



Unterwegs in Galiläa und auf dem Weg nach Jerusalem – Jesus, ein Pilger?

von Martin Hüneburg

Die gesamte Evangelienüberlieferung beschreibt als wesentliche Eigenart Jesu, dass er nicht nur an einem Ort wirkte, sondern als charismatischer Lehrer und Wundertäter umherzog »in alle Städte und Dörfer« (Mt 9,35).¹ Dieser Bereich umfasste, auch wenn es bei verschiedenen Einzelheiten offene Fragen gibt, zunächst das Gebiet von Galiläa, berührte ebenso Gebiete außerhalb der jüdischen Kernlande wie die sog. Dekapolis (Mk 5,1 ff. par. und Mk 7,31 ff.) und Samaria (Joh 4,4 f.; Lk 9,52 vgl. aber Mt 10,5) und führte Jesus schließlich nach Jerusalem, den Ort an dem er am Kreuz starb. Während die synoptischen Evangelien nur von einem einmaligen² Jerusalembesuch, eben jenem zum Todespassah, berichten, pendelte Jesus nach dem Johannesevangelium immer wieder zwischen Galiläa und Jerusalem hin und her. Diese Reisen erfolgten stets im Zusammenhang eines Festes: Joh 2,13 ff.: Passah, 5,1: »Fest der Juden« evtl. Wochenfest oder auch Tempelweihfest/Chanukka, (6,4: Pessach), 7,2.14.37: Laubhüttenfest, 10,22: Tempelweihfest, 12,12 ff.: Pessach. Der johanneischen Darstellung des Weges Jesu wird heute trotz einer klar erkennbaren erzählerischen Stilisierung durch den Evangelisten wieder stärkere historische Glaubwürdigkeit zuerkannt. Einige Exegeten sehen deshalb in Jesus wegen seiner Beteiligung an den vom Gesetz geforderten Wallfahrten einen Pilger, der sich fest an der Überlieferung der Väter ausrichtet.³

¹ Diese Eigenart Jesu spielt selbst im Prozess vor Pilatus eine Rolle, wenn die Ankläger ihm vorwerfen, das er das Volk aufwiegele, »damit, daß er lehrt im ganzen jüdischen Land, angefangen von Galiläa bis hierher.« (Lk 23,5)

² Bei der Erzählung vom 12-jährigen Jesus im Tempel Lk 2,41–52 geht es weniger um einen historischen Bericht als darum, die Eltern Jesu als toratreue Juden zu zeigen. Der Topos der frühen Weisheit des Helden ist eine für die Erzählung von bedeutenden Persönlichkeiten typische Darstellung. Ähnliche Erzählungen gibt es von dem zwölfjährigen Enkel eines Pharaos, dem zehnjährigen Kyros oder Alexander dem Großen. Außerdem gestaltet Lk durch die Verbindung Jesu mit dem Tempel in Jerusalem (Haus meines Vaters), Jerusalem als Zentrum der nachösterlichen Gemeinde mit dem Tempel als Gebetsort der Jünger und Ausgangspunkt der Mission bis an die Enden der Erde (Apg 1,9) eine historische und geographische Traditionslinie.

³ Vgl. Ettl, Claudio: Jesus der Pilger. Welt und Umwelt der Bibel. 19 (2014), S. 52 f. und Freyne, Sean: Jesus, der Pilger. Concilium 32 (1996), S. 315–321, der allerdings die Besonderheit des Pilgers Jesu herausarbeitet.



Eine solche Begründung greift freilich zu kurz, denn sie übersieht, dass die Wanderexistenz Jesu sich eben nicht in den Wallfahrten erschöpft bzw. überhaupt von daher bestimmt ist, sondern integraler Bestandteil seines Wirkens ist. Schon allein dadurch, dass sie auch zur Forderung an seine Jünger wird, steht sie in einem ganz eigenen Kontext. Sie muss daher eine eigene Intention haben. Welche Bedeutung hat die Wanderexistenz Jesu und wie verhält sie sich zu seiner Teilnahme an den Wallfahrten zum Tempel in Jerusalem?

Die Wallfahrtsfeste

Religiös motivierte Reisen zu bestimmten Orten lassen sich seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. in vielen Kulturen nachweisen.⁴ Dabei geht es um das Aufsuchen bevorzugter Bereiche einer Gottheit, an denen ihre Wirkung besonders erfahrbar wird, oder um die Teilnahme an gemeinsamen Festen und Riten zur Organisation des Zusammenlebens und der Ausbildung gemeinsamer Identität.

In der Welt Jesu reiste man unter anderem nach Kos, Epidauros oder Pergamon, um in den dortigen Asklepiosheiligtümern Heilung zu suchen, selbst wenn ein Asklepiostempel in der eigenen Stadt vorhanden war. Man ging nach Didyma, Dodona oder Delphi, um einen Orakelspruch zu erhalten, besuchte die Artemis von Ephesos,⁵ nahm an der öffentlichen Prozession von Athen nach Eleusis teil, bei der das Schicksal der Kultgottheit Demeter nachvollzogen wurde und die in einer Mysterienfeier für die Eingeweihten mündete, oder aber man reiste zum Tempel nach Jerusalem.⁶ Alle diese Reisen waren verbunden mit Riten, Gebeten und Opfern. Insofern reißen sich auch die jüdischen Wallfahrten durchaus in die zeitgenössische Praxis ein. Im Rahmen solcher übergreifenden – eher formalen – Gemeinsamkeiten weisen sie aber auch erhebliche Besonderheiten auf. Diese sind, wie der Blick auf die Entwicklung und das Verständnis der jüdischen Wallfahrtsfeste zeigt, in der besonderen Gottesvorstellung begründet.

⁴ Auf die kulturübergreifenden Kontexte dieses Phänomens machen die sog. *Pilgrimage Studies* aufmerksam, die sich seit einigen Jahren als neuer interdisziplinärer Forschungsbereich etabliert haben.

⁵ Der sog. Aufstand der Silberschmiede in Ephesos (Apg 19,23–40) wegen der Beeinträchtigung ihres Geschäftes mit Devotionalien durch die Mission des Paulus belegt bereits so etwas wie eine Pilgerindustrie.

⁶ »Zehntausende kommen aus zehntausenden von Städten an jedem Fest zum Tempel, die einen zu Land, die anderen über das Meer, aus Osten und Westen und Norden und Süden«, Philo, spec. leg. I, 69. Vgl. auch Apg 8,26–39.

In Ex 23,17 und fast wörtlich wiederholt in Ex 34,23 und Dtn 16,16 findet sich die Weisung, dass »alles Männliche« dreimal jährlich vor Jahwe erscheinen soll, um ein Fest zu feiern. Es handelt sich um Feiern, die ursprünglich nicht auf einen einzigen Ort bezogen waren, sondern an lokalen Heiligtümern oder auch an Heiligtümern mit überregionaler Bedeutung wie Beerscheba Gilgal, Bet-El, Silo, Samaria oder Dan stattfanden. Die damit verknüpfte Aufforderung, Ernteerzeugnisse darzubringen, lässt einen an den Jahresablauf gebundenen agrarischen Charakter der Zusammenkünfte erkennen. So handelt es sich bei dem Fest der ungesäuerten Brote (Mazzoth) um die Ernte des Wintergetreides. Dieses eine Woche dauernde Fest wurde später⁷ mit dem nomadischen Pessach, wahrscheinlich einem apotropäischen (d. h. abwehrenden) Blutritus, verbunden. Das Wochenfest (Schawuoth) galt der Weizenernte und das Laubhüttenfest (Sukkoth) der Weinlese.

Diese agrarischen Feste werden im Gefolge der Durchsetzung des Glaubens an Jahwe als den einzigen Gott⁸ und der Zentralisation des Kultes in Jerusalem mit dem Verbot aller anderen Heiligtümer⁹ zu ausschließlich an den Tempel gebundenen Wallfahrtsfesten, die, indem sie nun auf die Herausführung aus Ägypten bezogen werden, eine neue Interpretation erfahren. So geht es jetzt zu Pessach/Mazzoth um das Gedenken an den Aufbruch aus Ägypten, zu Schawuoth um den Empfang der Tora am Sinai und zu Sukkoth um das Wohnen in Zelten während der Wüstenwanderung. Diese Verschiebung ist bei einem Vergleich der Festkalender vom ältesten Ex 23,14–19 über Ex 34 zum jüngsten Dtn 16,1–18 noch gut erkennbar. Opfer für den einen Gott dürfen nur an einem Ort gebracht werden. Aus den Erntefesten wird die Feier des befreienden Handelns Gottes an seinem Volk und damit die Vergegenwärtigung des historischen Exodus als grundlegendem Heilsereignis. Der Festkalender wird auf diese Weise zu einem komplexen System, das den Glauben Israels abbildet und lebendig hält.¹⁰ So wird durch die Rückbindung an die eigene Geschichte

⁷ Ex 23,14–17 und 34,18–23 erwähnen nur Mazzoth. Dagegen nennt Num 33,3 nur Pessach vor dem Aufbruch aus Ägypten. In Lev 23,4–8 werden Pessach und Mazzoth nebeneinander genannt. Damit erscheinen sie als separate Feste.

⁸ Die Formulierung des ersten Gebots Ex 20,2f. und Dt 6,13–15 beinhaltet das Verbot der Verehrung anderer Götter, nicht aber die Bestreitung ihrer Existenz. So beschreibt etwa Ps 136,2f. den Gott Israels als »Gott aller Götter« und »Herr aller Herren«. Erst später finden sich Formulierungen wie »Außer dir ist kein Gott.« (Jes 44,6.8; 45,5; vgl. 43,11; 64,3).

⁹ Die Kultzentralisation mit ihrem Verbot anderer Heiligtümer, der sog. Höhen, zielte auch auf die Verhinderung einer Aufspaltung des Jahwe-Glaubens.

¹⁰ Vgl. dazu das bekannte Diktum des Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808–1888): »Des Juden Katechismus ist sein Kalender«. Gesammelte Schriften Bd. 1. Frankfurt/M. 1908, S. 1.



im Kult eine kulturelle Mnemotechnik geschaffen, die zur Stiftung gesellschaftlicher Identität führt und zugleich den Raum für neue Begegnungen mit dem geschichtsmächtigen Gott Israels öffnet.

Gerade die Wallfahrtsfeste machen den Tempel so zum zentralen Ort der Gottesbegegnung und binden damit die Vorstellung der Gegenwart Gottes in starkem Maße an ihn. Hier wird sie im Kult erfahrbar und gefeiert. Zwar verlangt die Zerstörung des salomonischen Tempels nach neuen Überlegungen zur Anwesenheit Gottes im Tempel. So fragt das wahrscheinlich in der Exilszeit entstandene und Salomo zugeschriebene Weihegebet: »Sollte Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe?« (1 Kön 8,22–53.27). Aber auch wenn der Thron Jahwes jetzt im Himmel verortet wird (Ps 103,19; Jes 66,1 u. ö.), bleibt der Tempel Ort des Wohnens des Namens (Schem) oder der Herrlichkeit (Kabod) bzw. Ort der Einwohnung (Schechina) bis in die spätere rabbinische Theologie.¹¹ Auch die Erwartung der endzeitlichen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes ist trotz ihrer universalen Ausrichtung auf die ganze Welt auf den Tempel hin orientiert. Er wird zum Symbol des universalen Heils. Die Heiden werden am Kult beteiligt (Ps 96). Sie dürfen die Wallfahrtsfeste mitfeiern (Sach 14,16–19). Der Tempel wird zum Gebetshaus aller Völker (Jes 56,6–9).

Zur Zeit Jesu hatte sich die Bedeutung des Tempels durch die immensen Baumaßnahmen des Herodes, die ihn zu einem der Weltwunder machten, wie auch durch das Erstarken nationalistischer Bestrebungen für das Judentum sowohl im Kernland als auch in der Diaspora noch einmal erhöht. Dies kommt besonders in der Zahl der Pilger zum Ausdruck.¹² Der Tempel war das Identitätszentrum des Judentums, auch wenn durchaus Spannungen zwischen einer Tempeltheologie und dem praktischen Kultvortrag empfunden und thematisiert wurden.¹³

Gerade die Wallfahrtsfeste machen den Tempel so zum zentralen Ort der Gottesbegegnung und binden damit die Vorstellung der Gegenwart Gottes in starkem Maße an ihn.

¹¹ In der rabbinischen Tradition erscheint zwar bei der Erwähnung des Tempels stereotyp der Wunsch: »Er möge schnell wieder aufgebaut werden in unseren Tagen.« Tatsächlich tritt seine Bedeutung dann allerdings zunehmend zurück gegenüber der ständigen Begegnung mit Gott in der Tora.

¹² Josephus nennt in *de bello Iudaico* 6,423–427 eine Zahl von 2,7 Mio. Pilgern, in 2,280 sogar 3 Mio. Realistisch dürfte dagegen eine Zahl von 150.000–200.000 Pilgern sein. Dem steht eine Zahl von ca. 40.000 Einwohnern Jerusalems gegenüber.

¹³ Vgl. dazu bereits die prophetische Kultkritik wegen des Auseinanderfalles von Kult und Ethos. Kritik am Jerusalemer Tempelkult findet sich in Teilen der Qumranliteratur, nach der der Tempel verunreinigt und damit entweiht ist. Dennoch scheint, wie die Sendung von Weihegeschenken zeigt, der Anspruch des Tempels anerkannt zu sein.

Der Lebensstil Jesu und seiner Jünger

Zwar verweist die Bezeichnung Jesu als Nazarener (Mk 1,24 u. ö.) oder die Bezeichnung Kafarnaums als seine Stadt (Mk 2,1/ Mt 9,1) auf lokale Bindungen, diese scheinen aber keine Rolle als fester Wohnort gespielt zu haben. Ein unstetes Leben ohne festen Wohnsitz zu führen, kann verschiedene Ursachen haben. Im Falle Jesu war dies nicht einer wirtschaftlich begründeten sozialen Entwurzelung geschuldet, sondern auf eine eigene Entscheidung zurückzuführen. Seine – auf einen Nachfolgewunsch reagierende – Aussage: »Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege« (Lk 9,58/Mt 8,20), scheint diesem Lebensstil einen geradezu programmatischen Charakter zuzuerkennen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man den Konflikt Jesu mit seiner Familie einbezieht, von dem lediglich Markus 3,21 berichtet: Jesu Angehörigen hielten ihn für von Sinnen. Dieses, wohl wegen seiner Anstößigkeit von Mt und Lk nicht übernommene Urteil erklärt sich nicht allein aus seinem Wirken, sondern nach Mk 3,31–35 v. a. aus der damit verbundenen Lösung aus der Familie, die zugleich als Ausbruch aus den gesellschaftlichen Strukturen verstanden werden muß. »Ist der nicht der Zimmermann, Marias Sohn und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns? Und sie ärgerten sich an ihm.« (Mk 6,3) Welche Bedeutung dieser Herauslösung zukommt, wird noch einmal in der pointierten Formulierung vom Hassen von Vater und Mutter in Lk 14,26 deutlich. Jesus stellt sich damit selbst außerhalb der Gesellschaft und ihrer Normen.¹⁴ Die neue Familie, bestehend aus denen, die den Willen Gottes tun, ist eine Gemeinschaft ganz anderer Art.

Es geht also im umfassenden Sinne um programmatische Heimatlosigkeit und Unbehaustheit. Diese Form des Unterwegsseins ist Ausdruck einer Radikalität Jesu, die nicht erst in den einzelnen Forderungen, wie sie etwa in der Bergpredigt überliefert sind, zum Ausdruck kommt, sondern seine gesamte Lebensweise bestimmt und auch die seiner Nachfolger bestimmen soll.¹⁵

¹⁴ In der Kulturanthropologie wird dieses selbstbestimmt von kulturellen Normen abweichende (deviante) Verhalten als Selbststigmatisierung bezeichnet. Es zielt darauf, Normen zu verändern.

¹⁵ Gerd Theißen hat dafür den Begriff Wanderradikalismus geprägt. Theißen, Gerd: Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte zur Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. ZThK 70 (1973), S. 79–103 (= Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tübingen³1989, S. 79–103).



Mit dem Stichwort »nachfolgen« (ἀκολουθεῖν) beschreiben die Evangelien das besondere Verhältnis von Menschen zu Jesus. Sein Ruf: »Auf, hinter mir her« (Δεῦτε ὀπίσω μου), ist tatsächlich wörtlich gemeint. Er schließt die Übernahme seines Lebensstiles ein. Die derart Gerufenen müssen alles aufgeben, was sie an einen Ort bindet: Wohnung, Besitz, Familie und alles, was damit an sozialer Sicherheit gegeben ist.¹⁶ In dieser, in ihrer Radikalität einzigartigen Bindung an Jesus sollen sie Teil seiner Sendung werden. Dieser Verzicht war für Zeitgenossen so auffällig, dass noch die wahrscheinlich am Ende des 1. Jh. in Syrien entstandene früheste erhaltene Kirchenordnung, die sog. Zwölfapostellehre (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), diese »Lebensweise des Herrn« (τρόποι κυρίου) zum Kriterium für wahre Propheten machte (Did 11,8). Wer länger als zwei Tage an einem Ort bleibt, ist ein Pseudoprophet, der auf Kosten der Gemeinde leben will (Did 11,5).¹⁷

Was aber veranlasste Jesus, einen solchen radikalen Lebensstil zu wählen und ihn auch von seinen Nachfolgern zu fordern? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem einen zentralen Punkt, der das gesamte Wirken Jesu bestimmt: der Überzeugung, dass die Königsherrschaft Gottes nahegekommen ist. Jesus nimmt damit eine Vorstellung auf, die eine lange jüdische Traditionsgeschichte hat, gibt ihr aber eine eigene Bedeutung. Diese Herrschaft begegnet dem Menschen nicht zuerst als Gericht,¹⁸ sondern als heilvolle Zuwendung Gottes, der dem Menschen als Vater in Güte und Fürsorge entgegenkommt. Obwohl in der Vollendung noch ausstehend (vgl. die Vaterunser-Bitte um das Kommen des Reiches) reicht die Gottesherrschaft bereits erfahrbar in die Gegenwart hinein. Die damit verbundene Forderung nach Umkehr wird so überhaupt erst ermöglicht. Sie besteht im Vertrauen auf dieser Fürsorge. Ihr gegenüber erscheint die Sorge um das eigene Dasein geradezu als Heidentum (Lk 12,30/Mt 6,32).

¹⁶ Nach Theißen und anderen Exegeten konnte eine derart radikale Nachfolgeforderung Erfolg haben, weil die wirtschaftlichen Gegebenheiten vielfach zur sozialen Entwurzelung führten und diesem erzwungenen Lebensstil so ein neuer Sinn verliehen wurde. Allerdings geht es bei den ntl. Berufungserzählungen immer um Menschen, die in Beruf und Familie stehen und diese zurücklassen müssen. Außerdem bezeugt die Wirtschaftsgeschichte Galiläas eher eine wirtschaftliche Prosperität. Soziale Konflikte zeigen sich v. a. in Judäa.

¹⁷ Vgl. dazu auch noch die Bemerkung zu den Wanderasketen in den aus dem 3. Jh. stammenden pseudoklementinischen Briefen ad Virgines I 13,3–5.3: »Ferner ist es aber passend und schön, daß alle, die den Dienst Gottes verrichten, in der Furcht Gottes den Dienst des Herrn tun. Also müssen sie wandeln.«

¹⁸ Der Gerichtsgedanke behält auch in der Verkündigung Jesu seinen ganzen Ernst. Aber er bekommt einen neuen Ort. Das (Straf-)gericht ist die Konsequenz der verweigerten Umkehr.

*Jesus selbst wird
so zum Ort der
Begegnung mit
diesem fürsor-
genden Gott.*

Seine sichtbare Gestalt findet der Anbruch der Gottesherrschaft im Handeln Jesu, insbesondere in der Befreiung von dämonischen Mächten, aber ebenso in Heilungen, in den Gleichnissen und in der Gemeinschaft mit den am Rande der Gesellschaft Lebenden. Sie ist an seine Person gebunden. »Wenn ich durch den Finger/den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen« (Lk 11,20/Mt 12,28). Jesus selbst wird so zum Ort der Begegnung mit diesem fürsorgenden Gott. Er ist nicht nur Bote, sondern Repräsentant der heilvollen Präsenz Gottes. Seine Reisen haben ihren Grund also nicht in sich selbst. Sie zielen vielmehr darauf, die Gottesherrschaft dort aufzuweisen, wo sie gerade nicht erwartet wird.

Der radikale Lebensstil Jesu, in den die Jünger – besonders im Zusammenhang ihrer Aussendung¹⁹ – einbezogen werden, ist Ausdruck dieses Vertrauens auf die Fürsorge Gottes. Sie ermöglicht den Verzicht selbst auf die geringste Schutzmaßnahme wie die Verwendung eines Stocks oder auf die Mindestausrüstung eines Wanderers wie Sandalen und eine Wandertasche. Das mit der Herrschaft Gottes anbrechende Neue fordert aber zugleich auch in kaum erträglicher Radikalität die Lösung aus allen Bindungen, wie insbesondere das Verbot der Bestattung des Vaters (Lk 9,61 par Mt 8,22) zeigt. Denn durch diese analogielose Weisung²⁰ wird nicht nur ein Gebot allgemeiner Pietät verletzt, sondern letztlich sogar ein Bestandteil des Dekalogs, der noch dazu mit der Verheißung des Landes verbunden ist (Ex 20,12). Deutlich wird: Das Handeln Jesu hat sein Maß ausschließlich an der anbrechenden Gottesherrschaft. Die Weise, in der er und die von ihm Berufenen unterwegs sind in Heimatlosigkeit, Familienferne, Besitzverzicht und Gewaltlosigkeit, werden so zur prophetischen Zeichenhandlung, die die radikale Botschaft Jesu in radikaler Weise sichtbar zum Ausdruck bringt.

Heimatlosigkeit und Tempelwallfahrt

Sieht man die Reisen Jesu zum Tempel nun im Licht dieser Wanderexistenz, ergibt sich ein anderes Bild als das eines Festpilgers. Seine Besuche des Tempels erfolgen weder in Erfüllung der entsprechenden Weisungen der Tora noch zielen sie überhaupt auf die Inhalte der Feiern. Die Reisen zu den Festen erscheinen jetzt

¹⁹ Wahrscheinlich hat es von Anfang an aber auch ortsfeste Anhänger Jesu gegeben.

²⁰ Anders als die von Jesus Berufenen darf Elisa auf seine Bitte hin nach seiner Berufung zurückgehen und sich von seiner Familie mit einem Mahl verabschieden, für dessen Zubereitung er freilich die Joche seiner geopfert Rinder verwendet und so ebenfalls alle Brücken hinter sich abbricht (1 Kön 19,19–21).



vielmehr als die Gelegenheit, über den engeren Kreis Galiläas hinauszugelangen und ganz Israel, das dort zusammenkommt, mit seiner Botschaft zu erreichen.²¹ Dies entspricht, nach allem, was wir wissen, auch dem Sendungsbewusstsein Jesu, wie es in der Einsetzung des Zwölferkreises als Repräsentanten eines erneuerten Israels (Lk 22,28.30/Mt 19,28) zum Ausdruck kommt. Seine Sendung gilt den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Mt 10,5 f.; 15,24).

Es ist also nicht der Tempel selbst und der dort vollzogene Opferkult, dem das Interesse Jesu gilt. Vielmehr wird er zum bevorzugten Ort seiner Verkündigung. Die Institution des Tempels wird so seinem Sendungsauftrag untergeordnet. Ob damit eine grundsätzliche Ablehnung des Tempelkultes verbunden war, ist heute kaum noch festzustellen. Die weiteren Erwähnungen des Tempels in der Prophetie über seine Zerstörung (Mk 13,1 f./Mt 24,1 f./Lk 21,5), in der Aufforderung zum Abreißen und der Verheißung des Neuaufbaus (Mk 14,57 f. 15,29 f./Mt 26,60 f. 27,39 f./Joh 2,189 f. vgl. Apg 6,14 f. und Ev Thom 71) und in der sog. Tempelreinigung (Mk 12,15–17/Mt 21,12 f./Lk 19,45 f./Joh 2,14–16) differieren in ihrer Überlieferung so sehr und sind durch verschiedene Interpretationen überformt, dass sich kein klares Bild mehr gewinnen lässt.

Aber dafür, dass der Tempel in der Sicht Jesu nicht Zielpunkt der Durchsetzung der Herrschaft Gottes ist, lassen sich weitere Beobachtungen anführen.

Bereits mit seiner Taufe durch Johannes unterzieht sich Jesus einem Ritus, der unabhängig vom Tempel als Ort von Sühne und Versöhnung Rettung durch das Gericht hindurch verheißt. Gleiches gilt von Jesus selbst, der mit seinem Wirken Anstoß erregt, weil er damit auch den Anspruch verbindet, Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12; Mt 9,5–12; Lk 5,17–26; 7,48).

Schließlich greift Jesus in seiner Botschaft die Vorstellung eines endzeitlichen Gastmahls auf, zu dem die Völker ziehen werden, um zusammen mit Abraham zu feiern. Dabei nennt er aber entgegen seiner Vorlage Jes 2,2–4; 60,9.11 und Mi 4,1–4 und die daran anknüpfende Tempeltradition gerade nicht den Zion als Ort des Geschehens (Mt 8,11; Lk 13,29).

Die Reisen Jesu haben also einen anderen Charakter als Wallfahrten zu einem Heiligtum oder als Pilgerreisen auf der Suche nach spiritueller Erfahrung. Sie zielen nicht auf heilige Orte, son-

Die Reisen Jesu zielen nicht auf heilige Orte, sondern schaffen sie.

²¹ In der Jesuserzählung des Johannesevangeliums führen diese Tempelbesuche auch stets in eine Konfrontation »mit den Juden«.

dern schaffen sie – überall dort, wo der Anbruch der Gottesherrschaft für Bedürftige erfahrbar wird.

Kann Pilgern heute auch nicht als unmittelbare Fortsetzung des heimatlosen Lebensstiles Jesu verstanden werden, so lassen sich doch Impulse gerade aus dessen Radikalität gewinnen. Der Ausstieg aus den gewohnten Strukturen des Alltags mit dem damit einhergehenden Verzicht auf die vielen uns so notwendig erscheinenden Dinge, die Heimatlosigkeit und die Erfahrung des Ausgeliefertseins können – auch wenn das alles nur temporär ist – den Blick dafür freimachen, dass wir uns nicht uns selbst verdanken. Solches Zurücklassen von Sicherheiten stellt vor die Frage, was Leben wirklich trägt. So eröffnet es Räume für die Erfahrung des fürsorgend mitgehenden Gottes und führt zur Begegnung mit dem Anderen, das über unsere Vorstellung hinausgeht und die nicht nur eine neue Perspektive auf Leben schaffen, sondern dieses selbst wandeln kann.

Anknüpfen an den Weg Jesu bedeutet aber auch, sich nicht auf den Weg zu beschränken. Nicht der Weg ist das Ziel. Er bekommt seinen Sinn vom Ziel her und dieses soll transparent werden hin auf die Vorläufigkeit aller innerweltlichen Ziele. Oder um es mit einem Wort des irischen Wandermönches Columban zu sagen: »Das Ende der Straße ist unsere wahre Heimat. Lasst uns nicht die Straße mehr lieben als das Land, zu dem sie führt.«

Dr. Martin Hüneburg (geb. 1959), Studium der ev. Theologie in Leipzig und Halle. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neues Testament der Universität Leipzig; Forschungsschwerpunkte: Jesusüberlieferung/Logienquelle; Paulusrezeption in der frühen Kirche, Geschichte des frühen Christentums; Ältester des Konvents Mitte-Ost der Evangelischen Michaelsbruderschaft.