



Martin Stiewe / François Vouga

Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament

Ein theologischer Essay



A.FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie

Band 19 · 2011

Herausgegeben von Eve-Marie Becker, Jens Herzer,
Friedrich W. Horn, Oda Wischmeyer und Hanna Zapp

Martin Stiewe / François Vouga

Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament

Ein theologischer Essay

A. Francke Verlag Tübingen und Basel

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.

© 2011 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: <http://www.francke.de>
E-Mail: info@francke.de

Printed in Germany

ISSN 1862-2666
ISBN 978-3-7720-8425-6

Inhalt

Vorwort	13
ERÖFFNUNG:	
Das christliche Evangelium als Wort des Kreuzes	15
1 Sinn, Ziel und Aufbau dieses Essays	18
2 Die Rationalität des Evangeliums des Todes und der Auferstehung Jesu	20
2.1 Die Torheit des Kreuzes als die Rationalität der Weisheit	21
2.2 Das Kreuz als Rationalität der persönlichen Anerkennung (Blaise Pascal)	23
2.3 Als Kontrapunkt: Claudio Monteverdi, „Crucifixus“ (unter Mitarbeit von Manfred Hermann)	25
2.3.1 Der „Crucifixus“ und die Secunda practica	26
2.3.2 Kompositorische Stilmittel und Textdeutung	27
3 Die Bedeutung des Todes Jesu und die Konstituierung des Individuums als Subjekt	30
3.1 Das Kreuz als Entscheidung für den einen Gott	30
3.2 Das Kreuz als Entdeckung des Selbst (Alexander Sinowjew) ..	32
ERSTER TEIL:	
Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu in den Evangelien – und ihre Rezeption	35
Die Passionsankündigungen in den synoptischen Evangelien als Einführung in die Interpretation des Todes Jesu	
1 Der Tod Jesu im Markusevangelium	43
1.1 Markus 8,31-38; 10,45; 14,22-25 und die Passionsgeschichte ...	43
1.1.1 Die Osterbotschaft als Anfang des Evangeliums	43
1.1.2 Kreuzigung und Tod Jesu als Offenbarung Gottes	44
1.1.3 Der Tod Jesu als Konfrontation des göttlichen und des menschlichen Denkens	46
1.1.4 Der Menschensohn ist gekommen, um seine Seele als Lösegeld zu geben	48
1.1.5 Das Blut des Bundes	49

1.2	Als Kontrapunkt: Anselm von Canterbury, Cur Deus homo ..	51
1.2.1	Der Versuch, den Glauben rational zu verstehen	52
1.2.2	Die stellvertretende Genugtuung	53
1.2.3	Fides quaerens intellectum	54
1.3	Ertrag: Der Tod Jesu als Lösegeld – die Problematik der Theologie des stellvertretenden Opfers Christi	55
1.3.1	Die Stellvertretung Jesu als theologiegeschichtliche Definition	55
1.3.2	Diskontinuitäten	57
1.3.3	Der Tod Jesu als Systemwechsel	58
2	Der Tod Jesu im Matthäusevangelium	59
2.1	Matthäus 23,13-39 und die Passionsgeschichte	59
2.1.1	Das Evangelium als Offenbarung des göttlichen Willens	59
2.1.2	Die Passion des Wortes	60
2.1.3	Die menschliche „Heuchelei“	63
2.1.4	Der Tod Jesu als Unterscheidung von Gerechtigkeit und „Heuchelei“	66
2.2	Als Kontrapunkt: Johann Sebastian Bach, Matthäuspasion ...	67
2.2.1	Die Architektur der Matthäuspasion	68
2.2.2	„Aber Jesus schrie abermal laut und verschied“: Text und Kommentar	70
2.3	Ertrag: Der Tod Jesu als Offenbarung der Vorsehung und Barmherzigkeit Gottes	73
2.3.1	Die Matthäuspasion in der lutherischen Tradition	73
2.3.2	Bach als Interpret der matthäischen Deutung des Todes Jesu	75
3	Der Todes Jesu im lukanischen Werk	79
3.1	Lukas 23,26-49 und Apostelgeschichte 6,1-7,60	79
3.1.1	Geburt und Auferstehung Jesu sind die Heilsereignisse, nicht sein Tod	79
3.1.2	Die Passionsgeschichte als Begründung der Aufforderung zur Buße	81
3.1.3	Die Passion als Martyrium des Gerechten	84
3.2	Als Kontrapunkt: Pierre Teilhard de Chardin, Le milieu Divin	86
3.2.1	Das Kreuz als Wegrichtung der geistigen Evolution des Menschen	87
3.2.2	Heilsgeschichte und Universalgeschichte	88
3.3	Ertrag: Der Tod Jesu als Offenbarung der Wirklichkeit	88
3.3.1	Tod und Auferstehung Jesu als Deutung der Welt- geschichte	88
3.3.2	Die historische Relevanz des Todes und der Auferstehung Jesu	89

- 3.3.3 Hypothese: Tod und Auferstehung Jesu als Offenbarung der Wirklichkeit 90
- 4 Der Tod Jesu im Johannesevangelium 91**
 - 4.1 Johannes 3,14; 8,28; 12,32 und die Passionsgeschichte 91
 - 4.1.1 Die Offenbarung der Sendung und der Rückkehr des Sohnes zum Vater 91
 - 4.1.2 Der Prolog als Bekenntnis der Menschwerdung und der Herrlichkeit des Wortes 92
 - 4.1.3 Die Passionsgeschichte als Vollendung der Offenbarung 94
 - 4.1.4 Der Tod Jesu als Rückkehr zum Vater 98
 - 4.1.5 Der Tod Jesu als Erhöhung 101
 - 4.2 Als Kontrapunkt: Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum 103
 - 4.2.1 Kierkegaard und das Johannesevangelium 103
 - 4.2.2 Die drei Möglichkeiten des Ärgernisses 104
 - 4.2.3 Das Kreuz Jesu und das Wesen des Christentums 105
 - 4.2.4 „Von der Hoheit her will Er alle zu sich ziehen“ 105
 - 4.3 Ertrag: Die Offenbarung der Wahrheit als Paradox 106
 - 4.3.1 Der Tod Jesu als Verherrlichung des Vaters und des Sohnes 106
 - 4.3.2 Die Erhöhung des Lammes 108
 - 4.3.3 Hypothese: Die Erhöhung des Sohnes als Offenbarung der Transzendenz 109

Ergebnis: Der Tod Jesu in den Evangelien – Vielfalt der Interpretationen 110

ZWEITER TEIL:

Interpretationen des Todes und der Auferstehung Jesu bei Paulus – und ihre Rezeption 113

Einführung: Ist Christus für unsere Sünden oder für uns gestorben? Traditionelle Vorstellungen und paulinische Interpretation (1Korinther 11,23-26 und 15,3-5) 116

- 1 Der Konsens: Tod und Auferstehung Jesu als Zentrum des Glaubens 116
- 2 Der Dissens: Gestorben für unsere Sünden? 118
- 3 Hypothese: Von der Wiederherstellung des Bundes zur neuen Schöpfung 120

1 Die Offenbarung der Gerechtigkeit als Erlösung 121

- 1.1 Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes: Römer 3,21-26 121

1.1.1	Das Evangelium der umsonst geschenkten Gnade Gottes	122
1.1.2	Der Tod Jesu als die absolute Singularität der Offenbarung Gottes	123
1.1.3	Der nichtsakrifizielle Sinn der kultischen Sprache	124
1.2	Als Kontrapunkt: René Girard, Die Gewalt und das Heilige ..	125
1.2.1	Die gesellschaftliche Notwendigkeit eines stellvertretenden Opfers	126
1.2.2	Der Tod Jesu als Ende der Opferritualisierung	128
1.2.3	Die nichtsakrifizielle Deutung des Todes Jesu	129
1.3	Ertrag: Die Gerechtigkeitstheologie des Paulus als Befreiung von der Opfertheologie	130
1.3.1	Der Tod Jesu als Begründung der Universalität	130
1.3.2	Der Tod Jesu als Aufhebung der Unterscheidung von „heilig“ und „profan“	131
1.3.3	Hypothese: Vom Opfersystem des Tausches zur Offenbarung der „Umsonstheit“	133
2	Das Kreuz als Offenbarung der Gerechtigkeit	134
2.1	Die Offenbarung Gottes als Unterscheidung von Person und Eigenschaften (Galater 1,10-17; 2,14-21; 3,10-14)	134
2.1.1	Die Berufung des universalen Apostels	135
2.1.2	Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes ...	137
2.1.3	Gekreuzigt mit Christus – die Neuschöpfung des „Ichs“	140
2.2	Als Kontrapunkt: Sofia Gubaidulina, In Croce (<i>unter Mitarbeit von Manfred Hermann</i>)	142
2.2.1	Das religiöse Werk	143
2.2.2	Die Komposition „In Croce“	143
2.3	Ertrag: Das Kreuz als neue Schöpfung eines inneren Klangraums	147
2.3.1	Das Kreuz als Veränderung des Verhältnisses zu sich selbst	148
2.3.2	Das Kreuz als Strukturierung der persönlichen Zeit ...	148
2.3.3	Hypothese: Das Kreuz als Offenbarung der bedingungslosen Anerkennung der Person	149
3	Das Wort des Kreuzes als Veränderungskraft	151
3.1	Die Torheit des Evangeliums als Weisheit Gottes (1 Korinther 1,10-3,4)	151
3.1.1	Das Kreuz als Torheit Gottes (1 Korinther 1,17-25)	152
3.1.2	Das Kreuz als Weisheit Gottes (1 Korinther 2,6-16)	155
3.2	Als Kontrapunkt: Martin Luthers Theologie des Kreuzes	159
3.2.1	Heidelberger Disputation (1518)	160
3.2.2	„Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520)	160
3.2.3	Große Galatervorlesung (1531/1535)	162

- 3.3 Ertrag: Das Kreuz als therapeutische Paradoxie und die Offenbarung der Wirklichkeit 162
 - 3.3.1 Das Kreuz als Paradoxie 163
 - 3.3.2 Das Kreuz als Neubegründung der Rationalität 163
- 4 Das Kreuz als Versöhnung** 165
 - 4.1 Christus als Versöhnung: 2Korinther 5,18-21 166
 - 4.1.1 Der versöhnte Apostel der Versöhnung 167
 - 4.1.2 Die Notwendigkeit der indirekten Kommunikation 169
 - 4.1.3 Christus starb, damit alle in eine neue Schöpfung verwandelt werden 170
 - 4.1.4 Tod und Auferstehung Jesu als Versöhnung 171
 - 4.1.5 Die apostolische Einladung zur Versöhnung 173
 - 4.2 Als Kontrapunkt: Karl Barth – Das Kreuz Jesu Christi und das Kreuz des Christen 174
 - 4.2.1 Das Kreuz im Rahmen der Versöhnungslehre 175
 - 4.2.2 Die „Würde des Kreuzes“ 176
 - 4.3 Ertrag: Das Kreuz als absolute Singularität 179
 - 4.3.1 Das Kreuz als Offenbarung einer notwendigen Versöhnung 179
 - 4.3.2 Die Versöhnung als Entscheidung für den wahren und lebendigen Gott 180
 - 4.3.3 Die Stellvertretung 181
- Ergebnis: Das Kreuz und die Herrschaft des Gekreuzigten** 183
 - 1 Der Begriff des Kreuzes im Neuen Testament 183
 - 2 Die Herrschaft des Gekreuzigten über Tote und Lebende 186

DRITTER TEIL:

Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu in der Zeit nach Paulus und in der Apokalypse – und ihre Rezeption 189

- 1 Der Tod Jesu im Hebräerbrief** 191
 - 1.1 Der Tod Jesu als Zugang zum himmlische Heiligtum (Hebräer 9,1-10,39) 191
 - 1.1.1 Hermeneutische Voraussetzungen der allegorischen Interpretation 192
 - 1.1.2 Die hohepriesterliche Christologie 193
 - 1.1.3 Der erste Bund als Abbild des neuen Bundes 194
 - 1.1.4 Der irdische Tempel als Abbild des himmlischen Tempels 195
 - 1.1.5 Der himmlische Tempel als Bild des ganzen Kosmos ... 196
 - 1.1.6 Die Metaphorik des Blutes 198

1.2	Als Kontrapunkt: Jehan Calvin – das Kreuz als Versöhnungs- werk Christi	199
1.2.1	Der Ausgangspunkt aller Dogmatik: die Erkenntnis Gottes	200
1.2.2	Der Gehorsam Jesu	200
1.2.3	Die Verurteilung Jesu durch Pontius Pilatus	201
1.2.4	Das Sterben Christi als Reinigungsoffer	201
1.2.5	Die doppelte Wirkung des Todes Jesu	202
1.3	Ertrag: Die Deutung des Todes Jesu als Erlösung und als theologische Opferkritik	202
1.3.1	Christus als Prophet, König und Priester	203
1.3.2	Die Ablehnung des Opfergedankens	204
2	Der Tod Jesu im ersten Petrusbrief	206
2.1	Der Tod Jesu als gewaltloses Zeugnis der Dissidenz Gottes (1 Petrus 1,17-21; 2,21-25; 3,18-22)	206
2.1.1	Die Erwählung als Interpretament des Glaubens	206
2.1.2	Leiden als Offenbarung der Hoffnung	207
2.1.3	Die Situation der Christen als der Erwählten	208
2.1.4	Die Leiden Jesu als Vorbild der christlichen Dissidenz ..	209
2.1.5	Die christologische Interpretation der Gottesknechtslieder im Buch Jesaja	210
2.1.6	Die Leiden und die Herrlichkeit Christi als Paradigma der universalen Verantwortung	211
2.1.7	Schlussbemerkung zum Leiden im 1. Petrusbrief	213
2.2	Als Kontrapunkt: Paul Tillich – die Frage nach dem „Neuen Sein“ und der Sinn des Christus-Symbols	213
2.2.1	Systematische Theologie als moderne Apologetik	214
2.2.2	Die Korrelationsmethode	215
2.2.3	Die Frage nach dem „Neuen Sein“	215
2.2.4	Die Frage nach der Erlösung	216
2.2.5	Das Christus-Symbol – sein geschichtlicher Charakter ..	217
2.2.6	Das Christus-Symbol – sein paradoxer Charakter	217
2.2.7	Christus als Träger des „Neuen Seins“	218
2.2.8	Inkarnation als Paradoxie	218
2.2.9	Die Grundfrage nach dem „wesenhaften Menschsein“ ..	219
2.3	Ertrag: Leiden und Herrlichkeit Christi als apologetisches Paradigma	219
2.3.1	Die Korrelation zwischen kultureller Frage und evan- gelischer Antwort	219
2.3.2	Die Suche nach dem Sinn	221
2.3.3	Die Antwort durch die Offenbarung der Leiden und der Herrlichkeit	222

3	Der Tod Jesu in der Apokalypse des Johannes	224
3.1	Der Tod Jesu als aktives und passives Bekenntnis (Apokalypse 5,1-14; 12,10-20; 19,11-16)	225
3.1.1	Tod und Auferstehung Jesu in der Architektur der Apokalypse	225
3.1.2	Der Auftrag des Auferstandenen	227
3.1.3	Die Erlösung durch das Blut Jesu	230
3.1.4	Das Blut als Metonymie des bekennenden Zeugnisses ..	232
3.1.5	Mit Christus die Seele dahingeben und siegen	234
3.2	Als Kontrapunkt: Olivier Messiaen, <i>Et expecto resurrectionem mortuorum</i> (unter Mitarbeit von Christof Pülsch)	237
3.2.1	Der theologische Ansatz und die Architektur des Werkes	238
3.2.2	„Aus der Tiefe rufe ich zu dir; Herr, höre meine Stimme!“ (Psalm 130,1-2)	240
3.2.3	„Christus, von den Toten auferstanden, stirbt nicht mehr; der Tod hat keine Macht mehr über ihn“ (Römer 6,9) ..	241
3.2.4	„Die Stunde kommt, in der die Toten die Stimme Gottes hören werden“ (Johannes 5,25)	241
3.2.5	„Sie werden verherrlicht auferstehen, mit einem neuen Namen – im fröhlichen Konzert der Sterne und im Jubel der Gottessöhne“ (1 Korinther 15,43; Apok 2,17; Hiob 38,7)	242
3.2.6	„Ich hörte etwas wie die Stimme einer großen Schar...“ (Apokalypse 19,6)	242
3.3	Ertrag: Visionen des Todes und der Auferstehung Jesu	243
3.3.1	Tod und Auferstehung Jesu als Offenbarung der Wirk- lichkeit	243
3.3.2	Die kosmische Relevanz des Todes und der Auferstehung Jesu	244
3.3.3	Das Bekenntnis des Todes und der Auferstehung Jesu als öffentlicher Gottesdienst	246
	Ergebnis: Die kreative Vielfalt der Interpretationen als Form der Einheit des Christentums	249
1	Die große Konvergenz: Theologie als Interpretation des Todes Jesu	249
2	Der Konflikt der Interpretationen des Todes Jesu als Form der gegebenen Einheit des Christentums	251

ZUSAMMENFASSUNG:

Der Tod Jesu und das Wesen des Christentums	253
1 Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu: Systematische Darstellung der neutestamentlichen Interpretationen	255
1.1 Die Notwendigkeit der Interpretation des Todes Jesu nach Ostern	255
1.2 Die Vielfalt der neutestamentlichen Interpretationen des Todes Jesu.	255
1.3 Die Vielfalt der neutestamentlichen Bilder und Motive	256
1.4 Typologie der neutestamentlichen Interpretationen des Todes Jesu	257
2 Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu: Systematische Darstellung der theologiegeschichtlichen Interpretationen	262
2.1 Die Denknichtigkeit des Kreuzestodes Jesu: Anselm von Canterbury	262
2.2 Das Kreuz Jesu als die von Gott geschenkte Gerechtigkeit: Martin Luther	263
2.3 Das Kreuz als Zeichen den Gehorsams: Jehan Calvin	263
2.4 Das Paradox des Kreuzes: Sören Kierkegaard	264
2.5 Das Kreuz als Mittelpunkt des Universums: Pierre Teilhard de Chardin	264
2.6 Das Kreuz als Zeichen der Erhöhung des Menschen: Karl Barth	265
2.7 Die kulturtheoretische Interpretation des Kreuzes: René Girard	265
2.8 Das „Neue Sein“ der Erlösten: Paul Tillich	266
3 Die Bedeutung der Verkündigung des Todes Jesu	267
3.1 Die notwendige Vielfalt und Offenheit der Deutungen	267
3.2 Die Bedeutung des Todes Jesu als neuer Schöpfung	268
3.3 Die Bedeutung des Todes Jesu als Grund des christlichen Glaubens	270
Literaturverzeichnis	272
Diskographische Anmerkungen	275
Anhang: Übersichten zum Aufbau von Bachs Matthäuspassion und von Gubaidulinas „In Croce“	277
Bibelstellen (Auswahl)	286

Vorwort

„Jesus Christus ist für uns gestorben.“ Diese zentrale Aussage des christlichen Bekenntnisses erscheint oft als schwer nachvollziehbar. Welche klare und allgemein verständliche Interpretation des Todes Jesu kann nicht nur in Predigt und Unterricht verkündigt und gelehrt werden, sondern ermöglicht auch ein einleuchtendes Verständnis des Glaubens an Gott?

Der paradoxe Charakter der Verkündigung des Kreuzes wurde nicht erst in der Neuzeit entdeckt. Paulus selbst bezeichnet das Kreuz als Torheit und Stein des Anstoßes. Paradox ist darüber hinaus, dass die paulinische Sicht des Kreuzes nicht nur die Grundlage des Denkens der frühen Christen und der christlichen Theologie wurde, sondern auch, dass sie die Aufklärung des Abendlands geprägt hat: Die Geschichte der Menschenrechte, die westlichen Vorstellungen von Demokratie und die fortschreitende Säkularisierung gehen – teil explizit, teils indirekt – auf das Gottes- und Menschenverständnis zurück, das sich nach christlichem Verständnis in Tod und Auferstehung Jesu offenbart hat.

Zugestanden: Die moralische Autorität der Verkündigung Jesu, wie sie Matthäus in der Bergpredigt zusammengefasst hat, scheint eine völlig ausreichende Grundlage für ein humanistisches Programm zu liefern und konsensfähiger zu sein als der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi und die erlösende Bedeutung seines Todes. Wir wissen aber, dass ein in der Tradition der Bergpredigt verwurzelter Humanismus diesen Begründungszusammenhang vergessen und sich schnell in Zynismus verwandeln kann. Der christliche Glaube gründet auf der Botschaft von der Auferstehung des gekreuzigten Jesus von Nazareth. Deshalb erweist sich die Deutung des Todes Jesu als Prüfstein für die Wahrheit des Christentums.

Das Anliegen dieses Buches ist es, eine theologische Interpretation der neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu zu entwerfen. Die Frage, die uns leitet, ist nicht historisch motiviert, sondern betrifft die Relevanz der Deutungen. Deswegen befassen wir uns nicht primär mit der Vorgeschichte der verwendeten Metaphern und Motive, sondern vielmehr mit dem Dialog, den die Theologiegeschichte mit ihnen führt. Die Vorstellungen der Evangelien, der apostolischen Briefe und der Apokalypse des Johannes sind uns ja nicht unabhängig von ihrer Rezeptionsgeschichte zugänglich. Wir können sie kaum lesen, ohne an das Deutungsmodell Anselms von Canterbury und die Formulierungen der Katechismen zu denken oder die Matthäusp passion Johann Sebastian Bachs mitzuhören. Die Begleitung der Exegese durch Verweise auf ausgewählte Stimmen aus Theologie und Kultur, die wir jeweils als Kontrapunkt zur Exegese einführen, hat folglich für uns eine doppelte kritische Funktion: Sie soll auf die Rezeptionsgeschichte der neutestamentlichen Deutungsmodelle aufmerksam machen, aber auch die spezifischen Aussagen der kanonischen Texte von ihrer Rezeptionsgeschichte unterscheiden.

Der Aufbau des Buches folgt der Architektur des neutestamentlichen Kanons, weil wir einen systematisch-theologischen und keinen literarkritischen oder historischen Blickwinkel gewählt haben. Wir sind zwei Freunden dankbar, die uns die Möglichkeit gegeben haben, die theologiegeschichtliche Perspektive auf die Musik zu erweitern. Manfred Hermann (Rheinfelden) verdanken wir die Interpretation des „Crucifixus“ von Claudio Monteverdi und der Komposition „In Croce“ von Sofia Gubaidulina, Christof Pülsch (Bielefeld) die Vorstellung des Werkes von Olivier Messiaen „Et expecto resurrectionem mortuorum“.

Die Zuhörer, Teilnehmer und Gesprächspartner der Vorlesungen, die wir bis zum Wintersemester 2008/09 an der Kirchlichen Hochschule Bethel gemeinsam gehalten haben und die sich seit Ostern 2009 in eine theologische Werkstatt der Stiftskirchengemeinde Schildesche verändern mussten, haben die Entstehung dieses Buches intensiv begleitet. Zu nennen sind unter vielen anderen Dr. med. Horst Beckmann, Ellen Beckmann-Obelgönner, Prof. Dr. Karin Bornkamm, Dietrich Heine, Harm Kuper, Jochen Reinhardt, Ludwig Rohden, Andrea Rudolph, Bruno Südhölter, Dr. med. Wilhelm Schwindt und Annette Wittenbrink. Christina Schäfer, Marie-Luise Hußmann und Roland Bruckhaus haben verschiedene Fassungen des Manuscripts durchgelesen. Allen sei gedankt!

Bielefeld/Rheinfelden, Ostern 2011

Martin Stiewe und François Vouga

ERÖFFNUNG:

Das christliche Evangelium als Wort des Kreuzes

Die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu bilden sowohl den Grund des christlichen Glaubens als auch den zentralen Inhalt des Neuen Testaments: Die Osterbotschaft bekennt den Gekreuzigten als den Sohn Gottes und den auferstandenen Herrn. Sie muss als der Grund des christlichen Glaubens verstanden werden, weil die Wahrheit des Evangeliums aus der Erkenntnis folgt, die sich am Kreuz Jesu und in den Erscheinungen des Auferstandenen offenbart hat.

Die Predigt Jesu, wie sie Matthäus in der Bergpredigt programmatisch zusammengefasst hat, wird in ihrem existentiellen Anspruch von vielen Menschen anerkannt, weil sie sich ihm kaum entziehen können. Dieses Empfinden nimmt den Mann aus Nazareth als einen der großen moralischen Lehrer in der Geschichte wahr. Die qualitative Distanz aber, die den Tod Jesu vom Tod etwa des Sokrates unterscheidet, hängt für die christliche Botschaft daran, dass Sokrates nicht auferstanden ist. Der Tod des Sokrates hat in seiner Singularität einen paradigmatischen Charakter für die Geschichte des kritischen Denkens im Abendland, während die Osterbotschaft das Kreuz Jesu in die absolute Singularität der Offenbarung Gottes verwandelt.

- Die Osterbotschaft stellt der christlichen Theologie die intellektuelle Aufgabe, Tod und Auferstehung Jesu als die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und der Selbsterkenntnis des Menschen zu verstehen. Nicht nur die Apostelbriefe legen das Evangelium als die befreiende Botschaft des Kreuzes aus, auch die vier kanonischen Evangelien stellen die Worte und Taten des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohns in den Mittelpunkt.

1 Sinn, Ziel und Aufbau dieses Essays

Der Sinn dieses Essays ist es, sich mit der Kernaussage des Neuen Testaments zu befassen, also mit der Botschaft, dass der gekreuzigte Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt worden ist, dass sich Gott am Kreuz Jesu offenbart hat und dass die Bedeutung des Todes Jesu das Selbstverständnis des christlichen Glaubens bestimmt.

Wir stellen drei grundsätzliche Fragen, die eng miteinander verbunden sind:

- Wenn wir glauben, dass Jesus von Gott *aufgeweckt* worden ist, worin besteht dann der Sinn seines *Todes*? Die Schriften des Neuen Testaments verkündigen, dass Jesus „für uns“ gestorben ist. Was meinen sie damit und welche Bedeutung hat der Tod Jesu für das Leben der Menschen? Darauf geben die Schriften des Neuen Testaments keine einheitliche Antwort. Sie versuchen vielmehr, Sinn und Relevanz des gewaltsamen Todes Jesu je für sich zu formulieren. Das erste Ziel dieses Essays ist es, die verschiedenen Interpretationen des Todes Jesu und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben zu verstehen.
- Die dramatische Geschichte der letzten Tage Jesu und seiner Erhöhung zum Vater, aber auch die Motive des leidenden Gerechten, des gewaltsamen Todes des Propheten und die mit dem Martyrium Jesu verbundenen symbolischen Vorstellungen des Loskaufs, der Erlösung und der Nachfolge im Tragen des eigenen Kreuzes sind in der Theologie und Kultur des Abendlands vielfältig aufgenommen worden. Zahlreiche dieser späteren Entwürfe haben die neutestamentlichen Deutungen rezipiert, aber auch neue Deutungen entwickelt. Das zweite Ziel dieses Essays ist es deshalb, klassische Interpretationen des Todes Jesu in ihrem Bezug auf das Neue Testament zu Wort kommen zu lassen – von Anselm von Canterbury und der Kreuzestheologie Martin Luthers bis zu Olivier Messiaen, von Johann Sebastian Bach bis zu Karl Barth, Pierre Teilhard de Chardin und Paul Tillich. Unsere Fragen lauten hier: Wie sind die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu in der Geschichte der christlichen Theologie, in der abendländischen Philosophie und in der Musik aufgenommen worden? Welche Reflexionen haben sie veranlasst und wie bestimmen sie unser heutiges Verständnis des Todes Jesu?
- Inwiefern bleiben die neutestamentlichen Interpretationen des Todes Jesu und ihre geschichtlichen Rezeptionen in unserer technisch-naturwissenschaftlichen und postmodernen Zeit relevant? Das dritte Ziel dieses Essays ist es zu verstehen, welche Konsequenz die Feststellung, dass die Wahrheit des Evangeliums auf der Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu gründet, für die Selbstdefinition der menschlichen Existenz und des Christentums hat.

Die drei Teile dieses Buches verbinden jeweils die Auslegung neutestamentlicher Texte mit Aspekten ihrer Rezeption:

- Der erste Teil befasst sich mit den Interpretationsansätzen des Todes Jesu in den vier kanonischen Evangelien.
- Der zweite und zentrale Teil ist den Interpretationsansätzen der paulinischen Hauptbriefe gewidmet.
- Der dritte Teil setzt sich mit drei originellen, theologisch profilierten Entwürfen auseinander, die ihren Platz am Ende des neutestamentlichen Kanons gefunden haben: dem Hebräerbrief, dem 1. Petrusbrief und der Apokalypse des Johannes. Sie bieten jeweils eine eigenständige systematische Interpretation des Todes Jesu, die sich nicht auf die Deutungsmodelle der Evangelien und der Paulusbriefe zurückführen lässt.

Die Ergebnisse der Analysen werden jeweils systematisiert und in Thesen zusammengefasst.

2 Die Rationalität des Evangeliums des Todes und der Auferstehung Jesu

Die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu bildet den Inhalt, die Mitte und den Grund des Neuen Testaments. Jeder Kanon setzt aber eine Auswahl voraus: Der Prozess der Kanonbildung sammelt einen vielfältigen und repräsentativen Strauß von Texten und Werken, denen eine Autorität zuerkannt wird und die als Maßstab eines religiösen oder kulturellen Erbes gelten sollen. Der neutestamentliche Kanon hat sich um die Paulusbriefe und die vier Evangelien gebildet, während andere frühchristliche Schriften nicht rezipiert wurden. Diese Auswahl setzt theologische Entscheidungen voraus oder hat sie zur Konsequenz. Adolf von Harnack, der die Logienquelle für die treueste Überlieferung hielt, weil sie die Predigt Jesu authentisch und ohne Überlagerung durch den hellenistisch-spekulativen Mythos des Todes und der Auferstehung vermittele, befindet sich mit dieser Position in Kontinuität zu einer aufklärerischen Tradition, die der angeblichen Irrationalität der theologischen Deutungen des Todes Jesu die moralische Vernunft seiner Predigt, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5-7) zu lesen sei, entgegenstellte.

In diesem Essay vertreten wir als zentrale These die Rationalität des christlichen Überzeugungssystems, das die neutestamentlichen Theologien (mit Variationen) als Vertrauen auf die befreiende Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu formuliert haben. Mit dem Begriff der Rationalität meinen wir zweierlei:

- den logischen Charakter des auf der Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu gegründeten Selbstverständnisses der menschlichen Existenz und der daraus folgenden Deutung der Wirklichkeit und
- den plausiblen Charakter des Evangeliums des Kreuzes als Interpretation der historischen Bedeutung der Person Jesu von Nazareth einerseits und als Deutung der menschlichen Existenz andererseits.

Die Aufgabe, die Logik der neutestamentlichen Interpretationen des Todes Jesu zu verstehen, rational nachzuvollziehen und aufzuzeigen, gehört zur intellektuellen und geistigen Verantwortung der Theologie. Der Verdacht, der christliche Glaube sei irrational und gründe auf einem *sacrificium intellectus* hat eine lange Tradition. Er bestimmte bereits die kritische Beurteilung des Christentums durch die aufgeklärten Eliten der hellenistisch-römischen Gesellschaft und wurde Jahrhunderte später durch die spekulativen Deutungsmodelle des Mittelalters noch unterstützt. Doch solchen Versuchen steht die Rationalität der hermeneutischen Deutungen der Paulusbriefe und der Evangelien entgegen.

2.1 Die Torheit des Kreuzes als die Rationalität der Weisheit

Die Erscheinung des Christentums in der Antike als Schule, Philosophie und Religion eines gekreuzigten Gottes wurde von den Vertretern der römischen Intellektuellen aus mehreren Gründen unterschätzt und verachtet. In ihren Augen war das Christentum

- a) eine unkritische Lehre – den Christen wurde vorgeworfen, die modernen und vernünftigen Grundlagen der Religion zu verleugnen;
- b) eine anachronistische und antiaufklärerische Lehre – den Christen wurde vorgeworfen, die Grundlagen des pluralistischen Konsenses der hellenistisch-römischen Globalisierung abzulehnen;
- c) eine irrationale Lehre – den Christen wurde vorgeworfen, ihre Lebenseinstellung und ihr konkretes Verhalten mit der Ablehnung der traditionellen und bewährten Götter zugunsten der Beziehung zu einem „gekreuzigten Sophisten“ zu begründen.

Viele Texte könnten hier zitiert werden: Epiktet, *Dissertationes* 4,7; Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen* 11,3; Tacitus, *Annalen* 15,44,3; Plinius d. J., *Briefe* 10,96 und 10,97; Galen, *De pulsum differentis* 2,4; 3,3. In diesem Zusammenhang fällt die kurze Beschreibung der Christen durch den Satiriker Lukian von Samosata (ca. 125–192) besonders auf, weil sie die vermeintlich irrationale und naive Verhaltensweisen der Christen auf ihre Entscheidung für den Gekreuzigten und gegen die „griechischen Götter“ zurückführt. Diese Charakterisierung entspricht zum großen Teil den Selbstdefinitionen des christlichen Glaubens, die wir bei Paulus finden. Nach ihm haben sich die Christen von den „nichtigen“ Göttern abgewandt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen (1 Thess 1,9-10). Wenn es viele Götter und Herren im Himmel und auf Erden gibt, so gibt es doch für die Christen nur „einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir auf ihn hin, und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn“ (1 Kor 8,4-6).

*Lukian von Samosata*¹:

„Die Unglückseligen (die Christen) sind überzeugt, dass sie überhaupt unsterblich seien und ewig leben werden, im Hinblick worauf sie den Tod verachten und die meisten sich freiwillig opfern. Dann hat ihr erster Gesetzgeber sie überzeugt, dass sie einander Brüder seien, wenn sie einmal übertreten sind und die griechischen Götter verleugnet haben, jenen ihren gekreuzigten Sophisten aber verehren und nach seinen Gesetzen leben. Sie verachten also alles gleichermaßen und halten es für Gemeingut, da sie solche Ansichten ohne genauen Beweis übernommen haben. Falls ein geschickter Gauner, der die Verhältnisse auszunützen imstande ist, zu ihnen kommt, wird er in kurzem sehr reich und lacht den naiven Leuten ins Gesicht.“

¹ Lukian von Samosata, *Das Ende des Peregrinus* 13. Text in: K. Mras, *Die Hauptwerke des Lukian*, Tuschulum-Bücherei, 2. Aufl., München 1980, 476–478.

Dass die christliche Botschaft für die kultivierten und aufgeklärten Vorstellungen des Hellenismus eine unbegreifliche Torheit und ein Skandal sein würde, hatte bereits Paulus gesagt und begründet. Der erste intellektuelle Denker des Christentums versuchte programmatisch, das Evangelium des Kreuzes nicht nur innerhalb des – auch des hellenistischen – Judentums zu verkündigen, sondern es als die gute Nachricht für alle Menschen in die hellenistischen und römischen Städte zu bringen. Ihm war die Notwendigkeit bewusst, Griechen und Barbaren (Röm 1,14) von der Bedeutung des Todes Jesu rational verstehbar zu überzeugen. Die Rationalität und die Relevanz des Evangeliums wurden von ihm nicht auf einer spekulativen Ebene – spekulative Aussagen seien logisch unentscheidbar, hatten bereits die Skeptiker mit Recht betont –, sondern auf der Ebene des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, zu anderen und zu seiner Welt aufgezeigt.

Aus der Selbstdefinition der christlichen Existenz und aus der daraus folgenden Rationalität ergaben sich notwendigerweise eine intellektuelle Auseinandersetzung mit der griechischen Tradition, eine religiöse Auseinandersetzung mit dem römischen Weltethos, aber auch eine grundsätzliche Auseinandersetzung über das Wesen des Menschen.

Die Rezeption des Evangeliums in Korinth veranlasste Paulus, das Verhältnis der apostolischen Predigt zur hellenistischen Kultur zu reflektieren. Er erklärte den Korinthern, dass das Wort des Kreuzes als Torheit erscheinen müsse, wenn es seinen Sinn und seine befreiende Kraft nicht verlieren solle (1 Kor 1,18-25). Die paulinische Argumentation beseitigte jedes mögliche Missverständnis. Paulus meinte nämlich nicht, dass der Glaube irrational sei und ein *sacrificium intellectus* verlange. Das Wort des Kreuzes war für ihn vielmehr die Weisheit überhaupt und für jeden, der glaubte (1 Kor 2,6-16), die Kraft Gottes zur Veränderung und Befreiung. Das Wort des Kreuzes stellte also für Paulus eine Paradoxie der Kommunikation dar: Die Weisheit Gottes erscheint notwendigerweise als Torheit, weil das Evangelium die Befreiungskraft Gottes und nicht des Menschen ist und den Anspruch erhebt, die menschliche Vernunft von der Illusion zu befreien, sich durch eigene Verstehensmöglichkeiten, durch Selbstbeherrschung und Vollkommenheitsstreben selbst zu erlösen. Das Wort vom Kreuz offenbart die Selbsttäuschung des menschlichen Denkens und das faktische Scheitern seines Anspruchs, die Wirklichkeit zu erkennen. Das Christentum schloss sich mit dieser Position einer traditionellen Kritik am Rationalismus an. Der antike Rationalismus ging davon aus, die Wirklichkeit sei als schöne Komplexität gegeben. Die Menschen müssten nur versuchen, sie rational zu verstehen. Das Christentum dagegen forderte dazu auf, auf die Gnade Gottes (und nicht auf die eigenen Fähigkeiten) zu vertrauen und in diesem Vertrauen Freiheit und Hoffnung zu gewinnen.

Die Kontinuität der paulinischen Kreuzestheologie mit dem historischen Jesus zeigt sich sowohl im Verständnis Gottes als auch im Verständnis des Menschen als evident. Wenn die Herrschaft Gottes dadurch symbolisiert wird, dass Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß und trank (Lk 7,31-35) und jeder bedingungslos und unabhängig von seinen Zugehörigkeiten, seinen Loyalitäten und seiner Moral an seinem Tisch als willkommen empfangen wurde,

und wenn Gott den Gekreuzigten, der vor den Menschen alles verloren hatte, was ein Mensch verlieren kann, und als durch das Gesetz verflucht galt (Gal 3,13), als seinen Sohn anerkennt (Gal 1,12.16), dann offenbart er sich als der himmlische Vater, der Person und Eigenschaften unterscheidet. Das „Ich“ des Menschen besteht nicht in Eigenschaften, die religiöse und oft auch soziale Klassen definieren. Es besteht in seiner von Gott bedingungslos anerkannten Subjektivität.

2.2 Das Kreuz als Rationalität der persönlichen Anerkennung (Blaise Pascal)

Blaise Pascal (1623 – 1662) gilt als bedeutender Interpret der Rationalität und Wahrheit des Evangeliums. In überlieferten Fragmenten, die eine Apologie des Christentums werden sollten (*Pensées* = Gedanken), gibt er eine indirekte Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu. Er argumentiert auf der gleichen existentiellen Ebene wie Paulus. Geändert haben sich der rhetorische Stil und die gewählte Gattung. Auch der Kommunikationszusammenhang hat sich verschoben. Die diskursive Reflexion des Apostels, der die Christenheit (die Heiligen in Korinth und alle, die in der Welt den Namen Christi bekennen, 1 Kor 1,2), zu einem besseren Verständnis des von ihm gepredigten Evangeliums des Kreuzes führen wollte, wird von Pascal in dem Versuch wieder aufgenommen, kritischen, skeptischen und atheistischen Lesern die Wahrheit des Evangeliums aufzuzeigen:

- Pascal verzichtet in seiner Argumentation auf jede spekulative Beweisführung. Er weiß, dass er in der Natur kein zwingendes Argument finden kann, um von der Dreieinigkeit Gottes oder von der Unsterblichkeit der Seele zu überzeugen. Für ihn ist evident, dass selbst mathematische Beweise, die aus der Wahrheit der Zahlen die Existenz einer grundlegenden Wahrheit, die man Gott nennen könnte, ableiten würden, für das Heil des Menschen bedeutungslos wären.
- Die Form der Argumentation ist weder explizit theologisch noch deduktiv. Die Beweisführung setzt keine transzendente Offenbarung als Prämisse voraus, aus der anthropologische Thesen gefolgert werden könnten. Sie besteht vielmehr in einer ironischen Hinterfragung möglicher existentieller Haltungen und Selbstdefinitionen des menschlichen Subjekts.

*Blaise Pascal, Pensées*²:

„Was ist das Ich?

Wenn sich ein Mensch ans Fenster setzt, um die Vorübergehenden zu beobachten, und ich gehe an ihm vorbei, kann ich dann sagen, dass er sich

² Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, hg. von L. Brunschvicg/E. Botroux, Paris 1908 – 1923, Br. 323 = MSL 688.

ans Fenster gesetzt hat, um mich zu sehen? Nein, denn er denkt nicht an mich im Besonderen. Aber der, welcher jemanden um seiner Schönheit willen liebt, liebt der ihn? Nein; denn die Pocken, welche die Schönheit töten, ohne die Person zu töten, werden bewirken, dass er ihn nicht mehr liebt.

Und wenn man mich um meines Urteils, meines Gedächtnisses willen liebt, liebt man dann mich? Nein! Denn ich kann diese Eigenschaften verlieren, ohne mich selbst zu verlieren. Wo ist also dieses Ich, wenn es weder im Leibe noch in der Seele ist? Und wieso liebt man den Leib und die Seele, wenn nicht um dieser Eigenschaften willen, die nicht das sind, was das Ich konstituiert, da sie vergänglich sind? Könnte man denn die seelische Substanz einer Person abstrakt lieben und unabhängig von den Eigenschaften, die sich darin befinden? Das ist unmöglich und wäre ungerecht. Man liebt also nie jemanden, sondern immer nur Eigenschaften.

Man mache sich also nicht mehr lustig über die, welche sich um ihrer Ämter und Aufgaben willen ehren lassen, denn man liebt die Menschen nur um ihrer Eigenschaften willen.“

Die im inneren Dialog leichte und in der darauf folgenden Lehre unüberhörbare Ironie Pascals führt zwei Unterscheidungen ein, die für die Bedeutung des Todes Jesu und seine neutestamentlichen Deutungen von großer Bedeutung sind:

- Die erste Unterscheidung stellt allgemeinen Zugehörigkeiten und anonymen Kategorien die Singularität des „Ichs“ gegenüber. In der Beobachtung des Vorübergehenden und im Denken an mich im Besonderen drücken sich zwei Betrachtungsweisen aus, die in deutlicher Opposition zueinander stehen. Der Mensch wird entweder als Mitglied einer Klasse und als Träger ästhetischer und moralischer Qualitäten oder als eine nichtaustauschbare und auf andere Eigenschaften nicht rückführbare Subjektivität wahrgenommen. Das heißt in unserem Zusammenhang: Gott, der den Gekreuzigten als seinen Sohn offenbart hat, indem er ihn von den Toten auferweckte, offenbart sich als der Vater, der sich nicht durch allgemeine und besondere Tugenden, sondern durch die Anerkennung des „Ichs“ in seiner Singularität definiert.
- Die Unterscheidung zwischen der allgemeinen Betrachtung und der Anerkennung der Singularität des „Ichs“ ist mit einer zweiten Unterscheidung verbunden. Sie betrifft die Definition und das Selbstverständnis des „Ichs“. Die Ironie Pascals zielt auf eine Definition, die die Identität des Menschen unabhängig von seinen leiblichen und seelischen Eigenschaften anerkennt. Die Person lässt sich nicht auf feststellbare Eigenschaften reduzieren; denn sie kann diese Eigenschaften verlieren.

Selbstverständlich liebt man eine Person erst dann, wenn man sie in ihrer Singularität („im Besonderen“) und nicht in ihren allgemeinen Eigenschaften wie Schönheit, Urteilsfähigkeit und Gedächtnis liebt. Via negationis nimmt der ironische Satz Pascals, es sei unmöglich, eine Person unabhängig von ihren Eigenschaften zu lieben, die paulinische These der Gerechtigkeit Gottes auf, nach der die Bedeutung des Todes Jesu eben darin besteht, dass Gott jeden

Menschen durch Vertrauen und nicht aufgrund seiner Werke und Eigenschaften rechtfertigt (Röm 3,21-26; Gal 2,14-21). Paulus war fest davon überzeugt, dass der Schöpfer ein sachgemäßes vertrauensvolles Verhältnis zum „Ich“ des Menschen herstellt, indem er jede Person unabhängig von ihren Eigenschaften, also auch unabhängig von der Eigenschaft, zum Volk der Erwählung, des Bundes und der Beschneidung zu gehören, anerkennt. Der Gott des Gekreuzigten ist kein Gott allgemeiner Eigenschaften, sondern der Gott der Person in ihrer Singularität und deshalb auch in ihrer Universalität.

2.3 Als Kontrapunkt: Claudio Monteverdi, „Crucifixus“ (unter Mitarbeit von Manfred Hermann)

In der Reflexion der Paulusbriefe und der Evangelien erscheinen Tod und Auferstehung Jesu als die absolute Singularität einer Offenbarung, die zu einer neuen Erkenntnis Gottes und des Menschen zwingt. Nur noch ansatzweise – in der Gethsemani-Szene (Mk 14,32-42) und im Zitat von Psalm 22,2 (Mk 15,34) – wird das subjektive Verhältnis Jesu zu seinem Tod erwähnt. Auch die Beteiligung der Begleiter wird nur in der Außenseiterperspektive erzählt.

Wahrscheinlich bieten die „Selbstgespräche“ Augustins den ersten Beleg für die Rückprojizierung des durch das Evangelium von Tod und Auferstehung Jesu begründeten Bewusstseins des „Ichs“ auf die Person Jesu und seine Passion. Augustin reflektiert die emotionale Beteiligung an der Selbsthingabe Jesu. Dieses Moment der persönlichen Beteiligung der Glaubenden an der Leidenserfahrung des Gekreuzigten spielt später in der Barockzeit in Johann Sebastian Bachs Johannes- und (noch deutlicher) in der Matthäuspassion eine zentrale Rolle, doch kann der gleiche Sachverhalt schon im „Crucifixus“ der *Selva morale e spirituale* von Claudio Monteverdi aufgezeigt werden.

Monteverdi³ trat 1590 als Sänger und Violonist in die Dienste des Herzogs von Mantua, wo er über 20 Jahre blieb. Nachdem er sich ab 1594 Cantore nennen konnte, wurde er 1601 Kapellmeister. Nach dem Tod des Herzogs trat Monteverdi 1613 als Nachfolger des verstorbenen Giovanni Gabrieli das angesehene Amt des Kapellmeisters an San Marco in Venedig an. Dort komponierte er neben geistlichen Werken weiterhin Opern und Madrigale, die sich großer Beliebtheit erfreuten. Man geht davon aus, dass Trauer um den Tod seines Sohnes und seiner Frau sowie eine verheerende Pestepidemie ihn veranlasste, sich 1632 zum Priester weihen zu lassen. Er stellte sein kompositorisches Schaffen zunächst weitgehend ein. Nicht zuletzt die Eröffnung des Opernhauses in Venedig fachten Monteverdis Begeisterung für das Komponieren aber erneut an. Beinahe zwanzig Jahre nach dem Erscheinen

³ Quellen zu Monteverdi und und der *Selva morale e spirituale*: Silke Leopold, Kontrapunkt und Textausdruck, in: Funkkolleg Musikgeschichte, 1987. Studienbegleitbrief 4, 25–43; Programmheft zur Konzertsreihe „Von Perotin bis Paert“ mit Texten von Marco Agostini und Magdalene Zuther, 2009.

des siebten Madrigalbuchs veröffentlichte er 1638 das achte Buch und 1642 eines seiner bekanntesten Opern: „L'incoronazione di Poppaea“.

Aus dieser Zeit (1640/41) stammt der „Crucifixus“ als Teil einer umfangreichen Sammlung geistlicher Werke unter dem Titel „Selva morale e spirituale“ (SV 252–288). Sie enthält 37 Kompositionen mit unterschiedlichen Besetzungen von a cappella über basso continuo mit ein bis zwei obligaten Instrumenten bis zur großen konzertanten Besetzung. Neben Texten in lateinischer Sprache werden auch italienische Texte vertont. Der Chorsatz „Crucifixus“ wurde zu besonderen Feiertagen in die gesungene Messe eingefügt.

2.3.1 Der „Crucifixus“ und die *Seconda pratica*

Die Vertonung des Crucifixus folgt den Prinzipien der „*Seconda pratica*“. Monteverdi hat diese Bezeichnung im Vorwort zu seinem fünften Madrigalbuch (1605) geprägt. Zwei Jahre später lässt er seinen Bruder Giulio Cesare ergänzende Erläuterungen zu dieser Praxis in der Ausgabe des sechsten Madrigalbuchs veröffentlichen.⁴ „Der alten Kunst hat mein Bruder den Namen ‚*Prima pratica*‘ gegeben, (...) und die moderne hat er ‚*Seconda pratica*‘ genannt (...). Unter ‚*Prima pratica*‘ versteht er jene, die sich um die Vollkommenheit des Tonsatzes dreht, die den Tonsatz nicht für den Beherrschten hält, nicht für den Diener, sondern für den Herrn der Rede (...). ‚*Seconda pratica*‘ (...) bezeichnet er als jene Kunst, die sich um die Vollkommenheit der Melodie dreht, die den Tonsatz als Beherrschten und nicht als Beherrscher ansieht, die die Rede zur Herrin des Tonsatzes macht, und deshalb hat er sie ‚zweite‘ und nicht ‚neue‘ Praxis genannt.“

In der „*Prima pratica*“ stand die Qualität des Tonsatzes, verkörpert durch die Regeln des Kontrapunkts, im Zentrum, der Text war ihm untergeordnet. In der „*Seconda pratica*“ hat der Ausdruck des Textes Vorrang vor den strengen Regeln des Tonsatzes. Satztechnische Freiheiten sind zugunsten der Textausdeutung möglich. Dabei werden die Regelüberschreitungen im Allgemeinen nur an Stellen mit gesteigertem Ausdruck platziert. Monteverdi betont, dass es sich nicht um eine neue Lehre, die die alte abschaffen wolle, handele, sondern um eine weitere, eben die zweite Praxis. Das heißt, dass die Lehre vom Kontrapunkt weiterhin die Basis oder das Fundament des Komponierens bildet. Zur Präzisierung sei angefügt, dass nicht die Regelübertretung allein die „*Seconda pratica*“ ausmacht. Der Vorrang des Textes vor dem Tonsatz kann auch in regelkonformen Kompositionen möglich sein. Das ist relevant für Monteverdis Vertonung des „Crucifixus“.

Mit dem Vorrang des Wortes vor dem Tonsatz geht eine Neubewertung des emotionalen Gehalts der Worte einher. Monteverdi gewährt dem Gefühl einen gewaltigen Raum. Er spricht von „*mouvere*“ (bewegen), wenn es um den

⁴ Dichiarazione della lettera stampata nel quinto libro de suoi madregali – Erläuterung des im 5. Madrigalbuchs gedruckten Briefes, in: Claudio Monteverdi: Scherzi musicali a tre voci. Venezia 1607.

Zweck der Musik geht. Über seine Oper „Orfeo“ schrieb er selbst: „Orfeo berührte und bewegte die Zuhörer...“⁵.

2.3.2 Kompositorische Stilmittel und Textdeutung

In der Gesamtanlage lässt sich die Komposition in zwei Teile gliedern. In beiden Teilen werden jeweils zwei Textstellen in spezifischer Weise musikalisch gestaltet: „Crucifixus etiam pro nobis“ und „sub Pontio Pilato“ umfassen einen ersten Teil, „passus“ sowie „et sepultus est“ einen zweiten.

Erster Teil

crucifixus etiam pro nobis:

Diese Textzeile wird mit einer für die Barockzeit typischen musikalischen Figur vertont, dem „Passus duriusculus“.⁶ In Halbtonschritten verläuft die Melodie über eine Quarte abwärts. Dieser chromatische Quartgang bildet unharmonische Verhältnisse oder in der Sprache Christoph Bernhards, eines Schülers von Heinrich Schütz, „falsche Relationen“ (relationes non harmonicae). Er eignet sich besonders für die Darstellung des Affekts der Trauer und des Schmerzes. Über die bloße Affektdarstellung hinaus kommt es zu einer weiteren Bedeutung dieser Tonfolge: Beim Gang durch die Halbtonschritte gehören manche Töne nicht zu einer diatonischen Tonleiter⁷; sie sind also nicht leitereigen, sondern chromatisch. Sie sind als Abweichung von der diatonischen Ordnung zu verstehen und meinen in ihrem Bedeutungskern ein Abweichen von der göttlichen Ordnung: „Die Stimme <weicht ab> von der Ordnung der Diatonik. Und so kann diese Figur, indem sie in ihrer Engschrittigkeit einen traurigen Affekt ausdrückt, zugleich konkret das <Abweichen> von der Ordnung und im christlichen Sinn das Abweichen von der Ordnung Gottes, also das Begriffsfeld der Sünde musikalisch bezeichnen“⁸.

Insgesamt lässt Monteverdi „crucifixus etiam pro nobis“ sechsmal in polyphoner Engführung erklingen. Indem er zwei Einsätze (erster und dritter Einsatz) direkt aneinanderreicht, entsteht ein chromatischer Abgang über eine Oktave, eine für die damalige Zeit außergewöhnlich spannungsreiche musikalische Gestaltung. Gleiches gilt für den zweiten und dritten sowie für den

⁵ Zitiert nach: Claus Spahn, in: DIE ZEIT, 25. 1. 2007.

⁶ Der Passus duriusculus kann als eine spezielle Ausprägung eines Lamentobasses aufgefasst werden. Dieser wird in der Musik häufig zur Darstellung der Trauer und der Klage verwendet, entsprechend der Wortbedeutung von lamentare = klagen, weinen. Die folgende Darstellung der musikalisch-rhetorischen Bedeutung des Passus duriusculus folgt im Wesentlichen Hans Heinrich Eggebrecht in: Musik im Abendland: Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 1991, 348f und 376f.

⁷ Diatonische Tonleitern teilen die Oktave in fünf Ganz- und zwei Halbtonschritte, wie zum Beispiel Dur und Moll. Die diatonische Tonleiter unterscheidet sich von der chromatischen Tonleiter, die nur aus Halbtonschritten besteht.

⁸ Hans Heinrich Eggebrecht, a. a. O. 348.

vierten und fünften Einsatz. Durch die anhaltende Chromatik wirken die harmonischen Bezüge immer wieder indifferent, fast schwebend. Es ist so, als suche man als Hörer Halt, der, kaum hat man ihn gefunden, wieder entgleitet.

So vertont Monteverdi das Geschehen um den Kreuzestod Jesu im Affekt des Schmerzes und reiht ihn in den Bereich der Abkehr von einer Ordnung, in das Sündhafte, ein. Bereits in dieser Anfangspassage zeigt sich, wie Monteverdi den Tonsatz als Diener für den Textausdruck heranzieht.⁹

sub Pontio Pilato:

Die Vertonung ist mit der Textzeile „*crucifixus ...*“ polyphon verbunden. Zur motivischen Gestaltung wählt Monteverdi einen signalartigen Aufschwung über eine Quinte. Er kann als Hinweis auf die erhöhte Position des römischen Statthalters verstanden werden.

Zum Ende des ersten Teils wird der kontrapunktische Satz mit vielen Engführungen verdichtet. Gleichzeitig wird eine harmonische Spannung aufgebaut: Sie wird vorbereitet durch den wiederholten Einsatz von Vorhalts- und Durchgangsdissonanzen. Über der letzten Vertonung von „*Pilato*“ erzeugt Monteverdi dann mit einem dominantisch wirkenden Klang (Akkord über dem Ton a mit kleiner Septime g) eine Hörerwartung, die sich am Modell einer Klausel oder Kadenz im Sinn einer formelhaften Schlussbildung orientiert. Jedoch: Anstelle eines regelhaften Akkords über d als logischer Fortführung der dominantischen Wirkung setzt er die Komposition mit einem a-Moll-Klang fort. Er täuscht also den Hörer und bricht den erwarteten harmonischen Verlauf ab. Der Bruch mit der erwarteten Fortführung ist auch ohne den Verweis auf die musikalische Fachsprache deutlich vernehmbar. Will Monteverdi uns damit zeigen, dass mit dem Kreuzestod Jesu kein Ende markiert ist? Will er mit der Verweigerung des formelhaften Abschlusses darauf verweisen, dass der Tod Jesu nicht endgültig ist und nach ihm noch etwas anderes folgen wird? Unabhängig von einer möglichen semantischen Bedeutung unterstützt diese Wendung eine fast dramatische Wirkung auf den Zuhörer. Er kann hörend wahrnehmen, wie etwas aus dem Lot geraten ist. Die Abkehr von der Ordnung, wie bereits beim *Passus duriusculus* beschrieben, findet hier ihre Fortführung.

Zweiter Teil

passus:

Das von Monteverdi für die Vertonung verwendete Motiv erinnert in seiner melodischen Führung an ein Seufzermotiv. In der Reinform ist ein Seufzermotiv ein Sekundschritt, häufig abwärts, mit einer Akzentuierung der ersten Note. Es dient der musikalischen Darstellung des Affekts des Schmerzes und

⁹ Die beschriebenen kompositorischen Mittel genügen Monteverdi zur musikalischen Darstellung des Ausdrucksgehalts des Textes. Er bedient sich nicht zusätzlicher Dissonanzen oder offensichtlicher Regelüberschreitungen.