenden. Die Gläubigen sind aufgefordert, sie im jubelnden Geist von Pilgern,

die sich ihrem Gott nähern, zu betreten: «Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind» (Hebr 12,22f).

Viele Gestalten des Glaubens werden als Vorbilder dieses christlichen Weges genannt, jede war darauf vorbereitet, eine Reise ins Ungewisse zu unternehmen, statt den Sicherheiten der Gegenwart zu vertrauen. Abraham und Mose werden als beispielhafte Vorbilder für dieses Vertrauen in die Zukunft herausgestellt. Ihr Glaube gründete in der Hoffnung auf Jesus, er ist der Anker, der das Schiff sicher dort hält, wo er ausgeworfen wurde (Hebr 6,19f; 11,1f). Der Glaube eröffnet nach diesem Autor den Weg für eine Wallfahrt zu Gott. Unterwegs ist eine Gemeinschaft, die im Glauben an Jesus, den pilgernden Priester, geeint ist. Jesus ist der Führer derjenigen, denen es bestimmt ist, das himmlische Heiligtum zu betreten.

Schlussfolgerungen

Die frühchristlichen Autoren nutzten das Thema der Wallfahrt, so wie sie besonders in der jüdischen religiösen Tradition gepflegt wurde, bei ihrem Versuch, den Glauben an das, was Gott in Jesus gewirkt hatte, auszudrücken und die Anforderungen an all jene zu formulieren, die ihm dabei folgen wollten, als ergiebige Quelle. Das den Pilgern so vertraute Gefühl, zum Glaubenszentrum zu reisen, um dort in eine umfassende und ständige Begegnung mit Gott zu treten, entsprach dem angebrochenen, gleichwohl noch unvollständigen Wesen christlicher Existenz in der Welt. Die Verheißung dessen, was am Ziel der Reise lag, erleuchtete und belebte den Weg der Pilger. Jede Teilerfahrung bestärkte das Verlangen nach der endgültigen und vollständigen Erfahrung, wenn die Fahrt im Verweilen mündete. In der Zwischenzeit jedoch war es unmöglich, an irgendeinem zentralen Ort verwurzelt zu bleiben, man mußte in die Welt, zurück in die Kämpfe des Lebens, immer aber war man der Verheißung sicher, daß Gott

wirklich nicht bloß im religiösen Zentrum war, sondern daß er vielmehr auf allen Reisen, wohin sie auch führten, als Mitte anwesend war. Die Rückkehr konnte also nicht darin bestehen, das frühere Alltagsleben wiederaufzunehmen. Das Erfahrene hatte eine unausweichliche Veränderung verursacht. Die Transformation vom Pilger zum Missionar war so zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Der Grund für die frühen Christen, sich stark auf das Wallfahrtsthema und damit verwandte Motive zu konzentrieren, hat viele Ursachen. Nicht zuletzt hatten sie selbst solche Erfahrungen gemacht. Außerdem konnten sie sich auf die reiche Tradition der Hoffnung Israels und dieser Bilderwelt stützen. Dieses Schriftgut lieferte ihnen eine Fülle farbiger, bewegender und anregender Metaphern, mit denen sie ihre Hoffnungen, Überzeugungen und Werte ausdrücken konnten. Die in der Auferstehungserfahrung gewonnene Überzeugung, daß Jesus durch Gott gerechtfertigt wurde und daß sein Leben und Sterben einen unüberbietbaren Sinn für jedes menschliche Leben besaß, grub sich in allen wesentlichen Einzelheiten seines irdischen Lebens tief in ihre Erinnerung ein. Jesu irdischer Pilgerweg ist scheinbar in einer Katastrophe geendet; nun aber erkannten sie, daß seine wirkliche Reise ein anderes Ziel hatte und eine tiefere Bedeutung für ihn und sie besaß. Bei unserer Relecture stoßen wir auf verschiedene Nuancen, die sich aus der Kombination der Tendenzen innerhalb der christlichen Gemeinschaft erklären lassen. Wir tun gut daran, zu

erkennen, daß die Spannungen zwischen den Traditionen des «Zurück nach Zion» einerseits und andererseits dem Motiv der himmlischen Reise, das die Besonderheiten der jüdischen Hoffnungen transzendierte, Spannungen umfaßt, die auch wir heute als Pilger auf dem Weg erfahren. Unser Leben entfaltet sich zwischen dem Erwartungshorizont nach menschlicher Erfüllung und Gemeinschaft, dort, wo wir sind, und der Sehnsucht nach Einheit mit Gott, dem Erfüller aller menschlichen Hoffnungen. Es ist deshalb gut, daß die Texte, die von der Erinnerung an Jesus provoziert wurden, diese Spannung zwischen den beiden Polen unserer Existenz bewahren. Bestandteil der Pilgerschaft, zu der wir berufen sind, ist das suchende Vor und Zurück zwischen diesen Polen, wobei der eine dazu dient, daß unsere Hoffnung sich auf die Suche nach Gerechtigkeit gründet. Der andere besteht darin, daß unsere Ruhelosigkeit von Gott herrührt: «Steht auf, wir wollen weggehen von hier.» (Joh 14,31)

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

SEAN FREYNE

ist Theologieprofessor am Trinity College in Dublin und Mitglied im Herausgeberkomitee von CONCILIUM. Er verfaßte eine Reihe von Büchern und Artikeln zu neutestamentlichen Themen mit Schwerpunkt auf dem Leben und der Kultur Galiläas im Kontext des Judentums des Zweiten Tempels. Anschrift: 24 Charleville Road, Rathmines, Dublin 6, Irland.