

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

# COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

50. JAHRGANG · MÄRZ APRIL 2021

## WEINEN

**Alfred Bodenheimer** Gottes Weinen. Potential und Grenzen einer Trostfigur in der jüdischen Theologie **Hans-Ulrich Weidemann** «Das Klagen überlassen wir den Frauen». Die Tränen Jesu im Neuen Testament **Tibor Görföl** Gottgefällige Tränen. Zur Askese des Weinens im frühbyzantinischen Christentum **Johannes Hartl** Emotionen und religiöses Erleben **Ingrid Fischer** Orte der Klage in der Liturgie

## PERSPEKTIVEN

**Hans Maier** Erfahrungen in und mit der Zeit **Gerd Neuhaus** Wer ist das Volk? Entfremdungserscheinungen zwischen Lehramt, Theologie und Kirchenvolk **Achim Buckenmaier** – **Margit Eckholt** Kontroverse um «Gemeinsam am Tisch des Herrn» **Hans-Rüdiger Schwab** Engel und Mächte (Christian Lehnert) **Michael Braun** Gespräche über Bäume (Bertolt Brecht)

# WEINEN

## Editorial

Das Weinen ist eine emotionale Ausdrucksform, die im ganzen Spektrum menschlicher Gefühle zu Hause ist, nicht nur in der Traurigkeit. Ein physiologisch alltägliches Phänomen, das gesteigerte Aussondern der Tränenflüssigkeit, ist zugleich Spiegel des Gemüts und zeigt ohne Worte, dass die Person emotional angerührt ist. Weinen ist dem Lachen, dem Lächeln und überhaupt der ganzen Mimik verwandt, sticht aber in besonderer Deutlichkeit hervor. Es ist sichtbarer und auffälliger als andere körperlichen Gefühlsausdrücke. Vielleicht haftet öffentlichem Weinen auch deshalb der Makel der peinlichen Entgleisung an – wobei es nicht nur als Schwäche und mangelnde Selbstbeherrschung, sondern, je nach Akteur und Situation, zuweilen auch als Zeichen der emphatischen Berührbarkeit und des authentischen Mitgefühls interpretiert wird.

Tränen sind ein ebenso starkes wie trügerisches emotionales Zeichen. Selbst Kindertränen dürften vom Verdacht der Täuschung, des Kalküls, nicht frei sein. Es gibt Krokodilstränen, Theatertränen, erpresserische Tränen. Anschaulich wird die Ambivalenz des Weinens aber auch schon im Unwillkürlichen: Ästhetische Erfahrungen, insbesondere im Kollektiv, können das Gemüt unabhängig von ihrer moralischen Qualität ergreifen, Resonanzen auslösen und Tränen fließen lassen. Es ist der Vernunft aufgegeben, solche Ergriffenheit zu zügeln und wohl zu dosieren.

Nimmt man, wie die vorliegende Ausgabe der *COMMUNIO*, den Zusammenhang zwischen Weinen und *religiöser* Erfahrung in den Fokus, darf diese Ambivalenz nicht ausgeblendet werden. Um zu unterscheiden, wäre von Rausch und Ekstase zu reden, auch von demagogischer Verführung. Aber wo Menschen Tränen der religiösen Ergriffenheit vergießen, kann auch etwas vorgehen, was der Religionssoziologie Robert Bellah «Einswerdungsereignisse» genannt hat: erschütternde «Erfahrungen der Partizipation, der Richtigkeit der Dinge und des persönlichen Wohlergehens». <sup>1</sup> Könnte das Weinen des so innerlich berührten Menschen ein Evidenzerlebnis des Herzens sein?

Literarisch sind solche Erfahrungen selten frei von nachträglicher Stilisierung. Chateaubriand, französischer Politiker und Literat der Romantik, berichtet über das Erlebnis, das ihn zum Glauben zurückgeführt haben soll, wie folgt: Seine sterbende Mutter trug, schreibt er,

einer meiner Schwestern auf, mich an die Religion zu erinnern, in der ich erzogen worden war. Meine Schwester teilte mir den letzten Wunsch meiner Mutter mit. Als mich ihr Brief jenseits des Meeres erreichte, lebte auch meine Schwester nicht mehr... Diese beiden Stimmen aus dem Grabe, dieser Tod, der dem Tode als Vermittler diene, haben mich heftig erschüttert. Ich bin Christ geworden. Ich bin nicht, ich gestehe es, von großen übernatürlichen Erleuchtungen heimgesucht worden, meine Überzeugung ist dem Herzen entsprungen: Ich habe geweint, und ich habe geglaubt.

«J'ai pleuré, et j'ai cru».<sup>2</sup> Gibt es also diesen Zusammenhang zwischen Weinen und Glauben, zwischen innersten Berührungen, die eine durchschlagende Evidenz entfalten, und dem Impuls, diese Erfahrung als Gabe zu begreifen?

Dass das Weinen auch Teil spiritueller Praxis sein kann, dass Betende vor Gott Tränen vergießen, scheint dabei fast vergessen. Vielleicht ist das sogar symptomatisch: Ergriffenheit und Emotion haben in der Theologie keinen guten Leumund. Wer würde der Bedrängnis, solche Phänomene religiöser Erfahrung kritisch unterscheiden zu müssen, nicht ausweichen wollen? Und ob fromme Dichtung und Komposition die heutigen Gemüter zu erschüttern weiß – «wir setzen uns mit Tränen nieder» singt der Chor am Ende von Bachs Matthäuspasion –, sei dahingestellt.

Grund genug, in vorliegendem Heft das Weinen von verschiedenen Seiten zu untersuchen. Zwar weint Gott in der Bibel nicht, aber rabbinische Schriften kennen das Trostbild des «weinenden Gottes». Es ist Teil seiner «Humanisierung», des Heranrückens des unverfügbaren Gottes an die menschlichen Erfahrungen – bis in den Abgrund der Shoah hinein, wie *Alfred Bodenheimer* ausführt. Im Neuen Testament weint bekanntlich auch Jesus mehrfach. *Hans-Ulrich Weidemann* stellt dar, wer im Neuen Testament Tränen vergießt. Auffällig ist dabei, dass durchaus Frauen *und* Männer weinend dargestellt werden; die Forderung Platons, Helden müssten in Erzählungen stets «mannhaft» selbstbeherrscht auftreten, wird also von den Autoren kaum bedient.

Wenig bekannt sind die Beispiele des «geistlichen Weinens», die *Tibor Görföl* durch die Jahrhunderte christlicher Frömmigkeit verfolgt. Weinen und Gebet stehen im Westen wie im Osten immer wieder eng beieinander – aber hat uns Heutigen die «Gabe der Tränen»<sup>3</sup> noch etwas zu sagen? Dass der Glaube eine Evidenz des Gefühls kennt und braucht, dafür plädiert jedenfalls der Beitrag von *Johannes Hartl*, der das Panorama des ambivalenten Verhältnisses zwischen Theologie und Gefühlswelt abschreitet.

Zu den zu wenig beachteten Facetten christlicher Praxis gehören wohl auch die Formen liturgischer Klage und Trauer, denen *Ingrid Fischer* nachgeht. Was sonst wenig Raum hat, kann hier Ausdruck finden: das Klagen, dass Gott fehlt, sein Helfen ausbleibt; dass die Last der persönlichen Nöte zu groß wird; Trauer auch darüber, dass man selbst hinter der Zuwendung Gottes zurückbleibt; und natürlich auch die empörte Klage von Betroffenen sexueller Gewalt innerhalb der Kirche. Auch die Kirche und ihre Repräsentanten liefern wahrlich genug Gründe zu Weinen. Man kann nur hoffen, dass die Glaubenden sich weiterhin und trotz allem vertrauensvoll an ihren Herrn wenden, mit den Worten des Psalms gesprochen: «tröste uns wieder» (Ps 60, 3).

In den *Perspektiven* sind, unter anderem, zwei kontroverse Beiträge dokumentiert, die auf die Debatte um das Papier «Gemeinsam am Tisch des Herrn», ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, eingehen. Nötig ist eine vertiefende Diskussion, die das Verhältnis von Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft weiter klärt und im Zuge dessen nicht nur wesentliche Topoi der Eucharistietheologie ökumenisch neu erörtert, sondern auch Grundfragen des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt, Schrift und Tradition, Lehramt und Theologie, Glaube und Gewissen aufgreift. Die Beiträge von *Achim Buckenmaier* und *Margit Eckholt* zeigen, wie diese Debatte konstruktiv geführt werden kann: Achim Buckenmaier bietet eine kritische Lektüre, die bereits vor der römischen Reaktion konzipiert worden ist und anfragt, wie das Papier mit Grundsätzen katholischer Theologie vereinbar sein könne; Margit Eckholt liest es im Kontext weltweiter Bemühungen, die Identität der katholischen Kirche dialogisch auf die Ökumene und die Welt von heute zu beziehen.

*Tobias Mayer*

## Anmerkungen

- 1 Robert N. BELLAH, *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*, hg. und mit einer Einführung v. Hans JOAS, Freiburg im Breisgau 2020, 31.
- 2 CHATEAUBRIAND, *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, Paris 1978, 1282; deutsche Übersetzung nach Brigitte Sändig: François-René DE CHATEAUBRIAND, *Geist des Christentums. Oder Schönheiten der christlichen Religion*, bearbeitet, hg. und mit einer Einleitung versehen von Jörg SCHENUIT, mit einem Nachwort von Brigitte SÄNDIG, Berlin 2004, 745
- 3 Vgl. für einen ersten Überblick nur Christoph BENKE, *Die Gabe der Tränen. Eine glaubensgeschichtliche Spurenlese*, in: *zeitzeichen* 4 (2019) 26–28.

## «DAS KLAGEN ÜBERLASSEN WIR DEN FRAUEN» (PLATON)

Die Tränen Jesu im Neuen Testament

### 1. *Von den weinenden Helden zu den selbstbeherrschten Männern*

«Die homerischen Helden weinten noch wie die Frauen – erst in der klassischen Zeit tritt mehr und mehr das Modell eines Mannes hervor, der sich im Unterschied zur Frau in seinem Schmerz beherrscht.»<sup>1</sup> Diesen geschlechtsspezifischen Unterschied beim Weinen hat Platon in seinem Dialog *Phaidon* zu Beginn einer der berühmtesten Sterbeszenen der Weltliteratur ausdrücklich in Szene gesetzt: Dort brechen die bei Sokrates verbliebenen Männer in Tränen aus, als er den tödlichen Schierlingsbecher geleert hatte. Aber Sokrates ermahnt sie, mit dem Weinen aufzuhören (117d), die Frauen habe er schließlich aus eben diesem Grund schon lange zuvor weggeschickt (vgl. 60a). Phaidons vielsagende Reaktion: «Als wir das hörten, schämten wir uns und hörten auf zu weinen» (117e).<sup>2</sup>

Dazu passt, dass Platon in der *Politeia* gleich zweimal Homer und andere Dichter für die Darstellung weinender Helden und Götter massiv kritisiert und sogar für Zensur («ausstreichen») dieser Passagen plädiert – zumindest bei der Erziehung der Wächter seines Idealstaates.<sup>3</sup> Diesen Männern ist die dichterische Präsentation von weinenden und trauernden Helden oder gar Göttern nicht zuzumuten (dasselbe gilt aber auch von lachenden Helden und Göttern!). Für Platon ist im Trauerfall gerade die Ruhe (*hesychía*) und das Ausharren (*kartereín*) Sache des Mannes (605de). Sein Sokrates plädiert daher dafür, «das Klagen der berühmten Helden zu beseitigen und es den Frauen zu überlassen – und nicht einmal den tüchtigsten unter ihnen – und den Männern, die nichts taugen» (387e). Die Äußerung zeigt, dass in diesem System die geschlechtsspezifische

HANS-ULRICH WEIDEMANN, geb. 1969, Prof. für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie der Universität Siegen; seit 2016 Teildomination für Gender Studies / Historische Masculinity Studies.

Differenzierung mit einer sozialen Hierarchisierung verbunden ist: Weinen ist für Frauen und Männer der niederen Klassen. Im Raum der männlichen Eliten setzt man sich davon gerade durch Selbstbeherrschung ab.<sup>4</sup>

Platon selbst lässt durchblicken, dass sich die Beurteilung männlicher Tränen und sichtbarer männlicher Trauer zwischen Homer und seiner eigenen Zeit deutlich verändert hat: Denn zwar applaudierte man Homers künstlerischer Darstellung klagender Helden, im Falle des eigenen Schmerzes «machen wir uns doch gerade das Gegenteil davon zur Ehre, wenn wir nämlich ruhig bleiben und standhaft ertragen können», denn eben dies sei mannhaft (*andros*), während die Klage und die Trauer von Helden – im Falle Homers eben noch mit Lob bedacht – weibisch (*gynaikós*) sei (605de).

Hans van Wees hat dies in seinem Aufsatz «A brief history of tears» (1998) aufgegriffen. Laut van Wees hängt die zunehmende «differentiation in the expression of mourning» mit dem «general widening of the gender gap» zusammen, der sich zwischen dem achten und dem fünften Jahrhundert vor Christus abgespielt habe.<sup>5</sup> So wird die Trauer (*pénthos*) schon beim Lyriker Archilochos im siebten Jahrhundert als weibisch (*gynaikeíon*) qualifiziert (Frg. 13), bildliche Darstellungen aus derselben Zeit stützen die These. Im Anschluss an Todd W. Reeser kann man sagen, dass Selbstbeherrschung und Emotionenkontrolle im siebten und sechsten Jahrhundert zum «key element» in einem dominanten «cluster of masculinity» der Eliten Griechenlands wurden<sup>6</sup>, wie es dann exemplarisch von Platon formuliert wurde und später vor allem in der Stoa dominierte.

## 2. Weinende Frauen und Männer im Neuen Testament

Einige Jahrhunderte später sind auch die neutestamentlichen Texte Teil einer Kultur, die der Darstellung exzessiver Gefühlsausbrüche oder gar Tränen bei Männern eher reserviert gegenübersteht. Zwar sind die neutestamentlichen Texte keine Literatur von der und für die Elite, allerdings sind deren Ideale zweifellos auch hier wirksam. Das heißt nicht, dass Männer nicht weinend dargestellt werden, im Neuen Testament weinen Männer wie Frauen aus verschiedensten Gründen. Frauen weinen um Tote, so die Mutter des toten Jünglings von Nain (Lk 7, 13). Auf seinem Kreuzweg begegnet Jesus einer Gruppe weinender Frauen (Lk 23, 27–28), und in der Apostelgeschichte trifft Petrus auf die weinenden Witwen im Haus der Tabitha (Apg 9, 39). Hinzu kommt aber die weinende Sünderin, die mit ihren Tränen der Reue und der Liebe Jesu Füße benetzt (Lk 7, 38.44). Letztere Szene zeigt auch, dass Tränen zu dem an allen Stellen benutzten Verb *klaíein* («weinen, klagen»), das das ganze Spektrum

von persönlicher bis hin zur ritualisierten Trauer umfasst, selbstverständlich dazugehören. Eine Trennung von persönlicher und ritualisierter Trauer ist sowieso unmöglich und gerade in antiken Texten auch nicht sachgemäß: «they almost never emerge as truly separable.»<sup>7</sup> Dies gilt auch für die weinende Maria Magdalena am leeren Grab Jesu im Johannesevangelium (Joh 20, 11–15).

Und was ist mit den Männern? Tatsächlich erwähnen neutestamentliche Texte weinende bzw. trauernde Gruppen, zu denen sicher auch Männer gehören, so beim Tod der Tochter des Jairus (Mk 5, 38f.; Lk 8, 52) oder am Grab des Lazarus (Joh 11, 33). Im Unterschied dazu ist das Weinen der Könige, Kaufleute und Schiffsbesatzungen um die Hure Babylon offensichtlich nicht positiv gemeint (Offb 18, 9–19). Einzelne Männer dagegen weinen aus Reue, aber auch vor Wut und Angst, aus Anstrengung und Frustration sowie bei Trennungen. So bricht Petrus in den synoptischen Evangelien zu Beginn der Passion nach seiner dritten Verleugnung in Weinen aus (*kláein*, Mk 14, 72 par Mt 26, 75; Lk 22, 62), zweifellos vergießt er Buß- und Reuetränen. Der Autor der Apostelgeschichte wiederum lässt Paulus zwar nicht direkt weinen, wohl aber von seinen Tränen sprechen, die er im aufreibenden Dienst für den Herrn und bei der Ermahnung seiner Gemeinden vergossen habe (Apg 20, 19.31). Auf die Trennung vom Apostel reagieren die Presbyter der Gemeinde von Ephesus mit Weinen (Apg 20, 37). Und der Seher der Offenbarung weint heftig, weil niemand für würdig befunden wird, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen (Apk 5, 4).

Rhetorische Funktion haben Tränen in der Briefliteratur, sie «fließen» vor allem in Krisen zwischen Absender und Adressaten. Paulus stilisiert sich im Philipperbrief als jemand, der über die Feinde des Kreuzes Christi weint (Phil 3, 18), offenbar aus Wut und Schmerz. Ausdrücklich von seinen Tränen, und zwar Tränen der Herzensangst und der Bedrängnis, schreibt er im zweiten Korintherbrief (2Kor 2, 4) und markiert so den Höhepunkt seines Zerwürfnisses mit der korinthischen Gemeinde.<sup>8</sup> Genau umgekehrt ist es im Falle des zweiten Timotheusbriefes: In 2Tim 1, 4 erwähnt der Absender die Tränen des Timotheus, die dieser offenbar beim Abschied vergossen hatte. Sie zeigen die enge Verbindung zwischen Paulus und Timotheus, soll letzterer doch das «wertvolle anvertraute Gut» bewahren und an die nächste Generation weitergeben (1, 12–14; 2, 1–2), nämlich die paulinische Lehrtradition in ihrer durch die Pastoralbriefe als Abschluss des Corpus Paulinum kodifizierten Form. Diese Lehrtradition wird durch die Tränen des Traditionsträgers gleichsam authentifiziert.

Das Johannesevangelium wiederum verschweigt die Reuetränen des Petrus nach der dritten Verleugnung, im Unterschied zu den Synoptikern hat hier der Hahn das letzte Wort (Joh 18, 27). Allerdings spricht Jesus im Zusammenhang der dritten Abschiedsrede davon, dass die Jünger insgesamt «weinen und

klagen werden, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer wird sich in Freude verwandeln» (Joh 16,20). Auf der Textoberfläche kündigt Jesus hier an, dass seine Jünger – und also auch Männer! – um ihn weinen und klagen werden, wenn er tags darauf am Kreuz stirbt, dass dies aber am Ostersonntag in Freude umschlagen wird. Allerdings weisen die Futurformen des Textes doch zugleich über diese einmalige Situation hinaus in die Gegenwart der Adressaten. Das zeigt auch der Ausblick auf die im Namen Jesu ergehenden Bittgebete in 16,23f. Christian Dietzfelbinger formuliert das so: «Was die Jünger an Ostern erstmals und grundlegend erlebt haben [...] wiederholt sich in der nachösterlichen Existenz der Gemeinde immer dann, wenn die verlassene und trauernde Gemeinde der Gegenwart Jesu inne wird. [...] Das Nacheinander von Karfreitag und Ostern in V. 16–19 ist also Typos und Symbol jenes sich wiederholenden Nacheinanders, von dem die Existenz der Gemeinde bestimmt wird.»<sup>9</sup> Man wird sich die Gemeinde sicher nicht weinend und klagend vorzustellen haben, wohl aber zeigen Weinen und Klagen die Distanz der Christusgläubenden zur «Welt» an, die für sie keine Freude bereithält. In der Erzählung selbst weint nur eine Frau ausdrücklich um Jesus: Maria Magdalena (Joh 20, 11–15).

### 3. *Klage über Jerusalem: Jesu prophetisches Weinen im Lukasevangelium*

Doch wie steht es um die männliche Hauptfigur des Neuen Testaments, um Jesus selbst? Dreimal ist die Rede davon, dass er weinte, allerdings könnten die Szenen unterschiedlicher nicht sein. Nach dem Lukasevangelium bricht Jesus beim Anblick der Stadt Jerusalem in Weinen aus, als er mit seinen Jüngern im Triumphzug über die Kuppe des Ölbergs kommt:

- 19,41 Und als er näher kam  
und die Stadt sah,  
begann er über sie zu weinen (ἔκλαθσεν ἐπ’ αὐτήν)
- 19,42 und sprach:  
«Wenn auch *du* erkannt hättest an diesem Tag, was zum Frieden führt!  
Nun aber wurde es verborgen vor deinen Augen.» [...]

Die Szene ist auffällig, weil Lukas eine ganze Reihe von Formulierungen aus seiner Vorlage, dem Markusevangelium, tilgt, die Jesus in starker, fast «unbeherrschter» Emotionalität zeigen: So fehlt in Lk 5, 14 die Bemerkung, dass Jesus den Aussätzigen «anschnaubt» (Mk 1,43). Dasselbe gilt für Mk 3, 5, wo Jesus vor seiner ersten Sabbatheilung die Synagogengemeinde «mit Zorn» anblickt,

«voll Schmerz über die Verhärtung ihres Herzens» (diff. Lk 6, 10). Lukas streicht auch den Ärger Jesu über seine Jünger in Mk 10, 14 (diff. Lk 18, 16) sowie die Bemerkung in Mk 10, 21, dass Jesus den reichen Mann anblickte und ihn «lieb gewann» (diff. Lk 18, 22). Besonders deutlich wird dies in der sog. Gethsemaniszene. Im Unterschied zu Markus wird Jesus bei Lukas nicht von Angst und Verzweiflung übermannt (Mk 14, 33b.34b fehlt), er fällt auch nicht zu Boden (vgl. Mk 14, 35), sondern beugt nur die Knie. Er gerät erst dann in *agonía*, nachdem ihn ein Engel für diesen Kampf gestärkt hatte – und Lukas wählt hier einen Ausdruck, der Todesangst, aber auch Kampf bedeutet. Jedenfalls fließen keine Tränen, sondern die Schweißtropfen eines Athleten fallen «wie Blut» zu Boden (Lk 22, 39–46). Shelly Matthews konstatiert bei Lukas ein «program of masculinizing Jesus»<sup>10</sup>, keine glückliche Formulierung. Besser spricht man von einer Neujustierung des markinischen «cluster of masculinity» (Todd Reeser) durch eine stärkere Betonung von Selbstbeherrschung und Affektenkontrolle auf Kosten z.B. von Zorn, aber auch Zuneigung.

Dazu passt, dass Lukas mit dieser Szene vermutlich die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11, 12–14) ersetzt, die ebenfalls auf dem Weg von Bethanien nach Jerusalem und vor der Tempelreinigung stattfindet. Aus dem (symbolisch den Tempel treffenden) zornigen Strafwunder des markinischen Jesus wird bei Lukas eine prophetische Klageszene, denn Jesus tritt hier offensichtlich als «weinender Prophet» auf. Wie Jeremia (vgl. Jer 7, 1–15 und 26, 1–6) sagt er die Vernichtung des Tempels vorher, und wie Jeremia (Jer 8, 18–23 und 9, 9–21, vgl. 13, 17; 14, 17), aber auch Elischa (2Kön 8, 11–12) und Jesaja (Jes 16, 9; 22, 4) weint auch Jesus. Auf seine Klage folgt als Drohwort die Vorhersage der Belagerung und Zerstörung der Stadt (19, 42–44b). Am Ende steht die Begründung: «weil du den Augenblick (*kairós*) deiner Heimsuchung (*episkopé*) nicht erkannt hast», mit der Lukas den Bogen zurück zum «Benedictus» des Zacharias am Beginn seines Evangeliums schlägt (Lk 1, 78f).

Es ist die erste von drei Vorhersagen der Zerstörung Jerusalems (vgl. noch 21, 5–6 und 23, 27–31). Die Adressatinnen und Adressaten des lukanischen Doppelwerks wissen, dass diese Vorhersagen eingetroffen sind. Jesu Tränen zeigen seine emotionale Bindung an die Stadt, auch wenn er selbst ihr quasi das Urteil spricht. Jede Form von Triumph oder Schadenfreude verbietet sich. Vor allem aber ist Jesu Weinen kein Zeichen der Schwäche, wissen die Leser doch, dass er auferweckt und zur Rechten Gottes erhöht wurde und also Herr und Sieger ist. Außerdem erinnern sie sich, dass Jesus zuvor «euch, die ihr jetzt weint» die Umkehr ihrer Trauer verheißen hatte: «denn ihr werdet lachen» (Lk 6, 21), wenn Gott seine Herrschaft durchgesetzt hat. Aber mehr noch: Jesus preist die jetzt Weinenden zusammen mit den jetzt Armen und Hungernden sogar *selig*, anstatt zu fordern, man solle Unglück «gelassen ertragen» (so Platon, *Pol.* 3,

387e). Jesus rügt nicht Weinende, sondern bedroht Reiche, die satt und fröhlich sind (Lk 6,24) – und er selbst weint wie einer der Propheten über Jerusalem. Auch wenn Shelly Matthews Behauptung, Lukas habe den markinischen Jesus «vermännlicht», eine zu schablonenhafte Sicht auf plurale antike Männlichkeiten verrät, wird man ihr darin zustimmen, dass Jesu Tränen «within a genre of acceptable masculine emotion» fließen.<sup>11</sup>

#### 4. Erprobung durch Todesangst: Jesu Tränen im Hebräerbrief

Eine ganz andere Welt betreten wir mit dem Hebräerbrief. Sein Autor spricht eindeutig von den Tränen Jesu, aber bar jeder Form heroischer oder prophetischer Sinngebung, auch wenn der Zusammenhang von Gebet, Tränen und Erhörung alttestamentliche Vorbilder hat.<sup>12</sup>

- Jesus Christus [...],
- 5,7 a der in den Tagen seines Fleisches  
 b Bitten und Flehen (δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας) demjenigen, der ihn retten konnte vor bzw. aus dem Tod,  
 c mit starkem Geschrei und Tränen dargebracht hat (μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας)  
 d und erhört wurde wegen seiner Gottesfurcht,
- 5,8 a lernte,  
 b obwohl er Sohn war,  
 c an dem, was er litt, den Gehorsam [...]

Auffällig ist, dass Jesus Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen *Gott dargebracht* hat. Indem der Autor den kultischen Terminus «darbringen» verwendet, setzt er seine Adressaten schon auf eine entsprechende Spur: Denn er präsentiert Jesus in seinem Traktat als den vollkommenen Hohepriester, «der sich selbst Gott dargebracht hat» (9,14, vgl. 9,28; 10,12). Dies ist das Zentrum seines Denkens: Durch Jesu Kreuzestod und Auferstehung bzw. seine Erhöhung «zur Rechten Gottes» vollzieht sich der Eintritt des ewigen Hohepriesters nach der Ordnung Melchisedeks in das Allerheiligste.

Aber warum spricht der Autor in 5,7–8 davon, dass Jesus in den Tagen seines Fleisches – also *vor* seiner Selbstdarbringung am Kreuz – Bitten und Gebet unter Geschrei und Tränen dargebracht hat? Jesu Tränen und Geschrei sind Ausweis einer Art «Zusatzqualifikation», die der göttliche und Mensch gewordene Hohepriester während seines irdischen Daseins erworben hat: die der «Sympathie» und der Barmherzigkeit. Denn um vor Gott ein *barmherziger*

und treuer Hohepriester zu werden, muss Jesus (Hebr 2,17 zufolge) in jeder Hinsicht seinen Geschwistern gleich werden, um die Sünden des Volkes zu sühnen.

Wie aber erwirbt der Hohepriester diese Qualifikation?<sup>13</sup> Als Antwort verweist der Autor auf eine einmalige Krisensituation im Leben Jesu. Der Schlüsseltext steht in 4,15, er gehört also nicht nur zum selben Zusammenhang wie die Tränen Jesu (Hebr 4,14–5,10), er liefert mit dem Stichwort *peirasmós* auch das entscheidende Vorzeichen für ihre Deutung, nämlich die Kategorie der Erprobung bzw. Prüfung (oder auch Versuchung): «Wir haben ja nicht einen Hohepriester, der nicht mitfühlen könnte (*sympáthesai*) mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem in der gleichen Weise auf die Probe gestellt wurde, aber ohne Sünde (blieb).»

Nun gibt der Hebräerbrief zwar keinen direkten Hinweis darauf, in welcher konkreten Situation in den «Tagen seines Fleisches» Jesus diese Erprobung bestehen musste. Allerdings dürfte der Autor jene Szene in der letzten Nacht seines Lebens vor Augen haben, die die synoptischen Evangelien in einem Grundstück namens Gethsemani (Mk 14,32; Mt 26,36) bzw. einem Ort auf dem Ölberg (Lk 22,39) lokalisieren. Zwar ist dort nicht von Tränen oder einem Weinen Jesu die Rede, allerdings werden die Leser zumindest des Markus- und des Matthäusevangeliums mit dem erschütternden Portrait eines «sehr bestürzten» und in Todesangst zu Boden gefallenen Jesus konfrontiert (Mk 14,33), der mit den Worten des Doppelsalms 42/43 seine Verzweiflung formuliert: «Meine Seele ist betrübt bis in den Tod» (vgl. Ps 42,6.12; 43,5). Dreimal bittet Jesus den Vater, der Kelch des Gotteszornes (Mk 14,36, vgl. Jes 51,17; Ps 11,6; Ez 23,33) möge an ihm vorübergehen, und dreimal betet er sich wieder in den Willen des Vaters hinein, unterstellt seinen Willen dem des schweigenden, sich von ihm abwendenden Vaters.

Worin genau bestand aber laut dem Hebräerbrief die Prüfung? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus 2,15: Denn für den Autor ist das menschliche Dasein – an dem der ewige Gottessohn und Hohepriester durch Fleisch und Blut ja Anteil nahm – grundlegend durch die *Todesfurcht* geprägt, die alle Menschen ihr Leben lang verklavt. Zwar hat Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung sozusagen «Tod und Teufel besiegt» und damit der menschlichen Todesangst den Boden entzogen. Aber seine Anteilnahme an der sterblichen Leiblichkeit des Menschen, seine «Sympathie» mit ihnen reicht ganz ins Innerste seines Personenzentrums. Denn der «aus Todesfurcht befreiende Jesus des Hb kennt [...] selber die Todesfurcht; sie gilt dem Hb also nicht als unterwerflich.»<sup>14</sup> Bevor er also durch seinen Tod den Satan besiegt und die Menschen erlöst, wird er durch die Todesfurcht selbst auf die Probe gestellt. Und trotz seiner Todesangst, die er mit seinen «Geschwistern» voll teilt, die ja ebenso Fleisch und

Blut sind wie er, wendet er sich im Gebet an Gott! An dieser Stelle formuliert der Autor wohl bewusst zweideutig, denn der Sohn wendet sich laut 5,7f mit Geschrei und Tränen an Gott, der ihn *vor* dem Tode retten, aber eben auch *aus* dem Tode retten kann. Der Sohn stellt seine Rettung also ganz Gott anheim! In seiner Todesangst verzweifelt er nicht oder «flucht Gott und stirbt» (vgl. Hiob 2,9), erst recht flieht er nicht vor dem Tod. So «lernte er den Gehorsam», anstatt gegen seinen Tod eigenmächtig aufzubegehren oder zu verzweifeln – und blieb so «ohne Sünde».

Jesu Geschrei und seine Tränen zeigen, dass er in der gleichen Weise auf die Probe gestellt wurde wie jeder Mensch, indem er die menschliche Todesangst ganz erlitten hat, und erst so zu einem Hohepriester wurde, der Erbarmen hat mit all unseren Schwachheiten. Als jemand, der selbst der Todesangst als der ultimativen Prüfung ausgesetzt war und der schreiend und weinend, aber im Gebet gestorben ist, ist er imstande, denen zu helfen, die ebenso Versuchungen und Prüfungen ausgesetzt sind (Hebr 2,18). Deswegen kann der Autor seine Adressaten auffordern, mit Freimut zum Thron der Gnade hinzuzutreten, um eben dort Barmherzigkeit zu empfangen und Gnade zu finden zur rechtzeitigen Hilfe (4,16).

##### 5. Die Tränen des Lebenspenders: Jesu Tränen im Johannesevangelium

Auch das Johannesevangelium zeigt uns Jesus in Tränen und zwar im Kontext des siebten und größten «Zeichens», der Erweckung des Lazarus (Joh 11,1–41). Anders als im Lukasevangelium und ähnlich wie im Hebräerbrief ist in Joh 11,35 – dem wohl kürzesten Vers des Neuen Testaments – durch die Wahl des Verbs *dakryein* der Aspekt des Tränenvergießens betont, der aber auch im lukianischen *klalein* mitschwingt. Und wie *klalein* in Lk 19,41 so steht auch *dakryein* in Joh 11,35 im Aorist: Jesus «bricht in Tränen aus», offenbar in dem Augenblick, als die trauernde Menge ihn mit den Worten «Komm und sieh» auf das Grab des Lazarus hinweist (11,34). Sehr schön übersetzt Luther den Aorist: «Und Jesus gingen die Augen über». Seine Tränen zeigen Jesu Liebe zu seinem Freund Lazarus (11,11), die der Evangelist zuvor zweimal betont hatte (11,3.5) und was auch die anderen Juden mit Recht bemerken (11,36).

11,33 Als Jesus nun sah, wie sie weinte (ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν)  
und wie die mit ihr gekommenen Juden weinten (κλαίοντας),  
fuhr er zornig im Geist auf (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι)  
und erregte sich (καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν),

11,34 und er sprach:

«Wo habt ihr ihn hingelegt?»

Sie sagten zu ihm:

«Herr, komm und sieh!»

11, 35 Jesus brach in Tränen aus (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς).

11, 36 Da sprachen die Juden:

«Siehe, wie lieb er ihn gehabt hat (ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν)!» [...]

Keineswegs ist Jesus der Einzige, der hier weint! Als er vier Tage nach dem Tod des Lazarus nach Bethanien kommt, befinden sich dessen Schwestern mitten im siebentägigen jüdischen Trauersitzen, der Schiwa<sup>15</sup>, und viele Juden waren gekommen, um mit ihnen zu trauern und sie zu trösten (11, 17–19). Und als Jesus mit Maria zusammentrifft – außerhalb des Trauerhauses, das er erst betreten wird, um mit Lazarus und den Schwestern ein Festmahl zu feiern (12, 1–2) –, weint sie und ebenso die mit ihr gekommenen Juden. Hier weinen also auch Männer! Und Jesus selbst bricht in Tränen aus. Aber er vergießt keineswegs nur Tränen! Als er die um ihren Bruder weinende Maria und die mit ihr gekommenen weinenden Juden sieht, «erzürnt er im Geist und wird erschüttert» (11, 33). Und als er kurz darauf zum Grab kommt, «erzürnt er erneut in sich selbst» (11, 38). Die öffentlich sichtbaren Tränen um seinen Freund werden flankiert von einer zweimal erzählten «inneren» starken Erregung, die aber eher als Zorn und Widerwillen formuliert ist. Diese zornige Erschütterung ergreift den johanneischen Jesus immer dann, wenn er mit dem Tod – gerade auch seinem eigenen! – konfrontiert ist.<sup>16</sup> Es ist der Zorn des Lebensspenders, wenn er auf seinen eigentlichen Gegner, den Todfeind der Menschen trifft.

Auf keinen Fall ist es textgemäß, die Tränen Jesu durch die Brille der späteren Zweinaturenlehre des Konzils von Chalzedon (451 n. Chr.) als Ausdruck seiner «Menschheit» oder gar seiner «Menschlichkeit» zu deuten, um ihr dann seine in der Auferweckung des Lazarus manifeste Gottheit an die Seite zu stellen. Dieses dichotomische Modell der Schriftlektüre dominiert die altkirchliche Auslegungsgeschichte: «It is in the exegesis of a weeping Christ that early commentators expatiate most clearly on the relationship between tears and divinity. They deny the shedding of tears to Jesus' divine aspect, instead consistently including his grief as proof of the mortality incarnate aspect of the son of God.»<sup>17</sup> Allerdings wird die in der literarischen Gestaltung der Lazaruserzählung greifbare christologische wie auch seelsorgerliche Intention des vierten Evangelisten durch diese Auslegungsgeschichte verstellt. Die Tränen Jesu haben nämlich in dieser für das Johannesevangelium ganz zentralen Erzählung eine andere Funktion. Um sie zu rekonstruieren, ist ein Blick auf die dramaturgische Gestaltung der Erzählung nötig.

Denn Jesu Begegnung mit Maria und den mit ihr trauernden Juden (11, 28–37) folgt unmittelbar auf seine Begegnung mit ihrer Schwester Martha (11, 20–27). Dass diese beiden Szenen eine Art literarisches Diptychon bilden und sich also gegenseitig interpretieren, zeigt schon die Tatsache, dass beide Schwestern *denselben Satz* an Jesus richten: «Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.» (11, 21=32). Beide Schwestern hätten Jesus also zuge-  
traut, ihren todkranken Bruder durch eine wunderbare Heilung vor dem Tod bewahren zu können, allerdings kam er dafür zu spät. Während Maria nach diesem Satz nur noch weint, hatte Martha zuvor Jesus immerhin noch die Fähigkeit zugeschrieben, Gott durch seine Fürbitte zur Auferweckung ihres Bruders zu bewegen – womit sie das Persongeheimnis des johanneischen Jesus klar verfehlt.<sup>18</sup> Auf ihre (fast resignierte) Rezitation der endzeitlichen Totenauf-  
erstehung antwortet Jesus mit der Selbstoffenbarung: «Ich bin die Aufer-  
stehung und das Leben. Wer an mich glaubt, mag er auch sterben, wird leben. Und jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird ganz gewiss in Ewigkeit nicht sterben» (11, 25–26)<sup>19</sup>. Mit diesem Ich-bin-Wort bindet Jesus Auferstehung und Leben an seine Person, beides findet man «hier schon und jetzt schon, indem man *ihn* findet, d.h. an ihn glaubt.»<sup>20</sup> Deswegen ist laut dem Johannesevangelium derjenige, der Jesu Stimme hört, schon aus dem Tod in das Leben hinüber-  
gegangen (Joh 5, 24), und jeder, der an ihn glaubt, geht nicht verloren, sondern hat ewiges Leben (3, 16) und kommt nicht ins Gericht (3, 18). Die wenig später erzählte leibhaftige Auferweckung des Lazarus aus dem Grab ist daher das Zeichen (*semeion*) für das, was seiner Schwester Martha bei ihrer Begegnung mit Jesus widerfahren ist: «Dem «Ich bin»-Wort V. 25b.c+26a zufolge hat Martha, indem sie zum Glauben an Jesus gekommen ist, das ewige Leben empfan-  
gen. Auferweckung aus dem Tode hat sich also nicht nur bei Lazarus, sondern ebenso auch bei Martha ereignet, und hier wie dort ist es das Wort des Sohnes Gottes, dem sich das neue Leben verdankt.»<sup>21</sup>

Die Tränen Jesu in der korrespondierenden Szene mit Maria machen aber auf fast schockierende Weise deutlich, dass dieser Vorgang der Vermittlung ewigen Lebens durch den Ruf in die Christusgemeinschaft *nicht* bedeutet, dass dem Glaubenden der leibliche Tod und dass seinen Angehörigen und Freunden Schmerz und Verlust erspart bleiben. Zu Martha hatte Jesus gesagt, dass derjenige, der an ihn glaubt, leben wird – *auch wenn er stirbt* (V. 25)!<sup>22</sup> Mit Recht bemerkt Michael Theobald, dass sich diese Bemerkung auf den Verstorbenen bezieht.<sup>23</sup> Und tatsächlich: «Lazarus ist gestorben!» (11, 14), und seine Angehörigen (hier durch die beiden Schwestern repräsentiert) und Freunde (hier durch Jesus und seine Jünger repräsentiert, vgl. 11, 11) werden von Trauer überwältigt. So bricht selbst der Lebensspender in Tränen aus, und ihn ergreifen angesichts der desaströsen Folgen des Todes Zorn und Erschütterung.

Auf der Ebene soteriologischer Wahrheiten ist durch das Ich-bin-Wort Jesu der leibliche Tod «relativiert», weil dem sterbenden Glaubenden das wahre Leben nicht genommen werden kann.<sup>24</sup> *Nicht* relativiert werden aber der Schmerz und die Trauer, die der Tod eines geliebten Menschen verursacht, nicht relativiert werden auch die Erschütterung und der zornige Protest gegen den Tod, mit dem sich weder der und die Glaubende noch der fleischgewordene Gottessohn selbst abfinden können.

#### 6. «Besser den Hades loben» (Platon, *Politeia* 3, 386b)

In den drei narrativen Partien, in denen Jesu Weinen im Neuen Testament literarisch in Szene gesetzt wird, eröffnen seine Tränen keineswegs einen direkten Zugang zu seiner emotionalen Verfasstheit oder zu seinem Gefühlshaushalt in brenzligen Situationen. Es geht weder darum, Jesus als wahren Menschen im Sinne des Konzils von Chalzedon, noch darum, ihn als sensiblen Mann zu zeichnen, der Gefühle zulassen kann. Jesu Tränen sind zunächst ein wichtiges Element der Erzählungen selbst und Teil ihrer narrativen Christologie.

Auch wenn es weder methodisch noch historisch statthaft ist, Platon und das Neue Testament direkt miteinander kurzzuschließen, kehren wir zum Abschluss nochmals zur Platons Plädoyer einer Zensur weinender Helden und Götter in der Dichtung zurück. Denn auch ohne literarische Abhängigkeiten zu postulieren, kann der Vergleich doch den Blick für textliche Details schärfen. Dann fällt auf, dass auch die Autoren des Neuen Testaments eine gewisse Reserve haben, ihren Hauptpersonen – und insbesondere *der* Hauptperson – ungezügelter Emotion oder exzessiver Trauer zuzuschreiben. Nicht einmal der johanneische Jesus trauert um Lazarus so wie Achilleus um Patroklos, indem er sich auf dem Boden wälzt.<sup>25</sup> Mit dem weinenden Jesus kommen keineswegs Homers weinende Helden und trauernde Götter wieder zurück in die Literaturgeschichte.

Platons Kritik reicht aber noch weiter, denn den Wächtern seines idealen Staates sollen nicht allein die weinenden Götter und Helden vorenthalten werden. Platon plädiert auch für eine Zensur von jenen Passagen der Werke Homers und anderer Dichter, die den Tod und die Unterwelt, den Hades, besonders schrecklich und hoffnungslos schildern. Denn wenn die Wächter mannhaft (*andreioi*) sein und in der Schlacht den eigenen Tod der Niederlage und der Versklavung vorziehen sollen, dann dürfen sie keine Todesfurcht empfinden, «oder glaubst du, dass einer *andreios* ist, wenn er diese Furcht in sich trägt? – Nein, beim Zeus!» (386b). Und eben dies sehen die Autoren sowohl des Hebräerbriefes als auch des Johannesevangeliums anders! Beide schreiben

zwar unter der Prämisse des Glaubens an den Auferstandenen, aber die bereits erfolgte Überwindung des Todes verschärft paradoxerweise den Protest gegen seine nach wie vor bestehende Vernichtungskraft. Seit Ostern ist der Skandal des Todes noch größer, schmerzt der Verlust noch mehr. Und obwohl das Ideal des selbstbeherrschten Mannes längst dominierte: Weil der Tod des Menschen von diesen Autoren ungeschönt in den Blick genommen wird und sie seine Schrecken für den Sterbenden selbst, aber auch für seine Angehörigen und Freunde nicht weichzeichnen, deswegen zeigen sie in der extremsten Situation die Tränen ihres Helden.

## Anmerkungen

- 1 Petra von GEMÜNDEN, *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie, exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, in: DIES., *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73), Göttingen 2009, 13–33, 28. Zum Thema insgesamt vgl. Thorsten FÖGEN, (Hg.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin – New York 2009. Außerdem Ulrich HUTTNER – Thomas NAUMANN – Hans-Ulrich WEIDEMANN – Andreas HOFFMANN, Art. *Trauer I. Traurigkeit. Trübsal*, in: RAC (im Druck).
- 2 PLATON, *Phaidon*. Griechisch-deutsch, übers. und hg. von Barbara ZEHNPENNIG (Philosophische Bibliothek 431), Hamburg 1991.
- 3 PLATON, *Politeia* 2, 376c–3, 398b, vor allem 387d–389a, sowie Pol. 10, 595a–608b, vor allem 605c–607a. Ich beziehe mich auf die griechisch-deutsche Ausgabe in der Sammlung Tusculum, übers. von Rüdiger RUFENER, hg. von Thomas Alexander SZLEZÁK, Düsseldorf 2000.
- 4 Dazu Hans VAN WEES, *A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece*, in: Lin FOXHALL – John SALMON (Eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998, 10–53, 11–16 und 42–46. Außerdem Jean-Noël ALLARD – Pascal MONTLAHUC, *The Gendered Construction of Emotions in Ancient Greece and Rome*, in: *Clio* 47 (2018) 23–43.
- 5 VAN WEES, *Brief History* (s. Anm. 4), 16–19. Ebd. 45: «[...] what happened in the seventh and sixth century BC is best explained on the assumption that something very much like the classical ideology has been formulated». Wees spricht von «the new balance of power» zwischen Männern und Frauen.
- 6 Unter der Überschrift «Unstable Time: Masculinity in History» hat Todd W. REESER, *Masculinities in Theory. An Introduction*, Malden, Mass. 2010, 216–226, eine weiterführende Begrifflichkeit entwickelt, die es ermöglicht, Pluralisierungs- wie Transformationsprozesse von antiken Männlichkeitsidealen und -diskursen differenziert zu beschreiben. Reeser beschreibt die «masculinities» nämlich als «morphologies of masculinity» (220) bzw. als «clusters of masculinity» (224). Dies ermöglicht es ihm, innerhalb der Männlichkeiten unterschiedliche «elements» bzw. «key elements» zu unterscheiden und diese dann differenziert sowohl synchron als auch diachron zu beschreiben.
- 7 Kimberley Christine PATTON – John Stratton HAWLEY, *Introduction*, in: DIES. (Eds.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, 1–23, 9, und weiter: «Weeping in response to unexpected, collective trauma facilitates the experience of individual pain and, as it alternates with the discourse of group lament, affords an outlet for depths of grief that might otherwise be overwhelming both to individuals and to the communities in which they gather.»
- 8 Eve-Marie BECKER, *Die Tränen des Paulus (2 Kor 2, 4; Phil 3, 18): Emotion oder Topos?*, in: Renate EGGER-WENZEL – Jeremy CORLEY (Hg.), *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011), Berlin – New York 2012, 361–378. Laut Becker bringt Paulus mit dem Tränen-Motiv seine Emotionalität zum Ausdruck, setzt es aber vor allem als rhetorisches Mittel im Zusammenhang seiner brieflichen Schreibstrategie ein.
- 9 Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes II* (ZBK 4.2), Zürich 2001, 174.
- 10 Shelly MATTHEWS, *The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament*, in: Ute E. EISEN u.a. (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 381–403, 384.

- 11 MATTHEWS, Weeping Jesus (s. Anm. 10) 400. Matthews bietet ebd. 389–393 interessante Beispiele paganer Kriegsherren, die über eine dem Untergang geweihte Stadt weinen. Allerdings dürfte der «weinende Prophet» doch näher liegen. In dieselbe Richtung geht Susanna ASIKAINEN, *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels* (Bl.S 159), Leiden 2018, 145–147, mit dem Fazit: «Thus, in this instance Jesus' lamenting may not make him less masculine, even though it remains problematic from the point of view of the Stoic ideal of self-control.» (147).
- 12 Exemplarisch Ps 6; Ps 38,12 LXX und Jes 38,1–9, aber auch 3Makk 5,7–9 LXX.
- 13 Zum Folgenden vgl. ausführlich Lena LÜTTICKE – Hans-Ulrich WEIDEMANN, «*He himself was tempted*» (Hebr 2:18). *The Temptation of Jesus in the New Testament*, in: Johannes GRÖSSL – Klaus VON STOSCH (Eds.), *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London – New York 2021, 50–74.
- 14 Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 67. Demgegenüber entfallen Sünde und Gesetz als die Mächte, von denen Christus befreit.
- 15 Zur siebentägigen Schiwa vgl. Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT), Regensburg 2009, 731f. Das Trauersitzen wird in Joh 11,20 erwähnt: «Maria aber *σαβ* im Haus (Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο).»
- 16 Hinzu kommt Joh 12,27: Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρκται (vgl. Ps 6,4 LXX: ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα) sowie – bei der Vorhersage des Judasverrats – Joh 13,21: ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Das Wort *ταράσσειν* benutzt der Evangelist immer dann, wenn Jesus mit dem Tod konfrontiert ist.
- 17 Anthony CORBEILL, *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodiges from Republican to Early-Christian Rome*, in: FÖGEN, *Tears* (s. Anm. 1), 297–310, 306, mit Belegen aus Augustinus, Origenes, Hilarius und Nicetas – unter der sprechenden Überschrift «Real God's Don't Cry» (305–307). Vgl. außerdem THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 15), 739f., sowie PATTON – HAWLEY, *Introduction* (s. Anm. 7), 18–21 («The Weeping of God»).
- 18 Dazu Hans-Christian KAMMLER, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johan-neischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000, 199: «Beide Bestimmungen verfehlen jedoch das göttliche Persongeheimnis Jesu, weil sie eine qualitative Differenz zwischen ihm und Gott voraussetzen [...] und den ewigen Gottessohn in deutlicher Anknüpfung an die Elia/Elischa-Tradition auf der Ebene des Prophetischen und damit letztlich noch des Menschlichen verorten.»
- 19 Übersetzung nach KAMMLER, *Christologie* (s. Anm. 18), 201.
- 20 Otfried HOFIUS, *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, in: ZThK 102 (2005) 17–34, 27.
- 21 HOFIUS, *Auferweckung* (s. Anm. 20), 32.
- 22 Zur grammatischen Analyse vgl. KAMMLER, *Christologie* (s. Anm. 18), 201, Anm. 137: Die Wendung *καὶ ἄν* (= *καὶ ἂν*) *ἀποθάνη* gehört nicht zu *ζήσεται*, sondern zu *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. Weil dieses Subjekt des Nebensatzes betont ist, steht es (wie in 10,9) vor *ἂν* (analog die Voranstellung vor anderen Konjunktionen in 7,27; 16,21; 11,20 und 13,29), vgl. BDR § 475 1.a mit Anm. 1. Kammler übersetzt: «Der an mich Glaubende, mag er auch sterben, wird leben.» Ebenso THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 15), 736.
- 23 THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 15), 736.
- 24 THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 15), 735.
- 25 Von PLATON in *Pol.* 3, 388a scharf missbilligt. Platon bezieht sich dabei auf HOMER, *Ilias* 24,9–12 (vgl. 18,23–38).

## Abstract

«*The Lamentations We Attribute to Women*» (Plato, *Politeia* 3, 387e): *Jesus' Tears in the New Testament*.

The article focuses on the three narrative passages in the New Testament where Jesus is described as weeping and shedding tears: Luke 19:41–44; Hebrews 5:7–8, and John 11:33–36. These scenes are contextualized within a gender specific «history of tears» (Hans van Wees). Since they never provide a direct access to his «real» emotions and all stand in some tension with a masculinity of self control, the reasons for depicting a crying hero, it is argued, have to be deduced from the texts' christological message.

*Keywords:* Jesus – New Testament – tears – weeping – masculinity

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

ALFRED BODENHEIMER

Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, Leimenstrasse 48, CH-4051 Basel  
 (alfred.bodenheimer@unibas.ch). GND: 11475988X.

MICHAEL BRAUN

Konrad-Adenauer-Stiftung, Klingelhöferstr. 23, D-10785 Berlin (michael.braun@kas.de).  
 GND: 131942026.

ACHIM BUCKENMAIER

Cattedra per la Teologia del Popolo di Dio, Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in  
 Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano (a.buckenmaier@pul.it). GND: 124138861.

PROF. DR. MARGIT ECKHOLT

Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, Schlossstrasse 4, D-49074 Osnabrück  
 (meckholt@uni-osnabrueck.de). GND: 121029670.

INGRID FISCHER

Theologische Kurse, Stephansplatz 3, A-1010 Wien (ingrid.fischer@theologischekurse.at).  
 GND: 103865968X.

TIBOR GÖRFÖL

Siraly u. 45, H-7634 Pécs, Ungarn (gorfol.tibor@gmail.com). GND: 1076803326.

JOHANNES HARTL

Gebetshaus e.V., Pilsenerstr. 6, D-86199 Augsburg (officejohanneshartl@gebetshaus.org).  
 GND: 13176120X.

GERD NEUHAUS

Burgstr. 53c, D-45289 Essen (prof.dr.gerd.neuhaus@t-online.de). GND: 124747647.

HANS-RÜDIGER SCHWAB

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, Piusallee 89, D-48147 Münster  
 (hr.schwab@katho-nrw.de). GND: 110439813.

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Universität Siegen, Philosophische Fakultät, Seminar für Katholische Theologie, Adolf-Reichwein-  
 Str. 2, D-57068 Siegen (weidemann@kaththeo.uni-siegen.de). GND: 102460666X.