

Wegbereiter.

Johannes der Täufer – seine Portraits in den Evangelien

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2022/23

Vorlesungsplan

1. Das Interesse am Täufer Johannes : Zeitkritik – Apokalyptik – Erlösungshoffnung

19. 10. 1.1 Die historischen Aspekte:
Gegenbilder aus Ephesus (Apg 19,1-7) und bei Josephus
- 1.2 Die hermeneutischen Aspekte:
Apokalyptik als Aufklärung
- 1.3 Die literarischen Aspekte:
Neutestamentliche Täufer-Bilder als Christus-Reflexe

2. Das Markusevangelium: Stimme Gottes in der Wüste
--

26. 10. 2.1 Auf dem Weg.
Die Komposition der markinischen Evangelieneröffnung (Mk 1,1-15)
- 2.2 Jesajas Botschaft.
Das Schriftzitat zur Eröffnung (Mk 1,2f.).
- 2.3 Umkehr am Jordan
Die Taufe des Johannes zur Vergebung der Sünden (Mk 1,4-8 parr.; vgl. 11,27-33 parr.)
2. 11. 2.4 Gottes Wort zu Gottes Sohn
Die Taufe Jesu (Mk 1,9ff. parr.)
- 2.5 Märtyrer der Gerechtigkeit
Die Enthauptung des Täufers (Mk 6,17-29 parr.)

3. Das Matthäusevangelium: Prediger in Israel
--

9. 11. 3.1 Neuer Auftakt.
Die matthäische Komposition der Täuferperikopen
- 3.2 Hartes Gericht.
Die Bußpredigt des Täufers (Mt 3,1-12)
16. 11. 3.3 Wahre Hoffnung.
Die Messiasfrage des Täufers (Mt 11,2-6)

23. 11. 3.4 Starkes Bündnis.
Das Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes (Mt 11,7-19)

4. Das Lukasevangelium: Prophet des Höchsten

- 30.11. 4.1 Tiefe Wurzeln.
Die lukanische Täufer-Geschichte
- 4.2 Das ersehnte Kind.
Elisabeth und Zacharias am Abgrund der Verheißung (Lk 1,5-26)
7. 12. 4.3 Pränatale Prophetie.
Johannes im Mutterleib beim Kommen Marias (Lk 1,39-45)
- 4.4 Glückliche Wende.
Elisabeth und Zacharias als Eltern des Johannes (Lk 1,57-56.80)
14. 12 4.5 Aufschein des Lichtes.
Das *Benedictus* (Lk 1,67-79)
21. 12. 4.6 Wegweiser in der Wüste
Eschatologie und Ethik in der lukanischen Täuferpredigt (Lk 3,1-20).

5. Das Johannesevangelium: Der Zeuge Jesu
--

11. 1. 5.1 Im Echoraum des Logos.
Johannes der Täufer im Vierten Evangelium
- 5.2 Zeugnis für das Licht der Welt.
Der Täufer im Evangelienprolog (Joh 1,6ff.15)
18. 1. 5.3 Zeugnis für Jesus vor Israel.
Das Lamm Gottes im Blickwinkel des Johannes (Joh 1,19-36)
- 25 1. 5.4 Der Freund des Bräutigams.
Die Bedeutung Jesu in den Augen des Täufers (Joh 3,22-36)

6. Auswertung: Johannes der Täufer heute

1. 2. 6.1 Wassertaufe und Geisttaufe
- 6.2 Prophetie und Christologie

Thomas Söding

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Johannes der Täufer ist in allen Evangelium, er ist auch in der jüdischen Historiographie eine Schlüsselgestalt der Geschichte Israels. Die christliche Überlieferung hat ihn sehr eng auf Jesus von Nazareth bezogen, mit dem er dem Lukasevangelium zufolge verwandt gewesen ist. Dies ist vermutlich die Mitgift von Johannesjüngern, die in die Nachfolge Jesu eingetreten sind. Das historische Bild ist differenzierter. Es lässt aber Raum für die christologische Perspektive. Im Täufer Johannes verdichten sich eschatologische Erwartungen und messianischen Hoffnungen, die in Israel zwar nicht sehr weit verbreitet, aber sehr hoch entwickelt worden sind. Gottes Gericht wird angesagt – aber nicht als ultimative Vernichtung, sondern als letzte Chance.

Die Vorlesung gibt einen Überblick über die verschiedenen Täuferportraits in allen vier Evangelien sowie bei Flavius Josephus, den Mandäern und im Koran. Der Schwerpunkt liegt auf den Synoptikern und Johannes. Historisch-kritische und theologisch-hermeneutische Aspekte werden vermittelt.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

Die historische Frage ist beim Blick auf Johannes des Täufer deshalb brisant, weil es nicht nur christliche, sondern auch jüdische Quellen gibt, die jeweils voraussetzungsreich, aber nicht legendarisch sind. Die kanonische Perspektive erschließt den theologischen Zusammenhang, in dem Johannes einerseits gewirkt hat, andererseits portraitiert wird. Die Untersuchung der diversen Täufer-Bilder in den Evangelien lässt Erinnerungen wachwerden, die auf Ereignisse zurückgehen und in Erzählungen kreativ gestaltet werden.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- den freien Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Wegbereiter202223 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit im Hören und gerne auch mit Diskutieren, die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Nach Möglichkeit werden die Vorlesungen vor Ort gehalten. Sie werden 1. live übertragen und 2. aufgezeichnet, so dass sie über Moodle in RUBCloud (Sciebo) zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden können.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, mit Johannes dem Täufer eine Schlüsselfigur der Jesustradition historisch und theologisch einzuordnen. Sie vermittelt die Fähigkeit, Johannes im Spektrum des Frühjudentums einzuordnen. Sie zielt die Fertigkeit an, zwischen den kanonischen Erinnerung, den historischen Referenzen und den theologischen Impulsen zu unterscheiden und zu vermitteln.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol geht die Vorlesung entweder in M 1 (Geschichte) oder in M 17 in die MAP ein.

Im MA kann die Vorlesung in die MAP von M VII eingebracht werden.

Im BA wird sie entweder in M II angerechnet und führt dann zu einem Fachgespräch, dessen erfolgreicher Abschluss eine Prüfungsvoraussetzung ist, oder in M VII, wo es zusammen mit einem Hauptseminar belegt werden muss und die Erstellung eines Essays voraussetzt.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Thomas Söding

Literaturhinweise (zusammengestellt von Aleksandra Brand)

Spezialliteratur zu Johannes dem Täufer

- Apel, M., Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums, Stuttgart 2013
- Backhaus, K., Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (PaThSt 19), Paderborn u. a. 1991
- Becker, E.-M., „Kamelhaare... und wilder Honig“. Der historische Wert und die theologische Bedeutung der biographischen Täufer-Notiz (Mk 1,6), in: R. Gebauer / M. Meiser, Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS O. Merk (MThSt 76), Marburg 2003, 13-28
- Becker, J., Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63), Neukirchen-Vluyn 1972
- Böhlemann, P., Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas (SNTS.MS 99), Cambridge u.a. 1997
- Bornkamm, G., Jesus von Nazareth, Stuttgart 1994
- de la Potterie, I., La notion de témoignage dans saint Jean, in: Sacra Pagina 2(1959) 193-208
- Ernst, J., Johannes der Täufer - der Lehrer Jesu?, Freiburg u.a. 1994,
- , Johannes der Täufer (BZNW 53), Berlin / New York, 1989
- Frankemölle, H., Johannes der Täufer und Jesus im Matthäusevangelium. Jesus als Nachfolger des Täufers, New Testament Studies (NTS) 42/2 (1996), 196-218
- Gibson, S., The cave of John the Baptist. The first archaeological evidence of the truth of the Gospel story, London 2004
- Gritsch, B., Johannes der Täufer, in: H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts 2: Personen und Figuren, Mainz 1999, 397-412
- Hoffmann, P., Vom Freudenboten zum Feuertäufer. Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret in Q 7, in: U. Busse (Hg.), Erinnerung an Jesus. FS R. Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 87-106
- Ibba, G., John the Baptist and the purity laws of Leviticus 11-16, Henech 28/2 (2006), 79-89
- Kelhoffer, J. A., The Diet of John the Baptist. "Locust and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation (WUNT 176), Tübingen 2005
- Klein, H., Die Legitimation der Täufer- und der Jesusbewegung nach den Kindheitsgeschichten des Lukas, in: Keřkovský, J., Epi to auto. FS P. Pokorný, Prag 1998, 208-217
- Kraeling, C. H., John the Baptist, New York 1951
- Leeming, H. / Leeming, K. (Hg.), Josephus' Jewish War and its Slavonic Version. A Synoptic Comparison of the English Translation by H. St. J. Thackeray with the Critical Edition by N. A. Meščerskij (AGJU 46), Leiden / Boston 2003
- van Lint, T. M., The Gift of Poetry. Khidr and John the Baptist as Patron Saints of Muslim and Armenian Āšiqs-Ašūfs, in: J. J. van Ginkel / H. L. Murre-van den Berg / T. M. van Lint (Hg.), Redefining Christian identity. Cultural interaction in the Middle East since the rise of Islam, Leuven u.a. 2005, 335-378
- Meier, J. P., John the Baptist in Josephus. Philology and exegesis, Journal of Biblical Literature (JBL) 111 (1992), 225-237
- , John the Baptist in Matthew's Gospel, JBL 99 (1980) 383-405

- Meiser, M., Johannes der Täufer als Asket, in: H.-U. Weidemann (Hg.), *Asceticism and exegesis in Early Christianity. The reception of New Testament texts in ancient ascetic discourses*, Göttingen 2013, 78-91
- Müller, U. B., Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Ein Vergleich, in: ders., *Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2003, 42-58
- , Johannes der Täufer. Jüdischer Prediger und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002
- Murphy-O'Connor, J., Sites associated with John the Baptist, *Revue Biblique (RB)* 112/2 (2005), 253-266
- Navon, M., Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen, *Freiburger Rundbrief* 19/1 (2012), 13-23; 20/1, 2013, 2-10
- Öhler, M., Wer war Johannes der Täufer? Von Johannes 1,19-28 bis Herakleon, *Wiener Jahrbuch für Theologie* 7 (2008), 327-352
- Ottillinger, A., *Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium*, St. Ottilien 1991
- Porter, S. E., Was John the Baptist a member of the Qumran community? Once more, in: ders./ A. Pitts, *Early Christianity in its Hellenistic context 2: Christian origins and Hellenistic Judaism. Social and literary contexts for the New Testament*, Leiden 2013, 283-313
- Riesner, R., The question of the baptist's disciples on fasting (Matt 9:14-17; Mark 2:18-22; Luke 5:33-39), in: T. Holmén, *Handbook for the study of the historical Jesus 4: Individual studies*, Leiden 2011, 3305-3347
- Rindoš, J., He of whom it is written. John the Baptist and Elijah in Luke, *ÖBS* 38, Frankfurt u.a. 2010
- Rothschild, C. K., „Echo of a whisper“. The uncertain authenticity of Josephus' witness to John the Baptist, in: D. Hellholm (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum I*, Berlin u.a. 2011, 255-290
- Ryu, H.-S., *Jesus und Johannes der Täufer im Matthäusevangelium. Eine sozio-rhetorische Untersuchung zur Darstellung Jesu und Johannes des Täufers im Matthäusevangelium*, EHS 23, Frankfurt 2006
- Schlatter, A. / Michaelis, W., *Johannes der Täufer*, Basel 1956
- Sdrakas, E., *Johannes der Täufer in der Kunst des christlichen Ostens*, München 1943
- Stare, M., „So nämlich liebte Gott die Welt...“ (Joh 3,16). Jesus und sein Freund Johannes der Täufer in Joh 3, in: K. Huber / B. Repschinski (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. FS M. Hasitschka (NA 52), Münster 2008, 61-80
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23)*, Neukirchen-Vluyn 1967
- Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg u.a. 2007
- Stowasser, M., *Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde (ÖBS 12)*, Klosterneuburg 1992
- Taylor, J. E., *The immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism*, Grand Rapids / Mich. u.a. 1997

Thomas Söding

- Theißen, G. / Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 3 2001, 184-198 (= Jesus und sein Lehrer: Johannes der Täufer)
- Theißen, G., Gerichtsverzögerung und Heilsverkündigung bei Johannes dem Täufer und Jesus, in: ders./A. Merz (Hg.), Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, Göttingen 2003, 229-253
- Tilly, M., Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers (BWANT 137), Stuttgart u.a. 1994
- Tromp, J., John the Baptist according to Flavius Josephus, and his incorporation in the Christian tradition, in: A. Houtman (Hg.), Empsychoi Logoi - religious innovations in antiquity. FS P. W. van der Horst, Leiden 2008, 135-149
- Verheyden, J., Creating difference through parallelism. Luke's handling of the traditions on John the Baptist and Jesus in the infancy narrative, in: C. Clivaz (Hg.), Infancy gospels. Stories and identities (WUNT 281), Tübingen 2011, 137-160
- von Dobbeler, St., Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannes-Jüngern im Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums (BBB 70), Frankfurt 1988
- von Metzsch, F.-A., Johannes der Täufer. Seine Botschaft und deren Darstellung in der Kunst, Holzgerlingen 2001
- Vörös, G., M., Where Salome danced and John the Baptist was beheaded, Biblical archeology review (BAR) 38/5 (2012), 30-41.68
- Walter, N., Wer machte Johannes den Täufer zum „Vorläufer Jesu“?, in: S. Maser und E. Schlarb (Hg.), Text und Geschichte. Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. FS D. Lührmann (MThSt 50), Marburg 1999
- Webb, R. L., John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study, Journal for the study of the New Testament/Supplement Series (JSNT.SS) 62 (1991)
- Wink, W., John the Baptist in the gospel tradition, Society for New Testament Studies/ Monograph Series (SNTS.MS) 7 (1968)
- Wolter, M., „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer, in: ders. (Hg.), Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, Tübingen 2009, 31-63
- Yamasaki, G., John the Baptist in life and death. Audience-oriented criticism of Matthew's narrative, JSNT.SS 167 (1998)
- Geschichte des Urchristentums
- Conzelmann, H., Die Geschichte des Urchristentums (GNT 5), Göttingen 1969
- Dunn, J.D.G., Beginning from Jerusalem, in: ders.: Christianity in the making, vol. 2, Grand Rapids/ Mich. 2009
- Hylidal, N., The History of Early Christianity, Frankfurt a. M. 1997
- Koch, D.-A., Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014.
- Lohse, E., Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008
- Lüdemann, G., Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung (ARGU 12), Frankfurt a. M. 2002; englisch: Primitive Christianity. A Survey on Recent Studies and Some New Proposals, London/ New York 2003
- Schneemelcher, W., Das Urchristentum, Stuttgart 1981

- Schnelle, U., Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n.Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion, Göttingen 2015.
- Vouga, F., Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen 1994
- Winter, B.W. (Hg.), The Book of Acts in its first Century Setting, Grand Rapids/ Mich. 1993–1996 Bd. 1–6
- Zeller, D., „Die Entstehung des Christentums“, in: ders. (Hg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende, RM 28, Stuttgart 2002, 15–123. 124–222
- Studien und Texte zur Umwelt des Neuen Testaments
- Barrett, Ch. K. / Thornton, C.–J.*, Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 21991.
- Erlemann, K. u.a. (Hg.)*, Neues Testament und Antike Kultur. Bd. 1-5, hg. von. ders. u.a., Neukirchen-Vluyn 2004–2008
- Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz, Wiesbaden 2004
- Klauck, H.–J.*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995; 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1996
- Koch, D.–A.*, Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Mit 437 Abbildungen, Göttingen 2009
- Leipoldt, J. / Grundmann, W.* (Hg.), Umwelt des Urchristentums. Bd. 1: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, Berlin 51966; Bd. 2: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 41975; Bd. 3: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 61987

1. Das Interesse am Täufer Johannes :

Zeitkritik – Apokalyptik – Erlösungshoffnung

a. Johannes der Täufer ist eine archaische Gestalt von hoher Aktualität:

- eine Randfigur, die ins Zentrum rückt (Lk 16,16),
- ein Vorläufer, der sich nicht vereinnahmen lässt (Joh 1,19-24; 3,28-36),
- ein jüdischer Prophet mit großer Bedeutung für das Christentum (Mt 21,32).

Die Exegese dient einer historischen Einordnung und theologischen Würdigung.

b. Das Neue Testament liefert die wichtigsten Quellen. Aber auch Flavius Josephus zeichnet – mit seinen eigenen Farben – ein leuchtendes Täuferportrait. Der Vergleich zeigt die Bedeutung der Schlüsselgestalt an der Grenze.

c. Die christliche Kunst liefert eine große Galerie von Täuferbildern, die immer Spiegel der eigenen Zeit im Licht des Neuen Testaments ist.

1.1 Die historischen Aspekte:

Gegenbilder aus Ephesus (Apg 19,1-7) und bei Josephus

a. Im traditionellen christlichen Weltbild ist Johannes der Täufer der Vorläufer Jesu – und sonst nichts wesentlich Anderes. Tatsächlich ist die christologische Perspektive der neutestamentlichen Rezeption nicht zu übersehen. Sie ist aber nicht einseitig. Dies zeigt bereits das Neue Testament. Auch die jüdische Tradition geht andere Wege: nicht „objektiv“, sondern ihrerseits hoch engagiert.

b. Nach Apg 19,1-7 hat es in Ephesus „Jünger“ gegeben, die vom Täufer Johannes getauft worden sind und seine Ankündigung des kommenden Messias-Menschensohnes kennen, aber noch nicht vom Glauben an *Jesus* als den kommenden „Stärkeren“ gehört haben. Paulus übernimmt ihre Einführung in die Christologie und tauft sie „auf den Namen Jesu, des Kyrios“. Gegen den Strich der lukanischen Geschichte gebürstet: Es gibt keine Direttissima von Johannes dem Täufer zu Jesus, sondern eine Entscheidung zur Nachfolge, die keineswegs alternativlos ist. Die Mehrheit derer, die sich von Johannes dem Täufer haben taufen lassen, sind nicht zu Jesu gläubigen geworden. Apg 19 zeigt, dass sie nicht nur in Palästina, sondern überall dort gelebt haben, wo auch Juden in der Diaspora lebten, vorzugsweise im Raum der Ägäis. Die eschatologische Erwartung ist präsent, aber nicht die Identifizierung des Menschensohnes mit Jesus als Christus. Lukas fokussiert die Paulusmission; aber es gibt keine Evidenz, dass dies sozusagen die letzten Versprengten gewesen seien. Allerdings fehlen weitere Zeugnisse von Jüngerkreisen des Täufers, die nicht zu Jesusjüngern geworden wären.

c. Josephus erzählt in seinen „Jüdischen Altertümern“ von Johannes dem Täufer im Zuge seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte des Jüdischen Krieges (Ant XVIII 116-199). Der Passus ist nicht allzu weit von den Ausführungen über Jesus und Jakobus entfernt. Josephus zeichnet das Bild eines Propheten als Moralist, der von Herodes Antipas wegen seines großen Erfolges prophylaktisch aus dem Weg geräumt worden ist.

- Josephus kennt auch die Taufe, verbindet sie aber nicht mit der Sündenvergebung, die vielmehr durch die Bußbereitschaft schon vorher erfolgt sei.
- Josephus hat keine eschatologische Perspektive.
- Josephus überliefert nicht die Kritik an der Ehe des Herodes Antipas.

Josephus ist nicht „objektiv“ gegenüber den glaubensinteressierten und deshalb subjektiven Evangelientexten, verfolgt aber eigene Interessen und hat ein eigenes Bild.

d. Der perspektivischen Verschiebungen lassen sich nicht so deuten, dass Johannes eigentlich kein messianisch orientierter Prophet gewesen sei und erst im Neuen Testament dazu gemacht worden wäre. Sie zeigen vielmehr, dass die Gestalt unterschiedliche Deutungen auf sich gezogen hat. Die historische Frage bleibt gestellt; die neutestamentlichen Quellen bleiben relevant.

1.2 Die hermeneutischen Aspekte:

Apokalyptik als Aufklärung

a. Johannes gilt häufig als Gerichtsprediger, der ein düsteres Gottesbild zeichne und darin einerseits das alttestamentliche Gottesbild spiegele, andererseits aber gegenüber Jesus abfalle, der nicht Gottes Zorn, sondern Gottes Liebe verkünde.

b. Diese Einschätzung ist mehrfach falsch:

- Jesus war auch Gerichtsprediger – in scharfen Tönen wie Johannes (vgl. Lk 13,1-9).
- Das Alte Testament stellt Gottes Zorn in den Horizont seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Heil schafft (Ex 34,5ff.).
- Johannes der Täufer verkündet ein Jenseits des Gerichts, das mit dem „Stärkeren“ kommt und zum Heil gelangt (Mk 1,8 u.ö.)

Die Dialektik der Soteriologie, die für das gesamte Neue Testament typisch ist, zeigt sich auch hier: Heil durch Gericht – und Gericht um des Heiles willen.

c. Die apokalyptische Straße, die Johannes vor allem nach der durch Lukas und Matthäus bezeugten Q-Tradition spricht, befeuert nicht Panik, die vor lauter Weltuntergangsgnsten zum sozialen, politischen, kulturellen oder religiösen Suizid führt, sondern markiert die Eckpunkte einer leidsensiblen Theologie, die mit einer sensiblen und resilienten Ethik einhergeht,

- Die archaischen Bilder des Feuers und der Flut decken elementare Schwierigkeiten auf, die menschliches Leben und ganze Zivilisationen bedrängen.
- Die theozentrische Perspektive garantiert, dass die Gottesfrage vom Leid der Welt nicht unberührt bleibt und dass die Depression von Katastrophen nicht der Weisheit letzter Schluss ist.

Durch die eschatologische Theozentrik werden natürliche, kulturelle, soziale, religiöse Probleme als zeitliche Phänomene identifiziert und damit bearbeitbar. Die Lösungsperspektiven haben keinen Ewigkeitswert; der bleibt Gott vorbehalten. Dadurch können realistische Lösungsansätze gefördert werden, ohne falsche heilsversprechen.

d. Die apokalyptische Perspektive reicht über den Tag hinaus in Gottes Herrlichkeit hinein. Diese Zukunft begründet Hoffnung. Sie reduziert nicht die Trauer und Nothilfe, sondern inspiriert sie.

e. Für die Apokalyptik des Täufers Johannes gilt nichts grundlegend Anderes als für die Daniels oder Jesu und der Apostel – nur dann sie auf einen Retter verweist, der ein anderer, Stärkerer ist.

1.3 Die literarischen Aspekte:

Neutestamentliche Täufer-Bilder als Christus-Reflexe

a. Johannes ist in allen Evangelien eine zentrale Figur im Vorfeld Jesu. Außerhalb der Evangelien ist er allerdings nur in der Apostelgeschichte, nicht auch in den Paulusbriefen bekannt.

b. Das literarische Zeugnis im Neuen Testament lässt sich einerseits nach Gattungen, andererseits nach Quellen ordnen.

c. Die literarische Überlieferung ist sehr breit.

- Markus zeigt Johannes als Vorläufer Jesu; er verkündet die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden (Mk 1,2-8), tauft Jesus (Mk 1,9) und wird von Jesus indirekt als Gottesbote zur Geltung gebracht (Mk 11,27-33). Herodes Antipas ist sein Mörder (Mk 6,17-29).
- Matthäus bietet die markinischen Überlieferungen. Er ergänzt das Bild jedoch um zwei wichtige Überlieferungen:
 - Die Gerichtspredigt des Täufers wird apokalyptisch angeschräfft (Mt 3,1-12).
 - Johannes fragt im Gefängnis nach dem Messias und erhält eine Antwort in den Farben der Prophetie (Mt 11,2-6).
 - Jesus greift den Ball auf und fragt das Publikum nach seiner Geschichte mit Johannes dem Täufer (Mt 11,7-19).

Beide Traditionen stammen aus der Logienquelle.

- Lukas
 - Der dritte Evangelist hat die farbigste Galerie von Johannes-Bildern.
 - Er schreibt die markinische Vorlage um.
 - Er integriert beide Q-Traditionen, die auch Matthäus bearbeitet hat (Lk 3,1-20; 7,18-36).
 - Er baut in sein Kindheitsevangelium aus seinem Sondergut weitere Johannes-Traditionen auf, vor allem verbunden mit seiner Mutter Elisabeth und seinem Vater Zacharias (Lk 1,5-25. 36-45. 57-80).
 - Er erwähnt Jünger des Täufers auch in der Apostelgeschichte (Apg 19,1-7).

Die diversen Traditionen fügen sich gut zusammen, weil die Nähe zu Jesus betont wird: genealogisch und theologisch, geographisch und biographisch.

- Johannes verfolgt eine eigene Traditionsspur.
 - Die ersten Jesusjünger sind Johannesjünger, die Johannes selbst auf den Weg zu Jesus geführt hat (Joh 1,19-36).
 - Johannes und Jesus arbeiten teils parallel (Joh 4,1ff.).
 - Johannes bezeugt seine enge Freundschaft mit Jesus und ist im gesamten Evangelium ein wichtiger Zeuge für die Messianität Jesu (Joh 3,22-36).
 - Diese Zeugenfunktion schreibt der Evangelist in den Logos-Prolog ein, der der Evangelienerzählung vorangestellt ist (Joh 1,6ff.15).

- Im Zentrum steht die Zeugenschaft des Täufers.

Die Evangelien fangen unterschiedliche Traditionen auf, sind aber hoch kompatibel.

- e. Das literarische Überlieferungsbild zeigt sich auch in vielen Gattungen:
- Erzählungen über sein Wirken (Mk 1,4-8 parr.; Joh 1,29-36),
 - Erzählungen über sein Martyrium (Mk 6,17-29 par.; vgl. Lk 3,19f.; Josephus, Antiquitates 18),
 - Erzählungen über seine Geburt (Lk 1; Koran),
 - Wortüberlieferung
 - Predigten des Täufers – in Mt 3,1-12 par. Lk 3,1-20, Glaubenszeugnis des Täufers (Joh 3,28.36),
 - Worte Jesu über den Täufer (Mt 11,2-19 par. Lk 7,18-36).
 - Glaubenszeugnisse über den Täufer (Joh 1,6ff.15).

Die Vielzahl der Gattungen spiegelt die Dramatik der Biographie ebenso wie den Facettenreichtum der Botschaft des Täufers.

- d. Im Koran finden sich Parallelen zur lukanischen Kindheitsgeschichte.
- Zacharias spricht drei Tage lang nicht zu den Menschen, als er hört, dass ihm ein Kind geboren werde (Sure 3,38-41; 19,10).
 - Johannes ist schon als Kind voll „Weisheit“ (Sure 19,13).
 - Die Anhänger des Täufers sind „Sabäer“ (Sure 2,62).

Johannes ist im Islam der drittletzte Prophet vor Jesus und Mohammed.

2. Das Markusevangelium:
Stimme Gottes in der Wüste

a. Markus schreibt ca. 40 Jahre nach Jesu Tod das erste Evangelienbuch – unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges (66-70 n. Chr.). Er schreibt im Licht des Auferstehungsglaubens, der die Erinnerung an Jesus schärft. Er schreibt so, dass der innere Zusammenhang zwischen Jesus Vollmacht und Ohnmacht zu Ausdruck kommt, im Sinn der rettenden Lebenshingabe Jesu (Mk 10,45).¹

b. Markus beginnt sein Evangelium mit einem Portrait des Täufers Johannes, das auf alle Evangelien abgefärbt hat. Es bereitet die Sendung Jesu vor, wird aber nicht christologisch aufgesogen, sondern hat eigene Farben, die mit denen Jesu korrespondieren.

2.1 Auf dem Weg.

Die Komposition der markinischen Evangelieneröffnung (Mk 1,1-15)

a. Markus kennt – anders als Matthäus und Lukas – keine Kindheitsgeschichte, sondern setzt sofort mit dem öffentlichen Wirken Jesu ein, das er in Mk 1,14f. programmatisch auf den Punkt formuliert sein lässt: Jesus verkündet das Evangelium der Gottesherrschaft. Der „Prolog“ ist darauf hin komponiert.

Rückwärts gelesen:

- Jesus verlässt die Wüste und geht zu den Menschen in Galiläa, nachdem er sich dort, vom Satan versucht, vorbereitet hat (Mk 1,12f.).
- Jesus verkündet das Evangelium Gottes als Sohn Gottes, der nach der Taufe in das prophetische Verkündigungsamt eingesetzt worden ist (Mk 1,9-11).
- Diese Taufe spendet Johannes, der Israel zur Umkehr ruft und auf das Kommen des Stärkeren, des Messias, vorbereitet (Mk 1,4-8).
- Diese Vorbereitung entspricht dem prophetischen Zeugnis der Schrift (Mk 1,2f.).
- Das alles bildet den „Anfang des Evangeliums“, der die gesamte Geschichte Jesu umfasst, die durch die Taufe, die Versuchung und die Verkündigung begonnen hat (Mk 1,1).

Vorwärts gelesen:

- Markus schreibt den „Anfang des Evangeliums“ auf (Mk 1,1).
- Dieser Anfang hat selbst einen Anfang: die jesajanische Prophetie (Mk 1,2f.).
- Die von ihr beschriebene Rolle des Vorläufers nimmt Johannes wahr (Mk 1,4-8).
- Jesus stellt sich in diese Geschichte hinein, indem er sich taufen lässt, und wird nach dem Auftauchen von Gott zu seiner eigenen Verkündigung gerufen (Mk 1,9-11).
- Er besteht die Versuchung durch Satan in der Wüste und macht sie zu einem Ort der Gottesherrschaft (Mk 1,12f.).
- Er beginnt mit der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in Galiläa (Mk 1,14f.).

b. Der Auftakt verrät die Handschrift des Evangelisten. Er formuliert die Überschrift (Mk 1,1), reflektiert die Heilige Schrift (Mk 1,2f.), greift Traditionen vom Täufer und der Taufe auf (Mk 1,4-8.9-11), referiert die Versuchung (Mk 1,12f.) und stilisiert die Verkündigung Jesu. Alles beruht auf Tradition; aber alles ist vom Evangelisten durchredigiert.

¹ Vgl. *Th. Söding*, Das Markusevangelium (ThHK 2), Leipzig 2022.

2.2 Jesajas Botschaft.

Das Schriftzitat zur Eröffnung (Mk 1,2f.)

a. Das Schriftzitat gleich am Anfang ist programmatisch: Das Evangelium kann nur im Geist der Prophetie Israels verstanden werden, weil Jesus nur in diesem Geist verstanden werden kann. Markus schreibt sein Buch nicht im theologischen Niemandsland, sondern im Raum des Evangeliums, das durch die Heilige Schrift Israels, die Gottes Wort im Wort der Propheten wiedergibt, vorbereitet ist.

b. Strittig ist der Einsatz mit dem „wie“ (*kathôs*).

- Bezieht er sich auf Mk 1,1 zurück? Dann müsste man die Überschrift als Nominalsatz verstehen: „Das Evangelium Jesu Christi (des Sohnes Gottes) ist, wie geschrieben steht ...“ Dann wäre auch Mk 1,1 nicht Überschrift, sondern Einleitung zur Täuferperikope. Aber Mk 1,1 erweckt nicht den Eindruck, ein Nominalsatz zu sein; und bei Reflexionszitatoren ist das Prädikat meist betont.
- Bezieht er sich auf Mk 1,4 (*egéneto*)? Dann müsste man paraphrasieren: „Wie geschrieben steht, ... geschah es“. Das macht Sinn; aber es entstünde ein Satzungetüm.
- Steht er für sich? Das wäre schlechtes Griechisch, aber Markus leistet sich im Sprachlichen einiges.

Vom Sinn her leitet das Schriftzitat die Täuferperikope ein.

c. Markus apostrophiert „Jesaja“, aber er zitiert nicht exakt, sondern mixt: In Vers 2 orientiert er sich an Mal 3,1 und erst in Vers 3 an Jes 40,3^{LXX}. Nach Vers 2 (vgl. Mal 3,1) redet die Gottesstimme den Messias an; nach Vers 3 (Jes 40,3) kündigt hingegen Gott an, was sein Sprecher sagen wird. Nach Vers 2 (Mal 3,1) wird ein „Bote“ angekündigt; nach Vers 3 (Jes 40,3) wird seine Botschaft konkretisiert (wo und was).

d. Das „Du“ von Vers 2 ist das „Du“ von Mk 1,11: Gott spricht zu seinem Sohn. Jesus ist also schon im Hintergrund anwesend, bevor er in den Vordergrund tritt. Die Geschichte des Sohnes mit dem Vater beginnt nicht erst mit der Taufe; sie hat längst begonnen. Das Evangelium fängt mit Jesus an, nicht mit dem Täufer. Der ist Vorbereiter, nicht mehr und nicht weniger.

Einzelne leiten aus Mk 1,2 ab, dass es auch bei Markus eine Präexistenzchristologie gäbe.² Das geht zu weit, auch wenn Markus keiner Präexistenzchristologie widerspricht. Richtig ist aber, dass es eine Vorgeschichte vor dem „Anfang“ gibt: die Verheißung Gottes.

e. Jesus ist nach Mk 1,3 (Jes 40,3) „Kyrios“ (vgl. Mk 12,35ff.). Der geht seinen Weg (Mal 3,1 – Mk 1,2). Aber er ist mit Johannes Gottes Bote („mein“), der ihm vorangeht. Das sind genau die christologischen Gewichte, die in Mk 1,8 und Mk 1,9-11 verteilt werden. Der „Weg“ ist nicht nur ein anderes Wort für die Geschichte, die Jesus erleben, gestalten und erleiden wird, sondern theologisch qualifiziert: Als „Weg des Herrn“ ist er der Weg Gottes zu den Menschen, auf dem die zu Gott gelangen können.

² So Rainer Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias.

2.3 Umkehr am Jordan

Die Taufe des Johannes zur Vergebung der Sünden (Mk 1,4-8 parr.; vgl. 11,27-33 parr.)

a. In Mk 1,4-8 wird ausgeführt, wie der Täufer seinem Auftrag nachkommt, als „Bote“ (Mk 1,2 – Mal 3,1) Jesus voranzugehen und dem „Herrn“ den „Weg“ zu bereiten (Mk 1,3 – Jes 40,3).

b. Während Matthäus und Lukas aus der Redenquelle und dem Sondergut eine recht ausführliche Täuferpredigt tradieren, die vor allem das Motiv des Gerichts hervortreten lässt, konzentriert sich Markus auf drei Aspekte:

- die Umkehrpredigt (Mk 1,4f.),
- das Auftreten und Aussehen Johannes' (Mk 1,6f.),
- die Ankündigung des Stärkeren (Mk 1,8).

Diese Konzentration erklärt sich aus der christologischen Perspektive.

c. Die „Umkehr“, zu der Johannes ruft, steht in der Tradition der prophetischen Umkehrbotschaft, die apokalyptisch angeschärft ist. „Umkehr“ heißt: Gott in seinem heiligen Zorn Recht zu geben³ und ein neues Leben zu beginnen.

d. Die Taufe, die Johannes spendet, ist ein religionsgeschichtliches Novum, von dem auch die christliche Taufe profiziert.

- Sie wird gespendet.
- Sie wird mit Wasser gespendet, anscheinend durch Untertauchen.
- Sie ist einmalig.
- Sie ist mit einem Bekenntnis der Sünden verbunden.
- Sie vergibt die Sünden, die „abgewaschen“ werden.

Sie ist im Unterschied zur christlichen Taufe keine Geisttaufe.

e. Das Aussehen und Auftreten des Täufers erinnert an Elija (2Kön 1,8; 2,1-18; vgl. 1Kön 19,13.19).

- Das passt zum Elijabild des Alten Testaments, weil der Prophet dort ein glühender Verfechter des Glaubens an den einen Gott ist (1Kön 18-19) – aber mit seiner Geschichte insoweit nicht ans Ende kommt, als er in den Himmel entrückt wird (2Kön 2,1-18). Daran knüpft die Erwartung seiner Wiederkunft an (Mal 3,23f.; Sir 48,9f.; vgl. Mk 6,15 parr.; 8,28 parr.).
- Auch für Jesus ist nach Mk 9,11-13 par. Mt 17,10-13 und Mt 11,4 Elija sein Vorläufer. Dem entspricht das Benedictus (Lk 1,17).

Die Deutung als Elija redivivus ist nicht nur genuin christlich (vgl. Mk 8,28 parr.).

e. Der „Stärkere“, den Johannes ankündigt, ist entweder Gott selbst oder aber - wegen des folgenden Anthropomorphismus eher – der Messias. „Stärker“ ist er, weil er mit Geist tauft, also nicht nur die Sünden abwäscht, sondern mit Gott verbindet; „stärker“ ist er auch, weil er den Weg geht, den Johannes vorbereitet. Umgekehrt: Weil der „stärker“ ist, tauft er mit dem Geist und geht den „Weg des Herrn“ (Mk 1,3). Seine „Stärke“ ist seine Gottessohnschaft.

Literatur zum Weiterstudium:

Ulrich B. Müller, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002

³ Vgl. Helmut Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107-126.

2.4 Gottes Wort zu Gottes Sohn

Die Taufe Jesu (Mk 1,9ff. parr.)

a. Dass Jesus von Johannes getauft worden ist, gehört zu den sichersten Ereignissen seines Lebens. Es hat immer Probleme gemacht: Warum lässt er, der Stärkere, sich von Johannes taufen, der auf ihn hin die Taufe spendet? Ist er etwa der Umkehr und Sündenvergebung bedürftig?

Markus gibt keine direkte Antwort auf diese Frage (anders als Mt 3,15). Sie kann aber erschlossen werden: Jesus unterstützt Johannes; er greift mit der „Umkehr“ ein zentrales Stichwort der Täuferpredigt auf (Mk 1,15); er reiht sich in die Schar der Israeliten ein, die ihre Sünden bekennen: Er solidarisiert sich mit ihnen, wird einer von ihnen. Das aber ist gerade der Sinn der gesamten Sendung Jesu.

b. Markus betont mehr noch als die Taufe die Offenbarung Jesu: Vision (Mk 1,10) und Audition (Mk 1,11) gehören zusammen. Beides erzählt Markus – anders als Matthäus und Lukas – konzentriert auf Jesus, als ob Johannes und all die anderen, die sich taufen ließen, von der Bildfläche verschwunden wären. Dadurch wird ein erzählerischer Spannungsbogen aufgebaut: Die Leser wissen mehr als die Figuren im Evangelium – mit Ausnahme Jesu. Der Evangelist erzählt im Glaubenswissen dessen, der sich auf Jesus verlässt; daran partizipieren die Leser – und können beobachten, auf welchen verschlungenen Wegen sich der Glaube im Evangelium realisiert.

c. Der geöffnete Himmel zeigt die Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohn. Der (Heilige) Geist ist die Verbindung zwischen beiden. Das „Herabkommen“ ist seine Bewegung, weil Jesus vom Himmel her mit Geist und Macht ausgestattet werden muss, um als Mensch seine Verkündigung zu beginnen und so den „Weg des Herrn“ (Mk 1,3) zu bahnen. Die Pneumatologie ist bei Markus (anders als bei Johannes) nicht sehr stark entwickelt. Aber das Vorzeichen von Mk 1,10 ist deutlich.

d. Die Stimme aus dem Himmel interpretiert nicht nur, was geschieht, sondern stellt selbst die Verbindung des Geistes her.

- Jesus ist für Gott, den Vater, ein „Du“.
- Er ist sein Sohn.
- An ihm hat er Gefallen gefunden. Das Wort steht im Aorist, bezieht sich also nicht auf die erzählte Gegenwart, sondern auf eine Vergangenheit, die – wie die von Mk 1,2f. – nicht erzählt wird, aber zum „Anfang“ gehört.

Die Himmelsstimme kombiniert zwei Gottesworte aus dem Alten Testament:

- Nach Ps 2,7 redet Gott den König von Israel als „mein Sohn“ an. Nach dem Modell einer Adoption wird der König Gottessohn, weil er nur so sein Amt, Gottes Recht zum Sieg zu verhelfen, verwirklichen kann.
Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „starke“ Christologie (vgl. Mk 1,8) der Gottesherrschaft, die nur mit Macht zu verwirklichen ist.
- Nach Jes 42,1 redet Gott den prophetischen Gottesknecht an, der durch sein Wort das Recht Gottes verwirklicht, aber – liest man die Gottesknechtlieder zusammen – nach Jes 53 zum leidenden Gottesknecht wird.
Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „schwache“ Christologie der Passionsgeschichte, in der Jesus seine Sendung vollendet.

Das einzige Wort, das nach Mk 1,11 hinzugefügt wird, ist „geliebter“. Dadurch werden beide Aspekte der Christologie zusammengehalten. Die christologische Grunddialektik des Markusevangeliums zwischen der Macht und dem Leiden Jesu wird in Mk 1,11 aufgerissen und aufgehoben.

2.5 Märtyrer der Gerechtigkeit.

Die Enthauptung des Täufers (Mk 6,17-29 parr.)

a. Dass Herodes Antipas Johannes den Täufer ermordet hat, ist eine historische Tatsache, die auch Josephus bezeugt (Ant 18,116-119). Das Wann und Wie sind allerdings zu klären.

- Den Evangelien zufolge erfolgte das Martyrium während des öffentlichen Wirkens Jesu, der 30 n. Chr. hingerichtet wurde und vorher ein Jahr (Synoptiker) oder zwei resp. drei Jahre (Johannes gewirkt hat). Josephus bringt das Martyrium mit dem Nabatäerrieg 36 n. Chr. zusammen, der für Herodes mit einer Niederlage endete.
- Nur die Evangelien nach Markus und Matthäus kennen die Operszene, dass die Tochter der Frau des Antipas auf Anraten ihrer Mutter nach einem Schleiertanz den Kopf des Täufers gefordert und erhalten habe. Weder Josephus noch Lukas erzählen diese gruselige Szene, die eine hohe Attraktivität bis heute für viel hat, die sie lesen oder sich vorstellen.

Die literarische Gestaltung bei Markus unzweideutig; sie sendet eine deutliche Botschaft, die historisch eingeordnet und theologisch aufgeschlossen werden muss.

b. Die Szene ist in den Kontext eingefügt, um den Ernst der Lage zu beleuchten, in der Jesus seine Jünger aussendet, in seinem Namen das Evangelium zu verkünden (Mk 6,6b-13.30). Sie korrespondiert mit der Überlieferung, welche Meinung Herodes Antipas von Jesus hat: Ausdruck seines schlechten Gewissens: das durch die Erinnerung an das Martyrium erklärt wird.

c. Die Szene ist aufgebaut, dass sie nicht Schockeffekte auslösen will, sondern durch die unheimliche Zurückgenommenheit der Erzählung schockiert: Wie kann in einer brutalen Männergesellschaft eine schöne junge Frau einen Willen durchsetzen, den sie sich zu eigen macht, auch wenn er einen Heiligen das Leben kostet? Markus zeichnet ein grelles Kontrastbild zum Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25).

d. Herodes Antipas regiert von 4.v. – 39 n.Chr. über Galiläa und Ituräa. Er, der „Fuchs“ (Lk 13,32), ist Jesu Landesherr. Seine Residenz ist erst Sepphoris, dann das von ihm neu gegründete und nach dem römischen Kaiser benannte Tiberias. Sein Ehrgeiz führt schließlich zu seinem Fall. 39 n. Chr. setzt Kaiser Caligula ihn ab und verbannt ihn nach Lyon, nachdem er den Königstitel für sich beansprucht hatte.

e. Herodes hat Herodias geheiratet, die Frau seines Bruders Philippus.⁴ Um dieser Von dieser Heirat willen wollte Antipas seine erste Frau, die Tochter des Nabatäerfürsten Aretas, verstoßen (die ihm aber durch Flucht zuvorgekommen war), was ihm tiefe Feindschaft eingetragen hat (vgl. Josephus, Ant 18,119). Die Heirat verstößt gegen die Tora (Lev 18,16; 20,21); solange der Bruder lebt, gilt die Ehe wie Inzest. Markus stellt es so dar, dass Herodes zwar den lästigen Kritiker wegsperren will, dass die gefährliche Feindin aber Herodias sei, die *femme fatale* der Geschichte, die um ihren Rang als Queen von Galiläa fürchten muss.

⁴ Nach Josephus hingegen die Frau eines Bruders namens Boethius. Ob es sich um dieselbe Person handelt oder eine Quelle fehlerhaft ist, ist strittig.

f. Das Festmahl, das aus dem Ruder läuft, ist eine üppige Inszenierung politischer Macht. Die Herodianer waren für ihren Luxus berühmt-berüchtigt. (Persius, *Saturae* 5,179-185).⁵ Die Großen des Landes sind anwesend; es soll ihnen gezeigt werden, wie gut es ihnen geht, wenn Herodes Antipas die Macht hat. Sie ihrerseits huldigen durch ihre Anwesenheit dem Herrscher, dessen Geburtstag sie feiern. Das Lokalkolorit ist hellenistisch; jüdische Motive fehlen.

g. Der Tanz der Tochter der Königin (V. 22) ist – auch unter den damaligen Bedingungen grenzwertig. Die sexuellen Bezüge sind unübersehbar. Die Tochter wird zumeist mit Salome identifiziert, die nach Josephus aus Herodias' früherer Verbindung hervorgegangen ist (Ant 18,136) und die (später) den Tetrarchen Philippus geheiratet hat (der 33/34 n. Chr. gestorben ist). In V. 28 wird sie, ebenso wie die zwölfjährige Tochter des Jairus (Mk 5,41f.), als κοράσιον vorgestellt, als junge Frau im heiratsfähigen Alter. Dies passt zur üblichen Datierung des Todes Johannes des Täufers zwischen 28 und 30 n. Chr.

h. Das Unheil nimmt seinen Lauf, weil Herodes – in der Manier eines reichen Souveräns – ein großspuriges Versprechen ablegt (V. 22), das er später nicht einhalten will, aber aus Imagegründen muss (V.26). Markus erzählt, dass Herodias die Fäden in der Hand hält und aus dem Hintergrund Regie führt. Ihre Tochter ist ihr williges Werkzeug. Die Enthauptung mit dem Kopf als Trophäe zielt auf die Inszenierung, wer Macht über Leben Tod im Herrschaftsgebiet des Herodes hat: das königliche Paar, das keine Kritik aufkommen lässt.

i. Herodes, obgleich unwillig, gibt nach, weil er sich nicht blamieren will. Die einzigen, die Würde an den Tag legen, sind die Schüler (Jünger) des Johannes, die seinen Leichnam bestatten. Rufus von Aquileia (4. Jh.) nennt Sebaste in Samaria (heute Westbank) als Ort des Grabes (Hist Eccles VII 4).

j. Die synoptische und johanneische Chronologie passt; die Niederlage im Nabatäerrieg kann als Spätfolge angesehen werden. Schleiertanz und Haupt auf der Schale sind legendarische Motive – in den Farben der alttestamentlichen Bücher Judith und Esther, aber gedreht, vor allem was die Frauenrollen anbelangt.

⁵ Vgl. *Moshe Bernovitz, The Political Candidate in the Fifth Satire of Persius, lines 176-179: A Slave to Ambition or to Foreign Religion?*, in: *Scripta Classica Israelitica* 23 (2004) 57-62.

3. Das Matthäusevangelium:
Prediger in Israel

a. Matthäus baut sein Evangelium auf verschiedenen Traditionen, von denen das Markusevangelium und die Redenquelle die wichtigsten sind. Beide enthalten Texte über den Täufer Johannes, die Matthäus aufgreift. „Sondergut“ scheint er nicht aufgegriffen zu haben.

b. Matthäus zeichnet die Täuferperikopen in sein narratives Theologie-Konzept ein: dass Jesus die Gerechtigkeit Gottes erfüllt, indem er durch seinen Dienst in Israel die Verheißung des Segens für alle Völker realisiert.

c. Dieses Konzept kommt erstmals in der Erzählung von der Taufe Jesu im Jordan zum Ausdruck (Mt 3,13-17). Denn nach der Taufgeschichte ist Jesus gekommen, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,16), wie auf andere Weise auch der Täufer Johannes.

- Die Gerechtigkeit ist Gottes Heilswille, wie er Fakten schafft und getan werden muss, damit Gott Heilsratschluss für Israel und die Völker (Mt 6,9-13) Wirklichkeit wird (Mt 7,21).
- Jesus erfüllt durch seine Taufe im Jordan proleptisch die Gerechtigkeit Gottes, weil er sich mit den Sündern solidarisiert, die an den Jordan kommen, um ihre Schuld zu bekennen. Er stirbt ihren Tod und lebt ihre Auferstehung. Die Taufe fasst sein gesamtes Heilswirken zusammen.
- Johannes erfüllt die Gerechtigkeit, indem er Jesus tauft und dadurch dessen Demut bejaht, der er eigentlich derjenige sein müsste, der ihn zu taufen habe. Auf die Rolle des Johannes als Wegbereiter kommt präzise heraus.

Die Taufe Jesu ist bei Matthäus eine Offenbarung der Heilssendung Jesu: nicht nur, weil die Szene öffentlich ist, sondern auch, weil sie ins Bild setzt, was Jesu Heildienst ist.

3.1 Neuer Auftakt.

Die matthäische Komposition der Täuferperikopen

a. Die Täuferperikopen sind in die neue Gesamtanlage des Matthäusevangeliums eingeordnet. Sie ist durch die Reden bestimmt, die Jesus hält.

b. Die matthäische Komposition ergibt sich aus der Kombination des Markus- mit dem Q-Stoff.

- Matthäus greift vor der Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes (Mt 3,13-17 par. Mk 1,9-11) nicht nur die markinische Überlieferung von der Umkehrpredigt des Täufers auf (Mk 1,4-8), sondern auch die Q-Tradition über seine Gerichtspredigt (Mt 3,1-12 par. Lk 3,1-20). Dadurch wird die Thematik des gerechten Zorn Gottes betont.
- Matthäus greift im Zentrum seiner Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu die Überlieferung von der Täuferfrage aus dem Gefängnis und der Antwort Jesu auf: Zeugnis einer dialogischen Christologie (Mt 11,2-19 par. Lk 7,24-35).
- Matthäus folgt Markus in der Überlieferung vom Martyrium des Johannes (Mt 14,3-12 par. Mk 6,17-29).
- Matthäus greift im Rahmen der Jerusalem-Traditionen auch den Verweis auf die Johannestaufe auf, die erste, indirekte Antwort Jesu auf die Legitimität seiner Völkermission (Mt 21,1-10 par. Mk 11,27-33).

Johannes der Täufer ist auch bei Matthäus eine gut gemeinte, aber nicht hinreichende Vergleichsgröße zu Jesus (Volk und Herodes Antipas: Mt 14,1f. par. Mk 6,14ff.; Volksmeinung, wiedergegeben durch die Jünger in Caesarea Philippi: Mt 16,14 par. Mk 8,28).

Gliederung des Matthäusevangeliums

- | | |
|---|--------------|
| I. Das Werden des Messias Jesus (1,1 – 4,11) | |
| 1. Der Stammbaum (1,1-17) | |
| 2. Die „Kindheitsgeschichte“ (1,18 - 2,23) | |
| 3. Die Vorbereitung des Wirkens Jesu durch den Täufer (3,1-12) | |
| 4. Die Taufe Jesu (3,13-17) | |
| 5. Die Versuchung Jesu (4,1-11) | |
| II. Jesu messianische Worte und Taten (4,12-10,42) | |
| 1. Die Anfänge des Wirkens Jesu in Galiläa (4,12-25) | |
| 2. Die Bergpredigt: Jesu Rede über die wahre Gerechtigkeit (5-7) | 1. Rede Jesu |
| 3. Zehn Wunder Jesu (8-9) | |
| 4. Die Aussendungsrede Jesu (10) | 2. Rede Jesu |
| III. Das Wirken des Messias Jesus im Widerstreit der Meinungen (11,1-16,12) | |
| 1. Jesus und der Täufer (11) | |
| 2. Der Widerstand der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus (12) | |
| 3. Jesu Gleichnisrede über die Gottesherrschaft (13,1-53) | 3. Rede Jesu |
| 4. Die galiläische Krise (13,54 – 14,12) | |
| - Die Verwerfung Jesu in Nazareth (13,54-58) | |
| - Die Ermordung des Täufers Johannes (14,1-12) | |
| 5. Die Hinwendung Jesu zum heidnischen Land (14,13 - 16,12) | |
| IV. Leidensansagen und Jüngerunterweisungen (16-20) | |
| 1. Das Petrus-Bekenntnis (16,13-20) | |
| 2. Der Kreis um die 1. Leidensansage (16,21 - 17,21) | |
| 3. Der Kreis um die 2. Leidensansage (17,22 – 20,16) | |
| - Die Rede von der Bruderschaft (18) | |
| - Probleme des Gemeindelebens: Ehe - Kinder - Reichtum (19) | |
| - Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (20,1-16) | |
| 4. Der Kreis um die 3. Leidensansage (20,17-34) | |
| - Die Notwendigkeit des gegenseitigen Dienens (20,20-28) | |
| - Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho (20,29-34) | |
| V. Die Vorbereitung auf die Passion in Jerusalem (21-25) | |
| 1. Der Einzug in Jerusalem (21,1-11) | |
| 2. Tempelreinigung und Feigenbaumverfluchung (21,12-22) | |
| 3. Die letzten Streitgespräche Jesu mit seinen Gegnern (21,23 – 22,30) | |
| 4. Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (23) | |
| 5. Rede Jesu über die Endzeit und das Weltgericht (24-25) | 5. Rede Jesu |
| VI. Passion und Auferstehung Jesu (26-28) | |
| 1. Die Passionsgeschichte (26-27) | |
| 2. Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab (28,1-8) | |
| 3. Erscheinung und Missionsbefehl des Auferstandenen (28,9-20) | |

3.2 Hartes Gericht.

Die Bußpredigt des Täufers (Mt 3,1-12)

a. Matthäus folgt im wesentlichen der markinischen Vorgabe, baut aber die feurige Gerichtspredigt des Johannes ein, die ihm aus der Redenquelle überliefert worden ist., und zeichnet dadurch ein Täuferportrait, das um einiges farbiger, aber auch kantiger ist als das markinische. Josephus bietet auch für die Gerichtsthematik keinen Anhaltspunkt, obwohl die Q-Tradition ein sehr hohes Alter erkennen lässt.

Mt 3,1-3	Die Umkehrpredigt gemäß Jesaja	
	1 Der Ort	Mk 1,4
	2 Die Worte	(Mk 1,15: Jesus)
	3 Der Bezug: Jes 40,3 LXX	Mk 1,3
Mt 3,4-6	Die Taufe im Jordan	
	4 Die Kleidung und Nahrung	Mk 1,6
	5 Der Zuspruch	Mk 1,5a
	6 Die Taufe und das Sündenbekenntn is	Mk 1,5b
Mt 3,7-10	Die Kritik der Pharisäer und Sadduzäer	Lk 3,7-9
	7 Die Warnung	Lk 3,7
	8 Die falsche Selbstsicherheit	Lk 3,8
	9 Die Abrahamskinder	Lk 3,9
Mt 3,11f.	Die Ankündigung des Stärkeren	
	11 Die Verheißung der Taufe	Mk 1,8; Lk 3,16
	12 Die Trennung der Spreu vom Weizen	Lk 3,17

Markus gibt den Rahmen vor, Q baut die Redeanteile aus.

b. Die Redaktionsarbeit ist für Matthäus typisch; er schafft weitere Verbindung, so die, dass Mt 3,1, hier aus dem Schriftzitat ausgeblendet (anders als in Mk 1,2), in der Positionierung Jesu zum Täufer nach dessen Messiasfrage aufkommt (Mt 11,10).

3.2.1 Die Umkehrpredigt gemäß Jesaja (Mt 3,1-3)

a. Auf der Basis von Mk 1,4 hat Matthäus eigene Akzente gesetzt:

- Die Hinzufügung von Judäa, dem Ort der Wüste (V. 1)
- Die Identifizierung, dass Johannes das Reich Gottes verkündet habe (V. 2).
- Die Konzentration des Schriftzitates auf Jesaja (V. 3).

Überall zeigt sich eine überlegte Gestaltung, die Johannes noch intensiver in das matthäische Verkündigungskonzept einfügen soll.

b. Die stärkste Veränderung ist Neuformulierung der Verkündigung (V. 2).

- Johannes der Täufer verkündet bei Matthäus exakt dasselbe wie Jesus nach Mt 4,17.
- Diese Koinzidenz zeigt die Nähe. Jesus wird nicht zum Nachfolger des Johannes; vielmehr wird die Vorläuferrolle des Täufers unterstrichen.

Johannes bringt die Heilsverkündigung mit dem Ernst der Gerichtsbotschaft zum Ausdruck.

- Die Syntax führt zur Deutung: Die Nähe des Himmelreiches begründet die Forderung der Umkehr, nicht umgekehrt. Wäre es anders, hinge die Barmherzigkeit Gottes von der Umkehrwilligkeit der Menschen ab; es ist aber gerade umgekehrt, dass die Umkehr auf Gottes Nähe reagiert.
- Umkehr heißt nach Johannes: Gott in seinem Zorn Recht zu geben (Helmut Merklein).

- Umkehr ist nicht nur Reue und Buße (so die älteren Übersetzungen).
- Umkehr ist eine Umkehrung des Denkens mit Sinn und Verstand.
 - Das griechische Wort μετανοέω weist die Richtung.
 - Metanoia ist neues Denken, ein Nach- und Überdenken, ein Umdenken.
 - Organ ist die Vernunft, *nous* – nicht nur als Intelligenz oder Rationalität, sondern als personaler Sinnkosmos, der Denken, Beten, reden, Handeln und Beten vereint.

Der Ort der Umkehr ist das Herz des Menschen, biblisch das Innere verstanden: in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

- Umkehr ist eine Wendung um 180°:
 - von der Fixierung auf sich selbst zur Orientierung an Gott und am Nächsten,
 - von der Fixierung auf die Vergangenheit zur Antizipation der Zukunft.
- Diese Umkehr geschieht mit Gott und wird vor ihm verantwortet.

Umkehr erneuert den ganzen Menschen, aus dem Bekenntnis der Sünden heraus und in der Erwartung ihrer Vergebung.

Gottes Zorn ist seine heilige Empörung über das Unrecht, das Menschen angetan wird. Wer umkehrt, anerkennt, dass Gottes Zorn zu Recht auch der eigenen Person gilt.

- Das Reich der Himmel – Matthäus bevorzugt diesen Begriff vor dem gängigen „Reich Gottes“, weil er Ehrfurcht vor dem Namen Gottes hat – ist der Inbegriff des eschatologischen Heiles.
 - Gottes Reich ist nahegekommen: nicht angebrochen. Es ist weder fern noch schon da. Es bleibt ganz Zukunft und wird ganz Gegenwart.
 - Das Verb steht im Perfekt. Das griechische Tempus bezeichnet eine in der Vergangenheit abgeschlossene Handlung, deren Wirkung die Gegenwart bestimmt.

Es gibt keinen Zeitpunkt und keinen Zeitraum, da das Himmelreich nicht immer schon nahegekommen wäre: weil Gott immer schon da ist. Jesus öffnet die Augen, wo und wie überall es nahegekommen ist.

Umkehr heißt: die Nähe des Himmelreiches zu beherzigen. Die in Mk 1,15 mit dem Umkehrruf verbundene Glaubensforderung ist noch nicht Sache des Täufers.

3.2.2 Die Taufe im Jordan (Mt 3,4-6)

- a. Matthäus hängt in diesem Abschnitt stark an der markinischen Vorlage. Er stellt lediglich die Verse um, weil er zuerst die Person mit ihrer Kleidung (V. 4), dann ihre Wirkung charakterisiert (Vv. 5-6).
- b. Wie bei Markus wird die Assoziation an Elija aufgeweckt, die auch für das gesamte Johannesbild des Matthäusevangeliums wichtig bleibt (vgl. Mt 11,14; 17,10-13).
- c. Matthäus erweitert noch den Einzugsbereich des Täufers, weil er zusätzlich zu Judäa und Jerusalem (Mk 1,5) noch die ganze Jordangegegend nennt (vgl. Lk 3,3).
- d. Wie bei Markus ist die Taufe mit dem Sündenbekenntnis verbunden – was darauf schließen lässt, dass die Taufe die Vergebung bewirkt (V. 6)

3.2.3 Die Kritik der Pharisäer und Sadduzäer (Mt 3,7-10)

- a. Aus der Redenquelle (vgl. Lk 3,7-9) stammt die Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten, die an den Jordan ziehen.
- b. Die Deutungen der Kritik sind unterschiedlich.
 - Wollen sie einen Sündenvergebungsautomatismus bedienen, ohne ihr Leben zu ändern?
 - Wollen sie nur schauen, was passiert, ohne sich selbst taufen zu lassen?Im Licht der späteren Kritik (Mt 21,1-10) ist die zweite Deutung vorzuziehen. (Die lukanische Pointe, die auf „alle“ zielt, ist anders gelagert.)

3.2.3.1 Die Adressaten der Kritik

- a. Die Adressaten sind klar im matthäischen Pro fil der Gegner Jesu konturiert.
 - Die „Pharisäer“ sind die Mitglieder einer jüdischen Reformbewegung, die auf die Heiligung des Alltags setzte und die Auferstehungshoffnung hegten, aber fern von der eschatologischen Gerichtspredigt des Täufers waren.
 - Die Sadduzäer sind die Mitglieder des Priesteradels von Jerusalem, genauer die Vertreter der von ihnen propagierten Richtung. Sie lehnen zusammen mit der Prophetie auch die Auferstehung der Toten ab (Mt 22,23-33).
Beide Gruppen verbindet sehr wenig – bis auf die spätere Gegnerschaft gegenüber Jesus, die sich hier anbahnt.

Die Kritik an beiden greift weit auf die Konflikte im Evangelium aus, arbeitet im Spiegel der Kritik, die Johannes der Täufer übt, aber schon den kritischen Punkt heraus: wie von Gott gesprochen wird.

- b. Die Anrede als „Schlangenbrut“ ist äußerst kritisch: Die Pharisäer und Sadduzäer tragen das Gift der Sünde, der falschen Theologie, der Ablehnung des Heilswillens Gottes in sich und verbreiten es um sich, so Johannes und Jesus nach Matthäus.
 - Jesus redet nach Mt 12,34 diejenigen als „Schlangenbrut“ an, die ihn des Teufelsbündnisses verdächtigen, im Zusammenhang mit einem Bild, das gute Früchte von einem guten Baum fordert (Mt 12,33).
 - Jesus redet nach Mt 23,33 heuchlerische Pharisäer und Schriftgelehrte als „Schlangenbrut“ an, die durch ihre Gesetzesauslegung Aggressivität gegen die Boten des Evangeliums begründen.

Die Tiermetapher dient nicht dazu, Verständnis für Kritik zu wecken oder Differenzierungen zu begründen, sondern die klare Alternative herauszuarbeiten, vor die Johannes Israels stellt.

3.2.3.2 Die Stoßrichtung der Kritik

a. Im Licht des gesamten Evangeliums wird näher begründet, was dem Vorwurf zugrunde liegt.

- Die Pharisäer werden von Jesus als „Heuchler“ beschuldigt (Mt 23). Die Pointe ist nicht so sehr das Auseinanderklaffen von Reden und Tun, sondern die Inanspruchnahme Gottes für die eigene Person und Position. Dies führt zu einer falschen Gesetzeshermeneutik und zu einem Ausschluss von Menschen aus dem Reich Gottes.
- Die Sadduzäer werden von Jesus widerlegt, weil sie Gott unterschätzen, wenn sie ihm die Kraft und den Willen absprechen, Tote aufzuwecken (Mt 22,23-33).

Die Pauschalität markiert die Härte der Auseinandersetzung.

b. Die Kritik richtet sich auf eine falsche Heilsgewissheit: weil man ein Kind Abrahams sei (V. 9), sei man – im Unterschied zu den „Heiden“ – vor dem kommenden Zorn Gottes sicher.

- Die Pharisäer würden auf ihre Gesetzstreue gesetzt haben – die aber nach Jesus falsche Versprechungen abgibt, weil sie das Gesetz verkennt.
- Die Sadduzäer haben keine Endzeitvorstellung; sie setzen auf die ewige Gültigkeit der Tora und Israels.

Die Verweigerung gegenüber der Umkehrbotschaft (die der Verweigerung gegenüber Jesus vorangeht) resultiert – laut Matthäus – in der Ablehnung der Umkehrforderung, weil die Analyse des Täufers für falsch erachtet wird, dass Gott mit seinem Zorn auch über die Kinder Israels im Recht ist.

d. Die „Früchte“ der Umkehr sind Werke der Barmherzigkeit (vgl. Mt 25,31-46). Johannes führt sie nach Matthäus (anders als nach Lukas) nicht näher. Letztlich ist es Jesus, der ganz im Sinn des Täufers, diese „Früchte“ benennt, nicht zuletzt in der Bergpredigt (Mt 7,16.20).

e. Die Abrahamskindschaft wird vom Täufer keineswegs geleugnet (wie zuweilen gedeutet wird). Sie ist vielmehr ein Ausweis jüdischer Identität, auch bei denen, die „verloren“ sind (Mt 10,6; 15,24). Jesus selbst ist „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1); Gott stellt sich als „Gott Abrahams“ vor (Mt 22,32; Ex 3,6).

- Das Problem, das Johannes nach Matthäus aufdeckt, besteht darin, sich auf die Abrahamskindschaft, also auf die Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Segensverheißung, so zu berufen, dass es keiner Umkehr bedarf, weil die Sünde die Menschen Israel nicht beherrscht – mindestens diejenigen nicht, die sich von Johannes abwenden.
- Dass Gott „aus diesen Steinen“ Abraham Kinder erwecken kann, zeigt nicht, wie unwichtig diese Kindschaft, sondern wie groß die Macht Gottes ist. Indirekt kommt schon zum Ausdruck, dass Gottes Schöpferkraft auch Heiden zu Mitgliedern seines Volkes machen kann. Hier ist aber der Aspekt im Vordergrund, dass die Skeptiker nicht aufgrund ihrer eigenen Vorzüge, sondern ihrerseits nur durch Gottes Macht Gotteskinder sind.

Die Abrahamskindschaft verbindet Johannes, Jesus, die Pharisäer, die Sadduzäer und alles Volk – aber trennt sie auch, weil es um ihr genaues Verständnis geht.

3.2.3.3 Die Gerichtsankündigung

a. Das schärfste Gerichtswort steht am Schluss (V. 10).

- Das „Schon“ markiert den eschatologischen Kairos.
- Die „Axt“ steht – wie die „Sichel“ – für die Schärfe des Gerichts, das zwischen Gut und Böse unterscheidet.
- Der Baum steht für Israel, wie Gott es gepflanzt hat und wachsen lässt.

Johannes markiert mit dem Wort die Zeitenwende, die radikale Umkehr fordert.

b. Die „Wurzel“ zeigt an, dass der Baum keine Zukunft mehr hat. Der Stamm liegt tot. Kraft hat nur noch die Wurzel, wie nach Jes 11,1. Die Gerichts- ist also eine paradoxe Heilsverkündigung, die den Blick zuerst auf das kommende Unheil richtet, ohne das es keine umfassende Erlösung geben kann, weil sie Neuschöpfung sein muss, um die Sünde zu besiegen.

c. Mit seiner Predigt sieht Johannes der Täufer nicht sich selbst als den, der die Axt des göttlichen Gerichts schwingt, sondern verweist auf den „Stärkeren“. Tatsächlich nimmt Jesus das Bild auf (Mt 7,19).

3.2.2.4 Die Ankündigung des Stärkeren

a. Matthäus stellt die markinische Vorlage nur ein wenig um und ergänzt sie knapp, aber markant. Es bleibt bei der Frage, wer der Stärkere ich – und bei der Antwort, dass sich die Evangelisten auf Jesus beziehen.

b. Das „Wasser zur Umkehr“ ist das Wasser, das die Umkehr ausdrückt, indem die Menschen sich taufen lassen, das aber auch den Effekt der Umkehr symbolisiert: die Vergebung der Sünden durch die Taufe.

c. Die größere Stärke des Messias besteht in seiner Heilswirksamkeit. Johannes kündigt sie an und bereitet sie vor, ist aber nicht selbst der Erlöser (vgl. Mt 11,2-10).

d. Die geringe Würde wird – mit einem leicht verschobenen Bild – ähnlich wie bei Markus zum Ausdruck gebracht: nicht als Ausdruck von Unterwürfigkeit, sondern als Anerkennung einer qualitativen Differenz, die durch das Dienen nicht überbrückt, sondern ausgedrückt wird.

e. Die Taufe mit dem „Heiligen Geist“ ist die Taufe, die neues Leben vermittelt, wie nach Mk 1,8. Neu ist das „Feuer“.

- Es baut den Kontrast zum „Wasser“ auf, mit dem Johannes tauft – und zum Element der christlichen Taufe.
- Es verweist auf Gottes Zorngericht, das im Feuer die Sünde verbrennt (Mt 3,10.12; 7,19; 13,40)

Der „Stärkere“ wird die Johannestaufe ablösen, weil er durch das Gericht hindurch das Heil bringt, das Johannes ankündigt.

3.2.2.5 Die Trennung der Spreu vom Weizen

a. Das Schlussbild fokussiert wieder das Gericht Gottes. Das Bild stammt aus der bäuerlichen Welt. Auf der Tenne wird das Getreide gedroschen. Die Spreu wird vom Weizen getrennt; das ist der normale Vorgang auf dem Dreschplatz. Jetzt ist er vobeir, und die Tenne wird gefegt. Es finden sich noch weitere Weizenkörner, die in der Scheine eingelagert werden. Es findet sich auch noch Spreu, die nicht beim Worfeln vom Wind weggeweht worden ist. Die wird verbrannt.

b. Die Bilder des Brennens sind oft. Ähnlich ist Mt 13,30: Unkraut wird bei der Ernte verbrannt, der Weizen kommt in die Scheuer. Dort geht es

- um die christliche Jüngerschaft als *corpus permixtum* und
- um die Geduld, nicht Gottes Gericht bereits auf Erden vorzuziehen.

Beides gehört auch ins Spektrum der Johannespredigt: Er schafft mit seiner Predigt Zeit und Raum für Umkehr.

3.3 Wahre Hoffnung.

Die Messiasfrage des Täufers (Mt 11,2-6)

a. Matthäus sammelt nach der Bergpredigt (Mt 5-7) und einer ganzen Serie von Machttaten (Mt 8-9) divergierende Eindrücke von Jesus (Mt 10-11). Mit Abstand am wichtigsten ist die Position des Täufers Johannes. Denn: „Unter allen von einer Frau Geborenen hat es keinen Größeren gegeben als Johannes den Täufer“ (Mt 11,11). Er hat den „Stärkeren“ angekündigt, der „nach ihm kommt“, dessen Vorläufer er also ist und „dem er nicht würdig“ sei, „die Schuhriemen zu lösen“ (Mk 1,7 par. Mt 3,11). Er sitzt im Gefängnis, weil er Herodes Antipas, den galiläischen Fürsten, den Jesus einen „Fuchs“ nennt (Lk 13,32) und während seiner eigenen Passion keines Wortes würdigt (Lk 23,6-12), wegen seiner Heirat mit Herodias, der Frau seines Bruders Philippus, öffentlich kritisiert hat (Mk 6,17-29; vgl. Lev 18,16; 20,21). Es spricht für die Ehrlichkeit des Neuen Testaments, dass selbst dieser Prophet noch aus dem Gefängnis die Frage loswerden muss, ob Jesus wahrhaftig der ist, den er selbst verheißen hat (Mt 11,2-6). Die Frage schränkt sein prophetisches Charisma nicht ein, sondern drückt es aus:

b. Die kleine Erzählung stammt aus der Redenquelle. Der vergleichende Blick auf Lk 7,18-23 zeigt eine Q-Tradition, deren Wortlaut aber nicht mehr gut zu rekonstruieren ist, weil die synoptischen Versionen zu stark voneinander abweichen. Die Grundstruktur ist Matthäus vorgegeben. Seine Fassung ist kompakter als bei Lukas. Der Täufer fragt aus dem Gefängnis anlässlich der Machttaten Jesu; er fragt, ob es „Taten des Messias“ seien, als die Matthäus sie erzählt hat und in der kurzen Regiebemerkung zu Beginn der Perikope identifiziert. Er sendet einige seiner Jünger zu Jesus, die seine Frage übermitteln. Jesus antwortet mit Worten aus der Heiligen Schrift Israels, ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen; er preist alle selig, die keinen Anstoß an ihm nehmen. Im folgenden Passus erklärt Jesus, wie er selbst den Täufer sieht und diejenigen, die auf ihn reagieren (Mt 11,7-19 par. Lk 7,24-35).

3.3.1 Die Frage des Täufers

a. Johannes der Täufer fragt, weil er, wie der Evangelist schreibt, von den „Taten des Messias“ hört, also von seinen Heilungen und Dämonenaustreibungen, auch seinen kraftvollen Worten – so wie sie der Evangelist zuvor eindrucksvoll zusammengestellt hat (Mt 5-9). Er formuliert die Messiasfrage Israels in der ersten Person Plural, also stellvertretend für das ganze Volk. Dort waren zwar keineswegs alle messianisch bewegt; aber die Evangelien erwecken durchaus den Eindruck, dass einige voller Hoffnung gewesen seien, allerdings auch voller Unsicherheit, wem sie ihr Vertrauen schenken könnten. Der Evangelist Lukas baut in seinen Bericht vom Wirken des Täufers eine Notiz über das Motiv des Volkes ein, sich von der Gerichtsbotschaft des Johannes ansprechen zu lassen. Die Frage, die Johannes aus dem Gefängnis heraus an Jesus stellt, teilt die Messias Hoffnung des Volkes (Lk 3,15). Er formuliert sie im Anschluss an seine eigene Verkündigung (Mk 1,7f. parr.). Der Täufer war ein Gerichtsprediger, der Israel zu einem radikalen Neuanfang im Zeichen des drohenden Zorngerichtes Gottes gerufen (Mt 3,1-12 par. Lk 3,1-20) und durch die Wassertaufe im Jordan vor dem Feuer des jüngsten Tages geschützt hat (Mk 1,4ff. parr.). Der „Stärkere“, der nach ihm kommen soll, ist (wohl nicht Gott, sondern) der Messias, vielleicht in Gestalt des richtenden und rettenden Menschensohnes. Johannes bezweifelt im Gefängnis nicht die Gültigkeit der Verheißung, sondern fragt nach der Identität Jesu. Er fragt nicht nach *einem*, sondern nach *dem*, der kommen soll. Er fragt also nach dem Gesandten, dem Messias Gottes selbst, dem „Stärkeren“, dessen Stärke in der Verwirklichung der Gottesherrschaft besteht.

b. Die Frage ist echt. Wäre sie es nicht, hätte Jesus sie nicht beantwortet, und die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas hätten sie nicht überliefert. Sie wurde durch das Hörensagen, das zu Johannes ins Gefängnis gedrungen war, noch nicht eindeutig beantwortet: Die „Taten“, zu denen auch die Worte Jesu gehören, werfen die Frage auf, wer sie getan haben kann; sie machen sie so dringlich, dass sie noch aus dem Gefängnis heraus gestellt werden muss. Aber sie geben noch nicht selbst die Antwort.

3.3.2 Die Antwort Jesu

a. Die Antwort auf die Messiasfrage gibt Jesus selbst. Er weist die Delegation des Täufers nicht ab, sondern lässt sich auf ihre Frage ein. Aber er antwortet nicht einfach mit einem klaren Ja, sondern spiegelt die Frage zurück. Johannes hat fragen lassen, weil er von den „Taten“ Jesu gehört hatte; die Jünger sollen nach Jesu Wort dem Täufer ihrerseits melden, was sie allenthalben hören und sehen: in der Nähe Jesu, auf dem Weg zu ihm und auf dem Weg wieder zurück.

b. Jesus wiederholt aber nicht nur die Frage, sondern stellt sie in ein neues Licht. Denn er beschreibt, was die Täuferjünger sehen und hören, mit Worten Jesajas, die er aber nicht ausdrücklich als Schrift oder als Prophetenstimme zitiert, sondern sich zu eigen macht (Jes 35,4ff). Bei Jesaja⁶ und in der jüdischen Exegese sind die verheißenen Wunder „metaphorisch“ verstanden worden: Sie sind Bilder dafür, dass die Errettung eine neue Schöpfung ist. Jesus hingegen hat, wenn nicht alles täuscht, tatsächlich – als charismatischer Therapeut, wie die Religionssoziologen sagen würden – Kranke geheilt; aber er gibt diesen realen Geschehnissen eine metaphorische Bedeutung, indem er sie ins Licht der Prophetie Jesajas stellt: Sie verweisen auf das Reich Gottes, dessen rettende Nähe sie verwirklichen.⁷ Das entspricht dem Grundsinn der Machttaten Jesu: Sie sind Verkündigung, weil Jesus Taten sprechen lässt; sie veranschaulichen die Leiblichkeit des schon gegenwärtig zu erfahrenden und künftig vollendeten Heiles; sie verweisen vorweg auf die Auferstehung des Fleisches, nämlich die Rettung des ganzen Menschen durch den Tod hindurch in Gottes Herrlichkeit.⁸

c. Ohne dass ein einziger Hoheitstitel zitiert würde, ist die Antwort, die Jesus mit Verweis auf die jesajanische Prophetie gibt, eine christologische Spitzenaussage des Neuen Testaments. Jesus stellt sein Wirken in den Horizont der Heiligen Schrift Israels und der prophetischen Verheißungen. Auch wenn er ihn nicht in freier Form mit zitiert, schwingt der erste Satz der Prophetie mit: dass Gott selbst kommt, um sein Volk zu retten. Denn das ist genau die Grundbotschaft Jesu: dass Gottes Herrschaft kommt (Mk 1,15 par. Mt 4,17). Sie kommt mit ihm, in ihm, durch ihn. Sie prägt sein Leben so ganz und gar, dass gesagt werden kann: Gott kommt mit seiner Herrschaft, wo Jesus kommt. Das ist die präzise Antwort auf die Frage des Täufers, weil sie Jesus so präzise beschreibt, wie kein Dogma es kann, weil jedes Dogma die Geschichte Jesu braucht, um verifiziert werden zu können, diese Geschichte aber sich in nur in Geschichten wie jener der Antwort Jesu auf die Messiasfrage des Täufers darstellen lässt.

3.4 Starkes Bündnis.

Das Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes (Mt 11,7-19)

⁶ Zum Kontext im Jesajabuch vgl. *Hallward Hagelia*, The holy road as a bridge. The role of chapter 35 in the book of Isaiah, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 (2006) 38-57.

⁷ Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: *ZNW* 88 (1997) 111-125.

⁸ Vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg – Basel Wien 2010.

3.4 Starkes Bündnis.

Das Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes (Mt 11,7-19)

a. Die Antwort, die Jesus den Täuferjüngern gibt, wird zu einer neuen Frage, die er seinen Zuhörern stellt. Matthäus folgt wie Lukas (7,24-28) der Redenquelle. Die Versionen liegen eng beieinander (Mt 11,7-10):

b. Jesus behält die Täuferjünger nicht bei sich; er beruft sie nicht in seine persönliche Nachfolge; er lässt sie zu Johannes gehen – mit der Messiasbotschaft, die an ihn gerichtet ist. Wie der sie aufgenommen hat, bleibt offen. Aber der Evangelist wird sich kaum etwas anderes vorgestellt haben können, als dass der Täufer mit der Antwort, die ihm Jesus auf seine Messiasfrage gegeben hat, gestorben ist.

c. Während die Täuferjünger ihres Weges ziehen, wendet Jesus sich dem Publikum zu. Hier kann er sich nicht mit der Antwort zufriedengeben, die er dem Täufer mit seinen prophetischen Verstehensvoraussetzungen gegeben hat; hier muss er weiter nachfragen, weil er hier sich nicht ganz sicher sein kann, wie sie zum Täufer und zu ihm stehen. Vorausgesetzt ist zweierlei: dass den Zuhörern Johannes der Täufer ein Begriff gewesen ist, ja dass sie selbst zu jenen gehört haben, die auf seine Predigt hin zum Jordan gezogen sind, um ein neues Leben anzufangen, und dass sie auf irgendeine Weise Zeuge des Gespräches zwischen Jesus und den Täuferjüngern gewesen sind.

d. Jesus fragt die Menschen nicht, ob sie seiner Antwort zustimmen; er geht einen Schritt zurück, um einen Schritt voranzukommen. Er fragt sie nach ihrer Einstellung zum Täufer. Jesus selbst stellt sich ganz auf dessen Seite – so wie er sich ja auch selbst im Jordan von Johannes hat taufen lassen, nach Matthäus, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,13-17). Jesus unterschreibt, indem er sich taufen lässt, auch die Predigt des Täufers. Nach den synoptischen Evangelien hat sie zwei Seiten: Johannes predigt „die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 parr.), und er kündigt den „Stärkeren“ an, der „nach“ ihm „kommt“ und dem die Schuhriemen zu lösen er nicht würdig“ sei (Mk 1,7 parr.).

e. Jesus nimmt beides ernst – nach den Evangelisten, weil er selbst dieser „Stärkere“ ist (Mt 11,9ff par. Lk 7,26ff). Er unterstreicht auch den Umkehrruf des Täufers, den er sich zu eigen macht (vgl. Mt 4,17) und mit dem Glauben an das Evangelium verbindet (Mk 1,15). Wie immer die historischen Verhältnisse gewesen sein mögen – in den Evangelien führt der Weg an den Jordan zu Johannes weiter in die Nachfolge Jesu hinein, weil der Täufer selbst den „stärkeren“ Messias ankündigt. Der Evangelist Johannes hat diese Linien eng zusammengezogen, indem er erzählt, dass die ersten Jünger Jesu von Johannes zu ihm geschickt worden sind (Joh 1,35f.).

f. Das synoptische Bild ist komplexer. Jesus selbst ist es, der nach den Zusammenhängen fragt. Oft wird sein Wort an die Menge als reine Kritik verstanden. Aber in Wahrheit ist sein Urteil differenziert. Es mag welche gegeben haben, die aus reiner Neugier, aus Sensationslust zu Johannes an den Jordan gezogen sind. Aber das steht nicht im Fokus des Jesuswortes. Es wäre absurd, mitten in der Wüste Luxus zu suchen und den Mann, der ein „Gewand von Kamelhaaren“ (Mk 1,6 parr.) trug, als Haute-Couture-Model zu betrachten.

g. Tatsächlich erzählen die synoptischen Evangelien ja auch, dass die große Menge deshalb von Johannes sich hat anziehen lassen, weil sie ihre Sünden bereuen und ihre Schuld loswerden und ein neues Leben anfangen wollten (Mk 1,4-7; Mt 3,4-12; Lk 3,7-20). Wäre es anders, hätte Johannes sie gar nicht taufen dürfen. Auch die „vielen Pharisäer und Sadduzäer“, die Matthäus zum Täufer Johannes kommen sieht, sind davon nicht ausgenommen; zwar werden sie als „Schlangenbrut“ titulierte (Mt 3,7); aber mit demselben Wort hat Johannes der Täufer nach Lukas alle bedacht, die zu ihm kamen (Lk 3,7). Es ist das grelle Bild dafür, dass alle der Umkehr bedürfen.

h. Das Wort an die Menge macht nur Sinn, wenn Jesus Einverständnis erzielen wollte: Niemand wollte nur ein Schilfrohr sehen, das sich im Winde bewegt; niemand wollte einen prächtig gekleideten Menschen sehen. Alle sind deshalb zum Jordan gezogen, weil sie im Täufer einen Propheten gesehen haben. Das spricht Jesus ihnen nicht ab. Aber er fragt nach den Konsequenzen. Er bestätigt das positive Urteil der Menschen in Israel über den Propheten Johannes. Aber er steigert es noch: „mehr als ein Prophet“ (Mt 11,10) – so wie Jesus „mehr als Jona“ ist (Mt 12,41 par. Lk 11,32) und „mehr als Salomo“ (Mt 12,42). Wer in Johannes einen Propheten sieht, ist auf dem richtigen Weg; wer in ihm nur einen von vielen Propheten sieht, ist auf dem Weg des Verstehens nicht weit genug. Wer ihn sieht, wie Jesus ihn gesehen hat, sieht „mehr“: Wer Jesus zustimmt, dass Johannes „mehr als ein Prophet“ war, muss seiner ganzen Botschaft Glauben schenken, seiner Gerichtsbotschaft wie seiner Messiasankündigung, und wird dann auf den Weg des Glaubens geleitet.

i. Ob die Menschen diesen Weg gehen werden – das ist die Frage. Jesus ist dafür, dass sie sich selbst treu bleiben und sich deshalb fragen, was sie zur besten Handlung ihres bisherigen religiösen Lebens getrieben hat: zu ihrer Taufe im Jordan, und welche Konsequenzen sie daraus ziehen wollen, nachdem sie ihn selbst gesehen haben: Jesus von Nazareth.

Zum Weiterstudium

Hanna B. Stettler, Die Bedeutung der Täuferanfrage Matthäus 11,2-6 par. Lk 7,18-23 für die Christologie, in: Biblica 89 (2008) 173-200.

4. Das Lukasevangelium:
Prophet des Höchsten

a. Johannes wird nach Lukas von seinem Vater, dem Priester Zacharias, als „Prophet des Höchsten“ gekennzeichnet (Lk 1,76), weil er der Wegbereiter des Messias ist. Damit bringt er – in Form eines Dankgebetes – die Bedeutung, die dem Täufer im gesamten Neuen Testament eignet, auf den Punkt. Gleichzeitig ordnet er ihn in die Verheißungsgeschichte Israels ein, die auch Jesus in seiner Verkündigung bejaht.

b. Die Perspektive auf Johannes wird im Evangelium vielfältig geöffnet:

- durch die Zeugnisse aus der Familie, die mit der Familie Jesu verwandt ist (Lk 1),
- durch die Worte des Täufers selbst (Lk 3,1-20), die durch seine Jünger tradiert worden sein werden, aber christologisch durchformt sind,
- durch die Perspektive Jesu, der sich von Johannes hat taufen lassen (Lk 3,21f.) und sich zeit seines Lebens zu ihm bekennt (Lk 7,18-36; 20,1-8).

Alles drei stimmt zusammen. Johannes der Täufer lässt sich bei Lukas nur als jüdischer Prophet bezeichnen, der eine messianische Hoffnung markiert. Jesus macht diese Hoffnung wahr.

4.1 Tiefe Wurzeln.

Die lukanische Täufer-Geschichte

a. Lukas hat das Bild des Täufers Johannes durch seine Quellenrecherchen stark angereichert.

- Er orientiert sich in seinem Portrait durchaus noch an der markinischen Quelle
 - In der Erzählung von seinem Auftreten und Wirken (par. Mk 1,4-8.9-11).
 - Im Rekurs Jesu auf den Täufer bei der Erklärung seiner Tempelaktion (Lk 20,1-8 par. Mk 11,27-33).

Hier liegt das Grundgerüst des Täuferportraits.

- Er integriert auch die Redenquelle
 - mit der Gerichtspredigt des Täufers (par. Mt 3,7-9)
 - und mit der Messiasfrage des Täufers samt der Antwort Jesu auf sie und der Auseinandersetzung mit der Reaktion der Israeliten auf Johannes (Lk 7,18-36 par. Mt 11,2-17).

Wie Matthäus fügt er sie in den markinischen Erzähltraktus ein.

- Er kann aber an zwei Stellen auf zusätzliche Quellen zurückgreifen:
 - Die Täuferpredigt reichert er durch die „Standespredigt“ an, die Wegweisungen zum rechten Verhalten aus der Umkehr gibt (Lk 3,10-14).
 - Vor allem baut er die Kindheitsgeschichte Jesu als Eingang des Evangeliums und verbindet sie mit Erzählungen von der Verheißung der Geburt und der Geburt des Täufers Johannes (Lk 1).
- Das „Sondergut“ ist nicht einheitlich, sondern divers. Der Ausbau der Täuferpredigt erklärt sich aus Q-Nachbarschaft, die Kindheitsgeschichte aus Familientraditionen.

Die Anreicherung erklärt sich aus der Umsetzung des Vorhabens, „alles von Anfang an sorgfältig nachzugehen“, damit eine gute Gesamtdarstellung gelingen kann (Lk 1,1-4).

b. Die sprachliche Gestaltung ist typisch lukanisch. Die Personen sprechen so, wie sie – in lukanischer Perspektive – sprechen müssen, um ihrer Rolle und Charakteristik gerecht zu werden:

- als fromme Juden in der Kindheitsgeschichte,
- als Gerichtsprophet in der Täuferpredigt,
- als Lehrer in der Verkündigung Jesu, der in seiner Kritik an den Täufer-Kritikern scharf, aber in seiner Solidarität mit dem Täufer stark ist.

Die Sprache zeigt die durchgängige literarische Durchformung der Quellentexte, die zu 100 % Tradition und zu 100 % Redaktion sind.

c. Besonderes Augenmerk verlangt die Kindheitsgeschichte.

4.1.1 Die Komposition der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1-2)

a. Die lukanische Kindheitsgeschichte folgt zwei einander überlagernden und bestärkenden Kompositionsprinzipien:

- einer heilsgeschichtlich akzentuierten Steigerung von Johannes dem Täufer und Jesus,
- einer dramatischen Spannung zwischen Erzählung und Gebet: Das Geschehen, das erzählt wird, gibt Anlass zum Gebet; das Gebet meditiert das Geschehen und erhellt dadurch seinen Bezug zu Gott.

Beide Prinzipien bestärken einander, weil sie das Handeln Gottes in der Geburt des Täufers und vor allem Jesu herausarbeiten.

b. Die Kindheitsgeschichte hat bei Lukas folgenden Aufbau:

Lk 1,5-25 Die Verheißung der Geburt des Johannes	Lk 1,26-38 Die Verheißung der Geburt Jesu
Lk 1,39-56 Der Besuch Marias bei Elisabeth <i>Magnificat</i> (1,46-56)	
Lk 1,57-80 Die Geburt des Täufers Johannes <i>Benedictus</i> (Lk 1,68-79)	Lk 2,1-20 Die Geburt Jesu <i>Gloria</i> (2,14)
	Lk 2,21-40 Die Darstellung Jesu <i>Nunc dimittis</i> (Lk 2,28-32)
	Lk 2,41-52 Der Zwölfjährige im Tempel

Die Parallelisierung und Steigerung ist ein Ausdruck narrativer Theologie.

- Die Parallelen erklären sich aus der gemeinsamen Theozentrik.
- Die Steigerung erklärt sich heilsgeschichtlich: Johannes ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu (Lk 3).

Die *Cantica*⁹ bringen nicht den Erzählfluss voran, sondern verlangsamen ihn, indem sie *coram Deo* bedenken, was geschehen ist.

⁹ Vgl. Norbert Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990.

c. Das Prinzip der Parallelisierung wird durch die Einheit des Ortes konstituiert (Israel zwischen Nazareth und dem Bergland von Judäa, Bethlehem und Jerusalem mit dem Haus und dem Tempel, dem Hirtenfeld und der Krippe – in der weiten Welt), der Personen (fromme Juden, Männer und Frauen mit familiären Banden, Gabriel, Priester und Propheten) und der Handlung (Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes).

d. Das Prinzip der Steigerung wird in folgender Weise konkretisiert:

- Elisabeth und Zacharias sind so alt, dass sie auf natürliche Weise keine Kinder mehr bekommen können. Durch Gottes Schöpferkraft aber werden beide dennoch Eltern des Johannes. Das biblische Modell geben Abraham und Sara ab, die noch die Eltern Isaaks werden.
Maria und Joseph werden Eltern, obwohl sie keinen sexuellen Verkehr haben. Maria ist Jungfrau und wird als solche Mutter.
- Zacharias zweifelt, als ihm ein Engel die Geburt seines Sohnes verheißt, und wird deshalb mit Stummheit bis zur Geburt des Johannes bestraft (Lk 1,20).
Maria glaubt, als ihr der Engel die frohe Botschaft überbringt; deshalb wird sie zur Dichterin (Lk 1,46-56): Als Frau bleibt sie nicht stumm, sondern erhebt ihre Stimme.
- Johannes ist der, der „dem Herrn vorangehen“ wird (Lk 1,17.76), als neuer Elija (vgl. Mal 3,23f.).
Jesus ist der „Kyrios“ (Lk 1,17.43; 2,11 u.ö.), der „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32), der „Retter“ (Lk 1,60; 2,11), der Messias (Lk 2,11.26; vgl. 2,38).

Im Corpus des Evangeliums wird diese asymmetrische Beziehung intensiv gestaltet (Lk 3,4ff. [Jes 40,3ff.]. 16f. 21f.; 7,18-23.24-35; 16,16; 20,1-8). Sie ist die spezifisch lukanische Ausprägung eines Wesenselementes neutestamentlicher Theologie.

e. Die *Cantica* explizieren die Theologie der Kindheitsgeschichte. Nach dem späteren Motto *lex orandi – lex credendi* geben sie den Glauben vor, der durch die Geschichte genährt wird und sie zu verstehen anleitet.

- Im *Magnificat* betet die Mutter Jesu voller Dankbarkeit für die Rolle, die sie dank Gottes Gnade im Heilsgeschehen spielt. Das *Magnificat* ist bei Lukas ein Ausdruck jenes marianischen Glaubens, ohne den es nicht zur Empfängnis Jesu gekommen wäre.
- Im *Benedictus* betet der eines Besseren belehrte Vater des Johannes, ein Priester, der die Geschichte seines Sohnes in die größere Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk einordnet.
- Im *Nunc dimittis* betet ein alter Prophet, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang des ewigen Lebens verknüpft, das der Messias Juden wie Heiden bringen wird.

Die Lobgesänge werden unterstützt von weiteren intensiven Glaubenszeugnissen: dem antizipierten Dank Elisabeths für das Geschenk eines Kindes (Lk 1,25), dem *Ave Maria* Elisabeths (Lk 1,41-45), der Prophetie Hannas über die Erlösung Israels (Lk 2,36ff.) Alles wird überwölbt vom *Gloria* der Engel auf dem Hirtenfeld vom Bethlehem (Lk 2,14).

Literatur

Daniel Gerber, D'une identité à l'autre. Le Magnificat, le Benedictus, le Gloria et le Nunc dimittis dans le rôle de passeurs, in: Claire Clivaz u.a. (Hg.), *Infancy gospels. Stories and identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 374-389

4.1.2 Die Genese der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1-2):

a. Ebenso wie Mt 1-2 ist Lk 1-2 in der vorliegenden Gestalt eine Mischung aus Tradition und Redaktion, aus z.T. sehr alten mündlichen Überlieferungen, aus späteren Erweiterungen und lukanischen Überarbeitungen. Eine genaue Abhebung der verschiedenen Schichten ist nur schwer möglich. Es bleibt ein erheblicher Unsicherheitsfaktor. Dennoch sprechen gute Gründe für folgende Erwägungen.

b. Ein erster Traditionskern ist die Perikopenfolge über den Täufer Johannes

- Lk 1,5-25: Ankündigung der Geburt;
- Lk 1,57-66: Geburt und Namensgebung.

Die Erzählungen sind anfangs für sich überliefert worden. Ihre Heimat ist Palästina. Ihre Tradenten waren Judenchristen (oder Täufer-Jünger). Johannes wird als eschatologischer Prophet, als Bußprediger und als Wegbereiter des Herrn (Lk 1,17) dargestellt.

c. Ein zweiter Traditionskern sind die Erzählungen von der Verheißung (Lk 1,26-38), der Geburt (Lk 2,1-21) mit dem Gloria und der Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2,22-40), die allerdings von der Forschung meist unterschiedlichen Überlieferungen zugeordnet werden. Sie sind aber durch die Ortsangabe Nazareth (Lk 1,26; 2,4.39), durch die Personennamen Maria und Joseph (Lk 1,26f.; 2,4f.; vgl. 2,33.39), die Angabe ihrer Verlobung (Lk 1,2f.; 2,5), die Davidssohnschaft Jesus (Lk 1,32; 2,4.11), die Verkündigung durch den Engel Gottes (Lk 1,26.28-38; 2,9-14), den Glauben Marias (Lk 1,38; 2,19; vgl. 2,34), den Jesus-Namen (Lk 1,31; 2,21) und die Logik der Erzählfolge (Ankündigung - Schwangerschaft - Geburt - Namensgebung - Darstellung) aufeinander abgestimmt.

In der Erzählfolge tritt ein Glaubenszeugnis palästinischer Judenchristen entgegen, die dem Tempel in Jerusalem eng verbunden waren und Jesus als die Erfüllung der messianischen Hoffnungen Israels verkünden, als den Messias, der die Herrlichkeit des Gottesvolkes offenbart und dadurch die Heiden aus der Finsternis ihres Irrtums über Gott und sein Volk herausführt. Am besten erklären sich die Erzählthemen als Familientradition.

d. Lk 2,41-51a, die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, beachtet die jungfräuliche Geburt Jesu nicht (Lk 2,41.43.48) und rechnet unbefangen mit dem Unverständnis der Eltern. Das spricht für ursprüngliche Selbständigkeit und ein recht hohes Alter. Es ist eine eigenständige Überlieferung von Judenchristen mit starken Bindungen an Jerusalem, die im Anklang an frühjüdische Berichte über Moses (Josephus, *ant.* 2,9,6) und Salomo (Jos, *antiquitates* 5,10,4) die Bedeutung Jesu als des vollmächtigen Lehrers schon in seiner Jugend manifest werden lassen.

e. Eine eigene Traditionsgeschichte haben die *Cantica*:

- das *Magnificat* (Lk 1,46-56),
- das *Benedictus* (Lk 1,68-79),
- das *Nunc dimittis* (Lk 2,29-52).

Sie erklären sich aus der urchristlichen Spiritualität und Liturgie, die jüdischen Geist atmet und die Produktion von Psalmen fortsetzt, ähnlich wie auch das Frühjudentum (z.B. aus Qumran) aktuelle Psalmen kennt. Die *Cantica* sind unterschiedlich eng auf den Kontext abgestimmt. Sie passen alle genau, aber haben eine unterschiedlich enge Bindung an den Kontext.

c. Das *Magnificat* hat nur einen indirekten Bezug zur Jesusgeschichte. Es ist das persönliche Danklied einer Frau nach dem Vorbild Hannas in 1 Sam 2,1-11 (nach der Geburt Samuels). Die Frau erfährt Gottes Erbarmen in ihrer Niedrigkeit auf eine Weise, dass sie zum Vorbild und zur Hoffnung für alle geworden ist, die in Israel auf Rettung hoffen. Am ehesten ist es als Marienlied komponiert worden, also Zeugnis einer frühen Marienverehrung im christlichen Judentum, was sowohl zur jüdischen Betonung der Mutterschaft passt (Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat), als auch zur Tradition der Jungfräulichkeit Mariens.

- Das *Benedictus* ist in seinem ersten Teile, Lk 1,68-75, ein ursprünglich selbständiger messianischer Psalm (vielleicht nach einer jüdischen Vorlage), der von palästinischen Judenchristen (aus ihrem Gottesdienst?) später in die Täufererzählung eingebracht worden und um einen expliziten Bezug auf Johannes erweitert worden ist (Lk 1,76-79) – vermutlich zu einem Zeitpunkt, da sie mit den Jesus-Erzählungen verbunden worden war.
- Das *Nunc dimittis* ist das Danklied eines Alten, der vor seinem Tod eine Gotteserfahrung macht, die nicht nur ihm, sondern ganz Israel und den Völkern heil bringt. Der Bezug auf den Messias bleibt impliziert, lässt sich aber explizieren, was bei Lukas geschieht.

f. Lukas hat die beiden Erzählkränze um den Täufer und Jesus miteinander verbunden (dabei redaktionell aufeinander abgestimmt) und um die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus ergänzt. Die entscheidende Brücke ist der Besuch Marias bei Elisabeth, den Lukas frei erzählt (1,39-56). Er hat die *Cantica* aufgenommen und als Reflexion resp. Meditation des Geschehens gestaltet.

Literatur zum Weiterstudium:

Hans-Georg Gradl, Von Ostern durchwirkt. Die lukanische Kindheitsgeschichte, in: Th. Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren?, 31-44

4.2 Das ersehnte Kind.

Elisabeth und Zacharias am Abgrund der Verheißung (Lk 1,5-26)

a. Die Täuferperikopen der lukanischen Kindheitsgeschichte haben eine christologische Orientierung: Johannes ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu. Jesus begründet die Tiefe der Freude über die Geburt des Johannes, die Dramatik des Zweifels, die Größe des Glaubens.

Umgekehrt zeigen die Täuferperikopen, welche weiten Horizonte die Geschichte Jesu eröffnet: Ein Ehepaar wird auf seine alten Tage noch ein Elternpaar; eine Frau wird von ihrer Schande befreit; ein Priester macht eine Gotteserfahrung mitten im Ritus; ein Glaubenslied entsteht – mitten aus dem Judentum für das Christentum.

b. Im Zentrum der beiden Perikopen stehen die Verheißung der Geburt (Lk 1,5-25) und die Geburt des Johannes (Lk 1,57-80), genauer: die Folgen, die sie hat, besonders die Namensgebung. Johannes selbst kommt aber gar nicht zu Wort, sondern erscheint im Spiegel dessen, was sein Vater Zacharias und seine Mutter Elisabeth erfahren und sagen.

c. Beide Perikopen sind eng aufeinander abgestimmt: Es kommt genau so, wie der Engel Gabriel es angekündigt hat. Die engste Berührung ist das Zitat von Mal 3,23f., das die Hoffnung auf die Wiederkunft Elijas ausdrückt: Was der Engel Zacharias ankündigt (Lk 1,17), kann von ihm vor Gott und den Menschen bekannt werden (Lk 1,76).

4.2.1 Die Rolle Elisabeths

a. Elisabeth gehört zu den ebenso schwachen wie starken Frauen, die das lukanische Kindheitsevangelium prägen. Sie ist Jüdin durch und durch, von ihrer Familie her, die aus dem Stamm des Mosebruders und Priesters Aaron ist, und in ihrer Biographie, durch ihre Heirat mit dem Priester Zacharias, vor allem durch ihre messianische Hoffnung.

b. Die Schwäche Elisabeths wird – typisch für die antiken Rollenmuster – an ihrer Kinderlosigkeit festgemacht.

- In Lk 1,7 wird nüchtern die Diagnose der Kinderlosigkeit gestellt. Das Problem liegt danach (wie es dem Gattungsschema entspricht) nicht beim Mann, sondern bei der Frau, die „unfruchtbar“ sei. Aufgrund des Alters scheint eine natürliche Empfängnis nicht mehr möglich.
- Nach Lk 1,25 rekapituliert sie, schon in anderen Umständen, die „Schande“, die ihr die Kinderlosigkeit in den Augen der Menschen gebracht hat. Da sich das antike Kultursystem entlang des Gegensatzes von „Ehre“ und „Schande“ aufbaut¹⁰, ist dieser Rückblick bezeichnend. Nach einem verkehrten Tun-Ergehens-Zusammenhang (den die Weisheit Israels aus der Erfahrung im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes zu recht konstruiert) wird die Schande im jüdischen Kontext Elisabeths als gerechte Strafe Gottes für ein (heimliches) Fehlverhalten gesehen.

Eine „schwache“ Frau ist Elisabeth in den Augen der Menschen, nicht in den Augen Gottes. Die Blickveränderung will Lukas veranlassen.

¹⁰ Vgl. Bruce J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten (1981), Stuttgart - Berlin - Köln 1993.

c. Die Stärke Elisabeths wird – typisch für die biblische Theologie – an Gottes Zuwendung zu ihr festgemacht.

- In Lk 1,6 wird sie – mit ihrem Mann zusammen – als fromme Jüdin gezeichnet, die dadurch „gerecht vor Gott“ lebt, dass sie genau der Tora folgt. Diese Frömmigkeit wird nicht etwa durch die Schwangerschaft belohnt. Vielmehr bildet ihre Gerechtigkeit die Voraussetzung dafür, dass Elisabeth das späte Glück der Mutterschaft so genießen kann, wie es Gott gefällt: als Erweis seiner Gnade, die ihr zugutekommt, so dass viele von ihr profitieren werden.
- In Lk 1,24f. wird Elisabeth zur Beterin, die ihre ganze Biographie, die sie jetzt als Mutter gestaltet, auf Gott zurückführt.
 - Sie sagt selbstbewusst „Ich“, weil sie sich mit den Augen Gottes zu sehen gelernt hat.
 - Sie weiß sich als Objekt des Handelns Gottes: Gott hat handelt an ihr, aber nicht ohne sie, sondern mit ihr. Bei Elisabeth bleibt diese – ökumenisch strittige – *cooperatio* biologisch, bei Maria wird sie glaubenstheologisch.
 - Das Handeln Gottes an ihr ist vom Blick Gottes auf sie gedeckt: Gott schaut Elisabeth so an, dass sie lebendig – und fruchtbar – wird. Der Blick Gottes ist ein Erweis seiner Gnade, die über ihr Leben bestimmt.

Im Gebet bringt Elisabeth ihre Stärke und ihre Schwäche zusammen: weil sie ihr Leben auf Gott gründet.

Literatur:

Michael Bünker, Elisabeth - eine starke Tochter Gottes, in: Britta Hübener (Hg.), Gestalten des Lebens. 24 Männer und Frauen des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 2010, 129-135

Gilian Bonney, The Exegesis of the Gospel of Luke in the Expositio evangelii secundum Lucam of Ambrose and in the In Lucae evangelium expositio of Bede as observed in the Figure of Elisabeth, in: ZAC 5 (2001) 50-64

Arie Trost, Elisabeth and Mary - Naomi and Ruth: gender-response criticism in Luke 1-2, in: Athalya Brenner (Hg.) A feminist companion to the Hebrew Bible in the New Testament, Sheffield 1996, 159-196

4.2.2 Die Rolle des Zacharias

a. Zacharias wird als frommer Priester gezeigt, der zweifelt, als ihn Gott durch einen Engel direkt anspricht, aber seine Lektion lernt und zum Propheten wird, als ihm das Kind geboren und die Stimme wieder gegeben wird.

b. In Lk 1,5 wird der Beruf des Zacharias präzise benannt:

- Er ist Priester am Jerusalemer Tempel: nicht einer der Hohenpriester, die auch politisch das Sagen hatten, sondern einer der einfachen Leutpriester, die für die kleineren alltäglichen Opfer zuständig gewesen sind.
- Zacharias gehört zur Gruppe „Abija“. Nach 1Chr 24,10 ist dies die achte Dienstklasse oder Wochenabteilung der 24 priesterlichen Dienstordnungen (1Chr 24,6-19). Im Wechsel wurde der priesterliche Dienst ausgeübt. Jede Gruppe war zwei- bis dreimal jährlich für je eine Woche dran. Welcher der Priester die Arbeit zu tun hatte, bestimmte das Los (vgl. Lk 1,8f.).

In Lk 1,8ff. wird Zacharias in seiner priesterlichen Aufgabe beschrieben. Er hat das „Rauchopfer“ darzubringen. Nach Ex 30,1-10 wird es auf einem eigenen Altar im Heiligtum, aber vor dem Vorhang des Allerheiligsten vollzogen, und zwar morgens (V. 7) und abends (V. 8), so dass unaufhörlich Weihrauch zum Himmel steigt. Das Volk bleibt „draußen“ (Lk 1,10).

c. In Lk 1,6 wird Zacharias – zusammen mit und wie Elisabeth – in seiner jüdischen Frömmigkeit gezeigt. Diese positive Einschätzung strahlt auf sein Priestertum aus. Es wird bei Lukas ohne jeden Vorbehalt positiv gekennzeichnet.

d. Die entscheidende Dramatik erhält die Geschichte der Figur durch die Angelophanie im Tempel (Lk 1,11-20).

- Der Auftakt ist im Gattungsrahmen konventionell (Lk 1,11): Die rechte ist archetypisch die gute Seite. Die Furcht, die Zacharias befällt, ist unvermeidlich, weil er, ein Mensch, Berührung mit Gott hat, die ihn der Distanz inne werden lässt.
Der Ort ist vorgegeben, weil nach Ex 30,6 der Altar der Ort der Gegenwart Gottes ist. Die wird hier durch einen Engel, der sich später als Gabriel offenbart, konkretisiert.
- Zacharias empfängt eine absolut unkonventionelle, eschatologisch prägnante Offenbarung, die nicht nur völlig überraschend seine Vaterschaft ankündigt, sondern auch alle entscheidenden Aussagen über seinen verheißenen Sohn enthält, den Täufer Johannes (Lk 1,13-17).
- Zacharias reagiert mit einer Frage, die Zweifel offenbart. Der Zweifel ist voll begründet, weil er durch die natürlichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ganz gedeckt ist (Lk 1,18).
Der Engel legt aber das Problem dieses Zweifels offen (Lk 1,18ff.): dass Zacharias nicht wirklich mit Gott rechnet, seinem Schöpfer und Erlöser, für den er aber doch als frommer Jude lebt und den er als treuer Priester feiert. Deshalb muss er verstummen: Er hat nichts mehr zu sagen, sondern muss erst wieder zu sprechen lernen.

Die Dramatik der Angelophanie deckt kein individuelles Glaubensproblem des Zacharias auf, sondern die Unglaublichkeit der ganzen Geschichte.

e. Das Volk versteht, dass Zacharias ein Gotteszeichen erhalten hat, kann es aber nicht einordnen (Lk 1,21) – was erst zu dem Zeitpunkt geschehen kann, wenn Johannes am Jordan zur Umkehr ruft. Zacharias spendet einen stummen Segen – dessen Bedeutung sich eschatologisch erschließen wird.

4.2.3 Das Bild des Täufers in Lk 1

- a. Johannes wird zuerst und alles entscheidend durch den Engel Gabriel charakterisiert.
- b. Die erste Charakterisierung erfolgt durch den Namen: Johannes (Lk 1,13), zu Deutsch: Gott ist gnädig.
- c. Die zweite Charakterisierung erfolgt durch eine fünffache theologische Qualifizierung:
 - Er wird „groß sein vor dem Herrn“ (Lk 1,15a), also eine wesentliche Aufgabe im Namen Gottes erfüllen und deshalb als Person höchst geachtet sein bei Gott; deshalb werden sich nicht nur die Eltern, sondern viele über Johannes freuen.
 - Er wird keine Rauschmittel konsumieren (Lk 1,15b), also nüchtern sein (vgl. Lk 7,33), wie ein Nasiräer, der sein Leben Gott weiht (Num 6,3; Ri 13,4).
 - Er wird „schon im Mutterleib vom Heiligen Geist erfüllt“ sein (Lk 1,15c), also bereits pränatal zu Gott gehören.
 - Er wird „viele Israeliten ... zu Gott bekehren“ (Lk 1,16), also ihnen Gott nahebringen als den, zu dem sie umkehren müssen, wie es dann seine öffentliche Predigt (Lk 3,1-20) realisieren wird.
 - Er wird der neue Elija sein (Lk 1,17), der Vorläufer Jesu.
 - Elija ist der Prophet mit einer unabgeschlossenen Mission, der auf dem Feuerwagen in den Himmel entrückt worden ist.
 - Elija ist der Prophet, der wiederkommen wird, um das Volk zurück zu Gott zu bringen (Mal 3,23f.).
 - Das Elija-Motiv ist tief in der synoptischen Tradition des Täufers verwurzelt. Zacharias wird in seinem Lobpreis ein Echo auf diese Verheißung anstimmen, die er zuerst nicht glauben kann.

4.3 Pränatale Prophetie.

Johannes im Mutterleib beim Kommen Marias (Lk 1,39-45)

a. Der Gang Marias von Galiläa nach Judäa, um ihrer Verwandten beizustehen, zeigt die Entschlossenheit, mit der sie ihren Glauben in die Tat umsetzt. Zwar hat sie von der Vorläuferrolle nichts gehört, aber von der gnadenhaften Schwangerschaft Elisabeths. Deshalb ist es eine genuine Frauengeschichte, die Lukas erzählt – mit messianischem Potential, das durch die Kinder gefüllt wird.

b. Die Geschichte ist so aufgebaut, dass die Worte Elisabeths und Marias das Schwergewicht tragen.

Lk 1,39f.	Der Besuch
Lk 1,41-45	Die Reaktion Elisabeths
	Lk 1,41 Die Regung des Kindes
	Lk 1,42-45 Das Zeugnis Elisabeths
	1,42 Die Begrüßung Marias
	1,43 Die Demut Elisabeths
	1,44 Das stumme Zeugnis des Kindes
	1,45 Die Seligpreisung Marias
Lk 1,46-55	Die Reaktion Marias: Das <i>Magnificat</i>
Lk 1,56	Marias Beistand für Elisabeth

Die Worte sind aufeinander abgestimmt: Marias Gebet bezeugt ihren Glauben; sie nimmt die Ehrererbietung auf, die Elisabeth ihr erweist, und gibt sie an Gott weiter.

4.3.1 Das Zeugnis Elisabeths

a. Die große Stunde ihres Glaubens schlägt für Elisabeth, als Maria sie, ihre Tante, besucht, von deren Schwangerschaft sie durch den Engel erfahren hat (Lk 1,36).

- Elisabeth ist ganz Mutter; sie reagiert auf das Hüpfen ihres geistbegabten Kindes im Mutterleib (Lk 1,41a).
- Elisabeth wird als Mutter des Täuflers zur Prophetin, weil sie vom Geist Gottes „erfüllt“ wird (Lk 1,41b) – wie später Simeon und Hanna.

Elisabeth erkennt das Paradoxe der Situation: Es mag zwar durchaus der Konvention entsprechen, dass die junge Nichte der älteren Tante bei einer späten Geburt beisteht; aber es ist alles andere als selbstverständlich, dass sich die Mutter des Messias auf den Weg zur Mutter des Vorläufers macht.

b. Elisabeth wendet die Paradoxie der Situation ins Positive, indem sie die Situation von Gott her bedenkt. Das geschieht im *Ave Maria* (Lk 1,42).

- Das zentrale Stichwort heißt „Segen“ (*eulogein* – gutheißen, lat. *benedicere*, daher: „gebenedeit“).
- Es ist nicht so, dass Elisabeth Maria segnet. Vielmehr preist sie – indem sie Maria („du“) anredet – Gott als den, der Maria gesegnet hat.
- Maria wird nicht für sich allein gesegnet, sondern mit ihrem Kind zusammen, auf dem der Segen Gottes liegt. Zwischen der Segnung Mariens und Jesu besteht keine Parallelität, so als aber die Segen nebeneinanderblieben; vielmehr herrscht das typisch biblische „Achtergewicht“: Maria ist um Jesu willen und auf ihn hin die Gesegnete.

Die Dialektik von Stärke und Schwäche wird aus dem Gebet abgeleitet: „Wer bin ich ...?“ (Lk 1,43). Elisabeth weiß um die heilsgeschichtliche Dynamik, die das

Kompositionsprinzip der Kindheitsgeschichte ist. Sie weiß es als Mutter, weil ihr Kind ihr das Zeichen gegeben hat (Lk 1,44).

c. Das Segensgebet („Gesegnet bist du ...“) führt auf dem Weg über die Selbstvergewisserung („Wer bin ich ...?“) zu einer Seligpreisung („Selig, die geglaubt hat ...“), die von der Inspiration Elisabeths gedeckt ist (Lk 1,45). Dieser Makarismus bringt die lukanische Mariologie auf den Punkt.

d. Elisabeth unterstreicht die mariologischen Aussagen von Lk 1,26-38.

- Sie begrüßt Maria als genau die Begnadete, als die Gabriel Maria angeredet hatte (Lk 1,42). Maria ist „gesegnet“, weil sie „begnadet“ ist. Elisabeth segnet Maria nicht, sondern stellt ihre Segnung fest. Der Grund ist Jesus. Nach dem Achtergewicht semitischer Poesie ist der Segen, der auf Jesus liegt, der Grund für den Segen, der auf Maria liegt.
- Sie relativiert ihre eigene Position (Lk 1,43), obwohl sie großer Beachtung wert ist, zuletzt durch Marias Besuch bei ihr: Die griechische Wendung (καὶ πόθεν μοι τοῦτο) kann man verschieden übersetzt, ganz wörtlich: „Und woher mir dies ...?“ Es geht also um die Stellung Elisabeths vor Gott und Gottes Einstellung zu ihr. Es ist keine strikte, sondern eine offene Abwehr. Elisabeth bezeugt, dass sie weiß, wer ihr Kind und wer Jesus ist – und überträgt dies auf Maria und sich selbst.
- Die Seligpreisung gilt der gläubigen Maria (Lk 1,45). Ihr Glaube ist nicht auf die Vergangenheit der Verkündigung fixiert, sondern findet in ihr einen Anhaltspunkt für die ganze Zukunft. Diese Zukunft erschließt sich ihr unter dem Aspekt der Vollendung: Die Verheißung wird erfüllt.

Weil Elisabeth ihrerseits eine Gläubige ist (s.o.), hat das, was Lukas von ihr erzählt, in seinen Augen Bestand. Elisabeth ist die erste Marienverehrerin – so wie sie sollen alle denken und sprechen, die an Jesus glauben.

4.3.2 Das Zeugnis Marias (*Magnificat*)

a. Das *Magnificat* überliefert Lukas als charakteristisches Glaubenszeugnis Marias. Es ist das erste Beispiel der *Cantica*. Es reflektiert das wunderbare Geschehen der (verheißenen) Geburt Jesu und öffnet den Blick sowohl für das Heilshandeln Gottes in der Geschichte seines Volkes, weil von Jesus und Johannes direkt nichts, indirekt aber alles Wesentliche gesagt wird, als auch für den weiteren Gang der Heilsgeschichte im Evangelium wie in der Apostelgeschichte, weil Jesus genau die theologischen Dimensionen füllt, die das Lied aufreißt.

- Das *Magnificat* ist ein Lied, das zwei Frauen miteinander verbindet: Maria und Elisabeth. Denn Maria singt es, als sie von Nazareth aus ihre Tante besucht, die im Bergland von Judäa wohnt. Eigentlich sollte es gerade anders sein, wie Elisabeth weiß. Aber Marias Gebet macht klar, was jetzt durch Gott geschieht: Armut und Reichtum wechseln die Plätze.
- Das *Magnificat* ist ein Lied, das zwei Kinder miteinander verbindet. Sie sind noch nicht einmal geboren; und doch wissen diejenigen, die sie mit den Augen Gottes betrachten, welche unermessliche Bedeutung sie haben. Der eine wird die Menschen zu Gott bekehren und dadurch dem anderen den Weg bereiten, der seinerseits Gottes Erbarmen vollendet. In ihrem Lobgesang bringt Maria zum Ausdruck, was Gott mit den Kindern vorhat: „Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten“ (Lk 1,50).
- Das *Magnificat* ist ein Lied, das die Kirche mit Israel verbindet. Maria ist wie Elisabeth und Hanna eine Jüdin, die gemeinsam mit Juden wie Zacharias und Simeon, gemeinsam auch mit Josef die messianischen Hoffnung des Gottesvolkes lebendig hält und bis in die Psalmensprache hinein den Glauben Israels im Herzen des Christentums aufleben lässt. Der eine Gott ist der Schlüssel zu allem: „Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen, das er unseren Vätern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig“ (Lk 1,54-55).
- Das *Magnificat* ist vor allem ein Lied, das Himmel und Erde verbindet, und zwar dadurch, dass Maria, die Mutter, vor Gott zum Ausdruck bringt, wieviel ihr Jesus bedeutet, ihr Kind: Gott handelt, zum Heil der Menschen, und zwar nicht irgendwann, sondern hier und jetzt, durch dieses Kind, diesen Jesus, der „heilig und Sohn Gottes genannt werden wird“ (Lk 1,35).

Diese Dimensionen gewinnt das *Magnificat*, weil es, ganz in der Sprache der Psalmen gedichtet, durch den Kontext des Kindheitsevangeliums sein bedeutungspotential anreichert.

b. Das *Magnificat* ist wie ein Psalm aufgebaut, mit dem *parallelismus membrorum* als wesentlichem Stilmittel.

Lk 1,46-49	Gotteslob im eigenen Namen
Lk 1,50-55	Gottes Handeln in der Geschichte

Das *Magnificat*, als Mariengebete überliefert, ist von Anfang an ein Frauengebet. Die Beterin dankt Gott zuerst für die ihr erwiesene Gnade (Lk 1,46-49) und ordnet sie dann in das Heilshandeln Gottes an seinem Volk ein. Da Israel oft als Tochter Zions oder als Braut Gottes angesehen wird, ist eine metaphorische Äquivalenz möglich (die mariologisch ausgedeutet werden wird).

c. Das Lob der Beterin (Lk 1,46-49) gilt dem „Gott Israels“ – so wie in Lk 1,50-55 die Israelerspektive dominieren wird. Er ist der „Herr“ (Lk 1,46) und der „Retter“ (Lk 1,47).

- Das Gotteslob ist große Anerkennung (μεγαλύνω) und Freudenjubiläum (ἀγαλλιάζω): Die Größe Gottes wird beim Namen genannt; der Grund zur Freude wird ausgesprochen (Lk 1,46f.).
- Die Organe des Gotteslobes (Lk 1,46f.) sind „Seele“ (ψυχή) und „Geist“ (πνεῦμα). In der biblischen Anthropologie kennzeichnet beides das Wesen des Menschen, als Geschöpf in seiner Beziehung zu Gott, die seine Identität ausmacht.
- Lk 1,48a nennt den entscheidenden Grund: Die „Demut“ der „Magd“ findet bei Gott wohlwollende und anerkennende Aufmerksamkeit, weil Gott – wie in Lk 1,50-55 ausgeführt werden wird (V. 52b) – die Gebeugten aufrichtet. Es kümmert sich darin aber nicht nur um die Opfer, sondern auch um die Bescheidenen, die sich entschieden haben, sich nicht vorzudrängeln.
- Lk 1,48b.49 begründet das persönliche Gotteslob, das auch typologisch gemeint sein kann, mit der ansetzenden innerwährenden Verehrung – die allerdings nicht an der moralischen oder religiösen Qualität der Verehrten, sondern an Gott liegt, der „Großes“ getan hat.

Der Grund der Barmherzigkeit Gottes ist seine Heiligkeit und Größe.

d. Die Ausweitung erschließt weite Horizonte der Heilsgeschichte im Stile der Psalmen.

- Die entscheidenden Kategorien sind „Erbarmen“ (V. 50) und „Kraft“ (V. 51). Aus der Kombination ergibt sich das Revolutionäre des Handelns. Diejenigen, die Gott „fürchten“ (V. 50b), setzen darauf und profitieren davon.
- Das Revolutionäre Gottes zeigt sich in verschiedenen Umstürzen.
 - Die Hochmütigen werden „zerstreut“, d.h. auf ihre wahre Größe zurückgeworfen (V. 51b).
 - Die Mächtigen werden vom Thron gestürzt, weil Gott die Macht antritt (V. 52a).
 - Die Reichen stehen mit leeren Händen da, weil sie sich die Taschen auf Kosten anderer gefüllt haben (V. 53b).

Andererseits werden die Verhältnisse auch dadurch revolutioniert, dass diejenigen, die ganz unten sind, ganz nach oben kommen.

- Die Hungernden werden beschenkt mit denjenigen Gütern, die sie entbehren müssen (V. 53a); sonst würden sie nicht überleben.
- Die Demütigen werden erhöht (V. 52b), weil sie sonst nicht zu ihrem Recht kommen (vgl. 1,46-49).

Durch Gottes Revolution werden die Verhältnisse nicht auf den Kopf gestellt, sondern geradegerückt. Es herrscht der Geist der Prophetie.

In Lk 1,54f. wird die Logik des Umsturzes aus der Verheißungstreue Gottes und der Gültigkeit seiner Verheißung begründet. Mit Abraham wird aber auch diejenige Gestalt genannt, an die sich die universale Heilshoffnung Israels knüpft.

e. Im lukanischen Kontext geht Maria das in der Begegnung mit Elisabeth auf. Deshalb wird sie zur Beterin; deshalb hat schon Lukas sie als ein Vorbild der Gläubigen gesehen: „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (Lk 1,48); denn: „Der Herr hat Großes an mir getan!“ (Lk 1,49).

4.4 Glückliche Wende

Elisabeth und Zacharias als Eltern des Johannes (Lk 1,57-56.80)

a. Wie Elisabeth es prophezeit hat (Lk 1,25), fällt die gesellschaftliche Schande von ihr ab, als sie das verheißene Kind geboren hat. Der Blick des Evangeliums richtet sich jetzt auf das Kind. Das erste ist sein Name. Elisabeth folgt dem Wort des Engels: „Johannes“. Zacharias unterstützt seine Frau, erst schriftlich, was seine Glaubenstreue beweist; dann wird, wie vom Engel angekündigt, seine Zunge gelöst (Vv. 57-63). Als der Stumme, der wieder sprechen kann, wird Zacharias zum inspirierten Dichter und Beter (V. 64). Die Menschen, die zuerst Elisabeth ob ihrer Kinderlosigkeit geschmäht und ihr dann die Namensgebung nicht abnehmen wollten, sind immerhin beeindruckt, wenn sie auch noch nicht zum Glauben gekommen sind (Vv. 65-66).

b. Die Perikope ist so aufgebaut, dass das Geschehen, die Geburt des Täuflers, durch das Glaubenslied des Zacharias (s. 4.5) gedeutet wird.

1,57-66	Das Geschehen
57-58	Die Geburt des Täuflers
57	Das Ereignis
58	Die Freude der Verwandten und Bekannten
59-64	Die Namensgebung
59	Die Beschneidung und die Erwartung des Namens Zacharias
60	Die Namensgebung durch die Mutter: Johannes
61-62	Das Insistieren der Verwandtschaft
63	Das schriftliche Zeugnis des Zacharias
64	Das Gotteslob des Zacharias
65-66	Das Echo des Volkes
65	Das Staunen
66	Die Frage nach der Bedeutung des Kindes
1,67-79	Die Deutung im <i>Benedictus</i>

Die Geschichte erzählt, wie die Geburt des Täuflers das Leben aller verändert, zuerst der Mutter und des Vaters, aber auch der Verwandtschaft und des ganzen Volkes: Gott öffnet den Raum der Zukunft; Neues wird entstehen.

c. Was Zacharias verheißene wurde (Lk 1,13-17) tritt ein: Elisabeth bringt das Kind zu Welt (V. 57), das sie empfangen hat (Lk 1,24-25). Ihr Umfeld reagiert so positiv (V. 58), wie früher die Menschen meinten, Elisabeth wegen ihrer Kinderlosigkeit (Lk 1,25) schmähen zu müssen. Der böse Verdacht, Gott bestrafe eine schwere Schuld, weil der Kinderwunsch lange Zeit unerfüllt blieb, war immer falsch und wird nun endgültig wiederlegt. Der Hinweis auf Gottes Erbarmen bereitet schon den Namen des Kindes, Johannes, vor (V. 60).

d. Wie später Jesus (Lk 2,21) wird auch Johannes am achten Tag beschnitten (**59**), wie es jüdischer Brauch ist. Die Beschneidung besiegelt die Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Abrahamskinder (Gen 17,10-13). Sie ist mit der Namensgebung verbunden. Die Bekannten und Verwandten, die sich kümmern, gehen davon aus, dass der Sohn wie sein Vater heißt, Zacharias; denn so ist es Brauch. Aber Johannes entspricht nicht der Konvention. Die Mutter drückt es aus (V. 60). „Johannes“ heißt: Gott ist gnädig. Das Erbarmen Gottes, dem sich das Kind verdankt (V. 58), wird zum Kennzeichen dieses Kindes: Es ist sein Lebensprogramm, auch wenn er – entgegen dem neutestamentlichen Text (3,1-20) – meist nur als Gerichtsprophet gesehen wird.

e. Das Umfeld kann nicht glauben, was die Mutter über den Namen ihres Kindes sagt (**61**), weil es der Konvention widerspricht, und wendet sich, den Standards einer patriarchalischen Kultur gemäß, an den Vater (V. 63). Zacharias kann zwar, gemäß dem Wort des Engels stumm geworden (Lk 1,20), nicht sprechen. Aber als Priester kann er selbstverständlich schreiben. Auf eine Schiefer- oder Wachstafel notiert er den Namen: „Johannes“; er bestätigt, was seine Frau Elisabeth gesagt hat (Lk 1,60), und nimmt vorweg, was er im *Benedictus* ausführen wird: welche wichtige Rolle das Kind in Gottes Heilsplan spielen wird. Das Staunen der Menge ist nicht unbedingt ungläubig, bringt aber das Problem zum Ausdruck, Gottes Überraschung zu verstehen.

f. Wegen seines Unglaubens, den er der Verheißung des Engels entgegengebracht hat, war Zacharias stumm geworden (1,18-20). Jetzt, da er sich zu seiner Frau und zu seinem Kind stellt, wird seine Zunge gelöst (**64**). Was er sagt, ist Gotteslob – wie es im *Benedictus* ausgeführt werden wird (Vv. 68-79).

g. Die Reaktion auf die Geburt des Johannes und auf das Sprechen des Zacharias wird doppelt geschildert. Zuerst kommen die Nahestehenden zu Wort (V. 65): Sie werden von heiliger Furcht erfüllt. Was sich bei Elisabeth und Zacharias mit Johannes ereignet hat, löst große Resonanz aus – wie später die Geburt Jesu in Bethlehem, dank der Hirten, die nicht schweigen von dem, was ihnen offenbart worden ist (2,17-18.20). Hier wird das Bergland von Judäa genannt, die nähere Umgebung, von Ramallah bis Hebron, Jerusalem inbegriffen. Die Wirkung ist positiv (V. 66). Was die Ohren hören, geht zu Herzen, berührt also die Menschen in der Mitte ihrer Person. Sie erkennen am Zeugnis des Zacharias und an der Geburt des Täufers, zu der es nach menschlichem Ermessen nicht mehr hätte kommen können, dass Gott seine Hand im Spiel hatte – wie es nach der Überzeugung Elisabeths und dem Psalm des Zacharias auch war (Vv. 68-79). Was Johannes vorhat und tun wird, ist noch die Frage; aber wenn Jesus später erklären wird, dass der Täufer im Volk auf große Resonanz gestoßen ist und nur die Elite sich in Zurückhaltung geübt hat (7,24-30), wird hier der Keim der Aufmerksamkeit gelegt: in der Sensibilität für die Zeichen Gottes mitten im Leben (3,1-20).

h. Die Gestalt der Elisabeth zeigt paradigmatisch, welche unendlich weiten Sinnhorizonte sich im engen Rahmen einer jüdischen Frau aus Judäa öffnen, weil Gott Jesus gesandt hat und ihn nicht isoliert, sondern ihm den Weg bereitet: nicht ideologisch, sondern personal. Wegen der Menschlichkeit des Heiles kommen die Mütter ins Spiel. Elisabeth ist so wenig der Vorläufer wie Maria der Messias ist. Aber weder Johannes noch Jesus hätten das Licht der Welt ohne ihre von Gott begnadeten Mütter erblickt.

i. Nach der Geburt des Kindes wird Zacharias die Zunge gelöst. Zuerst unterstützt er seine Frau in der Wahl des ungewöhnlichen, aber sprechenden Namens: Johannes (Lk 1,57-63). Dass er den Namen schreibt, löst ihm die Zunge, weil er dadurch zeigt, dass er sich ganz an Gottes Wort hält. Als der Stumme, der wieder sprechen kann, wird Zacharias zum inspirierten Dichter und Beter (Lk 1,64).

4.5 Aufschein des Lichtes

Das *Benedictus* (Lk 1,67-79)

a. Der Priester als Prophet: durch das eschatologische Handeln Gottes wird eine uralte Rolle neu mit Leben gefüllt. Wie es bei Samuel der Fall, bei Hannas und Kaiaphas aber sicher nicht mehr der Fall ist, ist der Priester nicht nur ein Kultbeamter, sondern in einer Weise Mittler zwischen Gott und den Menschen, die seinen Glauben einfordert und einlöst, so dass er Gottes Wort frisch und authentisch verkündet.

b. In Zacharias erneuert sich die Figur Abrahams. Die Familie lebt; sie bildet die Grundinstitution Israels. Aber sie lebt nicht aus sich selbst, sondern aus Gott heraus. Dadurch kann sich ein Heil verwirklichen, das über die Stämme und Familien Israels hinausreicht.

c. Das *Benedictus* (Lk 1,68-79) hat drei Teile.

Lk 1,68-75	Der Lobpreis Gottes („Er“)
	1,68ff. Der Dank an Gott
	1,68a Der Preis Gottes
	1,68b.69 Die grundlegende Begründung
	1,70-73 Die Verheißung
	1,70 Das Bekenntnis der Verheißung
	1,71ff. Die Erfahrung der Verheißung
	1,74f. Die Berufung zum Dienst
Lk 1,76f.	Die Verheißung über das Kind („Du“)
	1,76a Die Stellung des Kindes
	1,76b Die Sendung des Kindes
	1,77 Die Wirkung des Kindes
Lk 1,78f.	Die Freude des Volkes („Wir“)
	1,78 Das Aufstrahlen des Lichtes
	1,79a Die universale Ausweitung
	1,79b Die Begründung der Friedensaktion

Die drei Teile folgen auseinander:

- Gottes Lobpreis richtet sich auf die Erfüllung seiner Verheißung, Israel zu retten.
- Diese Erfüllung beginnt mit der Geburt des Johannes, wenn er der ist, den der Engel charakterisiert und Elisabeth interpretiert hat.
- Die Sendung des Täufers startet die Friedensaktion Gottes, von der das ganze Volk profitiert – auch wenn nur wenige (inspirierte) Menschen dies erkennen und ausdrücken.

In der Abfolge zeigt sich das Muster eines Lobpsalmes; im Bezug auf das neugeborene Kind seine konkrete Bedeutung.

4.5.1 Der erste Teil: Der Lobpreis (Lk 1,68-75)

a. Der erste Teil (Lk 1,68-75) ist ganz im Stil eines alttestamentlich-jüdischen Lobpsalmes gehalten. Gott wird zu seiner Ehre nicht durch die menschliche Lobpreisung hinzugefügt; vielmehr wird umgekehrt Gott dadurch gelobt, dass beschrieben wird, was er zu Gunsten der Beter getan hat. Deshalb richtet sich das Gebet nicht – wie die Bitte oder Klage – direkt an Gott, sondern wird vor Gott gesprochen: in seiner Gegenwart, aber als indirekte Einladung aller, die vor ihm stehen (ob sie es wissen oder nicht), das Gebet mitzusprechen und damit Gott die Ehre zu geben.

b. Der Psalm beschreitet im ersten Teil einen Dreischritt vom begründeten Lob über die realisierte Verheißung zur aktuellen Berufung. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft werden dadurch ins Verhältnis gesetzt: Gott hält sie in der Dynamik seines Heilshandelns zusammen.

c. Im einleitenden Lob (Lk 1,68f.) wird deutlich, dass der Gott Israels in seinem Volk immerhin doch einen Sprecher findet, der das Heilsgeschehen erkennt und ausdrückt. Das Benedictus versammelt auf engem Raum wesentliche Attribute Gottes, die aus einer Theologie (vor allem) der Psalmen zu gewinnen sind: seine Bindung an Israel, seine Nähe zu Israel, die ihn das Volk zu seinem Heil besuchen lässt, seine Entschiedenheit zur Erlösung Israels, sein Handeln durch die Sendung eines Retters.

d. Im Mittelteil (Lk 1,70-73) wird die Heilsgegenwart, die alle Zukunft erschließt, auf die Heilsgeschichte der Verheißung Gottes bezogen. Dadurch erklärt sich das Vergangenheitstempus in Lk 1,68f. als realisierte Eschatologie. In Lk 1,70-73 wird die Verheißung namhaft gemacht, die mit der Geburt des Täufers so vergegenwärtigt wird, dass sie alle Zukunft erschließt.

- Gott verheißt durch den Mund seiner Propheten (Lk 1,70) – so wie er jetzt durch den Priester-Propheten Zacharias redet, der eine inspirierte Exegese entwickelt, weil er auf die Aktualität des Gotteswortes, die Gültigkeit der Verheißung und die Bedeutung seines Kindes für das Kommen des Messias setzt.
„Von alters her“ heißt: tief verwurzelt in Gottes Geschichte mit seinem Volk und deshalb glaubwürdig.
- Gott erfüllt seine Verheißung als Retter vor allen Feinden. Lk 1,71 lässt Ps 106,10 anklingen.
- Dem Blick nach außen – auf die abgewehrte Gefahr – folgt der Blick nach innen (Lk 1,72a): Gott schenkt seinem Volk, das nicht nur von seinen Feinden bedrängt wird, sondern auch sich selbst schadet, sein Erbarmen. Das Erbarmen ist das Mitleid, das Gott aus dem Herzen strömt.
Diese Emotion folgt aus dem „Gedenken“ Gottes (Lk 1,72b): einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die Gott in seinem Gedächtnis wachruft und dadurch aktualisiert.
Der Bund ist der Sinaibund, der durch den Neuen Bund der Eucharistie (Lk 22,20f.; vgl. Jer 31,31-34) nicht abgelöst, sondern erfüllt wird: seine eschatologische Bedeutung realisiert.
- Der „Eid“ (Lk 1,73), den Gott nach der Opferung Isaaks Abraham geschworen hat (Gen 22,26f.) – im Sinne einer Selbstverpflichtung – zielt auf die universale Segensverheißung (Gen 12,1-3).
- Das gegenwärtige Geschenk besteht in der Ermöglichung eines authentischen Gottesdienstes (Lk 1,74f.) – aufgenommen in Lk 1,78f.

Die Sprache ist allgemein, intensiv, aber formelhaft. Ein direkter Bezug auf den Kontext fehlt; die indirekten Bezüge sind sehr stark, weil die Struktur des Heilshandelns Gottes in alttestamentlicher Gebetsprache exakt erfasst ist. Zacharias antizipiert die Vollendung dessen, was durch Johannes erst nur vorbereitet werden wird. Das macht den Vertrauensbeweis des Priesters so groß.

4.5.2 *Der zweite Teil: Die Verheißung über das Kind (Lk 1,76f.)*

a. Johannes wird sodann durch Zacharias im zweiten Teil des *Benedictus* dreifach charakterisiert (Lk 1,76f.).

- Johannes ist „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76a), also Prophet Gottes selbst. Für das Urchristentum ist die Prophetie nicht – wie für Josephus – mit Esra und Nehemia abgeschlossen, sondern bis in die Gegenwart Jesu lebendig, zuletzt durch Johannes den Täufer.
- Die Prophetie konkretisiert sich in der Wegbereitung (vgl. Mal 3,1) für den „Kyrios“ Jesus – im Sinn von Mal 3,23f. (Lk 1,76b). Johannes ist also dadurch ein Prophet, dass er Jesus den Weg bereitet; er bereitet Jesus den Weg, indem er dem Wort Gottes Stimme leiht (vgl. Mt 11,2 par. Lk 7,27; Mk 1,2).
- Johannes wird als Vorläufer Jesu – durch die Taufe der Umkehr – das Volk Gottes mit der Vergebung der Sünden bedenken, so dass es sich auf Jesus vorbereiten kann (Lk 1,77).

Die drei Aspekte entsprechen genau dem Wort des Engels. Sie gehören von innen heraus zusammen. Zacharias konzentriert sich auf das Was und Wozu, während Gabriel auch das Wie der Verkündigung des Johannes vorhergesagt hatte.

b. Diese Charakterisierung des Täufers stimmt genau zu seiner Darstellung in Lk 3 sowie den Reflexen auf die Täuferpredigt in Lk 7,24-35 (par Mt 11,7-19).

- Die „Größe“ des Täufers (Lk 1,15a) wird von Jesus selbst attestiert werden (Lk 7,28). Die eschatologische Perspektive relativiert die heilsgeschichtliche Stellung nicht, sondern steigert sie noch. Johannes steht an der heilsgeschichtlichen Schwelle von „Gesetz und Propheten“ und der Gottesherrschaft, deren Nähe Jesus verkündet (Lk 16,16).
- Dass Johannes als Asket (Lk 1,15b) lebt, wird in Lk 3 nicht so plastisch wie in Mk 1 (wo „Heuschrecken und wilder Honig“ als einzige Nahrung genannt werden), sondern nur durch das Stichwort „Wüste“ angespielt, aber nach Lk 7,24f. und Lk 7,33f. explizit von Jesus aufgegriffen und mit der Schizophrenie einer Fundamentalkritik gegen Prophetie kombiniert.
- Die Inspiration des Täufers (Lk 1,15c) wird pränatal in der Erkenntnis Marias als Mutter des Messias wirksam (Lk 1,41), öffentlich dann durch seine Vollmacht, Sünden zu vergeben (Lk 20,1-8 par. Mk 11,27-33).
- Dass Johannes die Menschen in Israel zu Gott bekehrt (Lk 1,16) und ihnen die Sünden vergibt, wird an der Verkündigung „der Umkehr und der Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Lk 3,3) festgemacht, die bei Lukas zwei Brennpunkte hat: die Erwartung des kommenden Gerichts (Lk 3,7ff.) und die Erwartung des „Stärkeren“, des Messias (Lk 3,16f.). Die – nur bei Lukas überlieferte – Standespredigt (Lk 3,10-14) und die Kritik des Vierfürsten Herodes Antipas (Lk 3,19), die zu seinem Martyrium geführt hat (Lk 3,20), konkretisieren die Umkehrpredigt ethisch.
- Dass Johannes Vorläufer ist (Lk 1,17.76b.77), wird nach Lk 3,4ff. (par. Mk 1,2f.) mit Hilfe von Jes 40,3ff.^{LXX} biblisch-theologisch noch breiter verankert als durch den doppelten Verweis auf Mal 3,23f. in Lk 1. Später wird Jesus nach Lk 7,27 selbst den Bezug zu Elija (über Maleachi) herstellen.
- Dass Johannes „Prophet“ ist (Lk 1,76), wird von Jesus nach Lk 7,26 bekräftigt: „mehr als ein Prophet“, nämlich der „Vorläufer“.

Die wechselseitige Abstimmung zeigt die Prägung der Kindheitsgeschichte durch die Verkündigung Jesu, die im Licht des Osterglaubens angeschärft wird, und die Prägung der lukanischen Kindheitsgeschichte durch Täufertraditionen.

4.5.3 *Der Schlussteil: Die Freude des Volkes (Lk 1,78f.)*

a. Der Schluss (Lk 1,78f.) greift das Gotteslob auf (Lk 1,74f.). Die Verheißung des Friedens präludiert das Gloria (Lk 2,14); der Akzent liegt aber darauf, dass das Friedensangebot auch angenommen wird.

b. Das Benedictus ist einer der zentralen Gebets-Reflexionen, die eine jüdische Stimme mitten im Neuen Testament ertönen und so in die christliche Liturgie gelangen lassen – mit weitreichenden Folgen für die Möglichkeit eines jüdisch-christlichen Dialogs.¹¹

Literatur:

Hans-Georg Gradl, Eine Miniatur des Evangeliums. Der Lobgesang des Zacharias, in: *Erbe und Auftrag* 82 (2006) 195-198

Rainer Dillmann, Im Schatten zweier Frauen - Zacharias. Lukas 1, in: Marion Keuchen (Hg.), *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*, Leipzig ²2007 (2006), 208-212

Mario Cifrak, "Benedictus" (Lk 1,68-79), in: *Antonianum* 84 (2009) 431-440.

¹¹ Vgl. *Th. Söding*, Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Fokus des Neuen Testaments, in: Roman A. Siebenrock – Jan-Heiner Tück (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt (Theologie kontrovers)*, Freiburg - Basel - Wien 2012, 70-101.

4.6 Wegweiser in der Wüste

Eschatologie und Ethik in der lukanischen Täuferpredigt (Lk 3,1-20).

a. Lukas zeichnet in seiner Erzählung vom öffentlichen Wirken Jesu das relativ umfassendste Täuferbild.

3,1-2	Das geschichtlichen Umfeld des Täufers
3,3-6	Die Umkehrpredigt des Täufers im Horizont der Prophetie
3,7-9	Die Notwendigkeit der Umkehr: Die Kritik der Kinder Israels
3,10-14	Die Konsequenz der Umkehr: Wegweiser im Alltag
3,15-18	Die Perspektive der Umkehr: Hoffnung auf den Messias
3,19-20	Der Hinweis auf das Martyrium des Täufers

Die Abfolge der Teile ist konsistent. Mit Hilfe von Jesaja wird der theologische Stellenwert der Täuferpredigt bestimmt: Er ist von Gott definiert: am Wendepunkt einer Befreiung, in den Dimensionen des Exodus. Er steht im Zeichen der Umkehr, die durch die Taufe besiegelt wird. Dass die Umkehr ausnahmslos notwendig ist, wird zuerst ausgeführt, mit einer radikalen Kritik an den Kindern Israels, die sich ihrer Heilsprivilegien nicht rühmen dürfen (Vv. 7-9). Wie die Umkehr gelebt werden kann, wird sodann grundsätzlich und paradigmatisch im Blick auf zwei prekäre Berufsgruppen, Zöllner und Soldaten, konkretisiert (Vv. 10-14); schließlich öffnet sich der Blick für die Zukunft Gottes: das Kommen des „Stärkeren“, der nicht mehr nur mit Wasser, sondern mit dem Feuer und dem Heiligen Geist taufen wird (Vv. 15-18). Der Schluss weist voraus auf den gefangenen Täufer, der noch nach der Person Jesu fragen wird (7,18-23).

b. Lukas hat verschiedene Täufertraditionen kombiniert, um sein Bild zu zeichnen. Es vermittelt den facettenreichsten Eindruck des Neuen Testaments. Im wesentlichen orientiert sich Lukas an Markus: „Taufe der Umkehr zum Nachlass der Sünden“ (3,3; vgl. Mk 1,4), Bezug auf „Jesaja“ (3,4-6; vgl. Mk 1,2-3), Ankündigung des Stärkeren, der nicht nur mit Wasser taufen wird (3,16; vgl. Mk 1,7-8). Allerdings hat Lukas die markinische Sicht erheblich erweitert. Zum einen integriert er die Täufertradition der Logienquelle, die auch in Mt 3,1-12 eingearbeitet ist: die Kritik der „Schlangenbrut“ mit der Aufforderung, „Früchte“ der Umkehr zu bringen (3,7-9; vgl. Mt 3,7-10), und das Bild der Worfschaufel, mit der die Spreu vom Weizen getrennt wird (3,17; vgl. Mt 3,12). Zum anderen hat er die Überlieferung aufgenommen, dass Johannes der Täufer auch Ethik betrieben hat, jüdisch verwurzelt und eng mit der Jesu verwandt (3,10-14).

c. Die genaue geschichtliche Einordnung, die Lukas vornimmt, hat einen theologischen Sinn. Das Evangelium wird mitten in der Welt verkündet; sowohl Johannes als auch Jesus sind Personen der Weltgeschichte (vgl. 2,1-2); was sie zu sagen haben, ist politisch brisant, weil es Gott und seinen Messias ins Spiel bringt; ihre Sendung wird von äußeren Umständen beeinflusst, auch wenn sie nicht mit der Zeit untergeht, sondern in der Zeit Gottes Heil verkündet.

c. Nur bei Lukas steht, dass Johannes die radikale Erneuerung auch ethisch konkretisiert hat (3,10-14). Der Passus belegt, dass Johannes – jedenfalls bei Lukas – gezeigt hat, wie man aus der Umkehr heraus verantwortungsvoll leben kann. Drei Szenen werden geschildert.

- Zunächst fragen allgemein „die Scharen“, wie sie nach der Taufe leben sollen (V. 10). Die Antwort des Täufers: durch solidarisches Teilen, also durch intensive Nothilfe, die keineswegs gegen sozialetische Langzeitprojekte ausgespielt werden darf, aber immer aktuell ist, wenn Menschen der Hilfe bedürfen; Kleidung und Nahrung sind elementare Lebensbedürfnisse, die erfüllt sein müssen (V. 11) – die jüdische Tradition der Werke der Barmherzigkeit verliert in der apokalyptischen Umkehrpredigt nicht ihre Bedeutung.
- Sodann werden zwei Berufsgruppen genannt, die traditionell der Sünde verdächtigt werden: Zöllner (V. 12), die notorische Erpresser seien, und Soldaten, die ein blutiges Handwerk verübten (V. 14). Weder die einen noch die anderen werden von Johannes verbannt; vielmehr werden beide an ihr Berufsethos verwiesen: Die Zöllner sollen sich an die festgesetzten Tarife halten (V. 13), die Soldaten sich mit dem Sold begnügen und niemanden auspressen (V. 14).

Die Forderungen sind nicht apokalyptisch angeschärft; sie sind allgemeingültig.

d. Die Ethik ist eschatologisch eingebunden (Lk 3,7-9.15-18); sie ist christologisch aufgeschlossen. Die Naherwartung des Kommenden macht die Zeit nicht unwichtig, sondern wichtig: Sie ist befristet, also kostbar. Sie will genutzt werden, auch wenn sie nicht die Vollendung hervorbringen kann.

5. Das Johannesevangelium:
Der Zeuge Jesu

- a. Die johanneischen Täufertraditionen haben ein eigenes Profil. Es erklärt sich zum einen aus spezifischen Traditionen, zum anderen aus dem theologischen Netzwerk einer christologisch-soteriologischen Offenbarungstheologie.
- b. Form und Inhalt, Genese und Geltungsanspruch stimmen zusammen. Johannes der Täufer ist im Vierten Evangelium vor allem Zeuge Jesu, der seinerseits Gottes Zeuge ist.
- c. Dieses Zeugnis wird bezeugt – vom Lieblingsjünger, dem idealen Autor, damit Glaube entsteht (Joh 19,35; 21,24f. – 20,30f.).

5.1 Im Echoraum des Logos.
Johannes der Täufer im Vierten Evangelium

- a. Das Johannesevangelium ist eine Theologie des Wortes Gottes: als Erzählung von Jesus, der das fleischgewordene Wort Gottes ist (Joh 1,14). Diese Glaubensüberzeugung, die in geschichtlicher Erinnerung gewachsen ist, bestimmt den Rahmen, in den der Evangelist das Bild des Täufers einzeichnet.
- b. Grundlegend ist der Prolog (Joh 1,1-18), ein Metatext des Evangeliums, der einen einzigen Namen nennt: den des Johannes. Er wird – der Wegbereiter – an der Schwelle zu Jesus eine Schlüsselfigur der Offenbarungsgeschichte, ohne dass er selbst das „Licht“ wäre.
- c. Was im Prolog angelegt ist, wird in zwei großen Szenen ausgefaltet:
 - Der Vierte Evangelist zeichnet direkt im Anschluss an den Prolog ein kurzes Auftrittsportrait Jesu, dessen Pointe in der Vorbereitung seiner Jünger für die Nachfolge Jesu (Joh 1,19-36).
 - Der Evangelist fügt an das erste Glaubensgespräch Jesu, das er mit dem jüdischen Rats Herrn Nikodemus in Jerusalem führt (Joh 3,1-20), ein erzähltes Glaubenszeugnis des Täufers (Joh 3,22-36).

Beide Szenen korrespondieren.

- d. Die johanneischen Szenen ergänzen die synoptischen; sie setzen sie voraus und stellen ihnen eine weitere Perspektive an die Seite. Damit sind sie typisch für das gesamte Verhältnis des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien.

5.2 Zeugnis für das Licht der Welt.
Der Täufer im Evangelienprolog (Joh 1,6ff.15)

- a. Der Prolog Joh 1,1-18 ist ein Vorspiel im Himmel und auf Erden, das die Dimensionen der Jesusgeschichte wie die Hermeneutik des Johannesevangeliums erhellt.
- b. Der Prolog ist eine tragfähige Brücke zwischen der urchristlichen Bekenntnisbildung und Glaubensreflexion einerseits, der Evangelien erzählung und urchristlichen Geschichtsschreibung andererseits.

5.2.1 Exegetische Kontroversen.

a. Der Prolog ist, seiner Bedeutung angemessen, exegetisch hoch umstritten. Philologische und theologische Fragen verschränken sich.

b. Die Johannes-Partien stehen meist im Schatten.

5.2.1.1 Debatten über die Genese

a. Traditionell richtet sich das Interesse der Exegese auf die Genese des Textes: Gibt es eine vorjohanneische Tradition? Gar eine jüdische Vorlage? Was hat der Evangelist redaktionell verändert?

Im Wesentlichen stehen einander gegenüber:

- die These, ein ursprünglicher Logos-Hymnus zum Prolog des Evangeliums umgestaltet worden, vor allem durch die Einfügung der Verse über den Täufer (so die breite Mehrheit),
- und die These, ein ursprünglicher Christus-Hymnus sei zu einem Logos-Hymnus umgeschrieben und dann für das Evangelium passend gemacht worden¹².

Im ersten geschieht eine christologische Transformation der Weisheitstheologie, im zweiten eine weisheitstheologische Aufwertung der Christologie.

b. Klassisch exegetisch ist die Frage nach der Motivgeschichte des Prologes. Unstrittig ist, dass im Hintergrund alttestamentliche Sophiatheologie und philonische Logospekulation steht. Strittig ist die Konsequenz:

- Wird die Theologie der „Frau Weisheit“ patriarchalisch domestiziert?¹³ Oder wird die Jesusgeschichte in den Horizont kosmischer Weisheit eingezeichnet?¹⁴
- Wird das jüdische Erfahrungswissen über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, spekulativ aufgelöst?¹⁵ Oder wird die Erfahrungswelt der Weisheit Israels zum Resonanzboden des Evangeliums?¹⁶

Die religionsgeschichtliche Frage hat starke christologisch-hermeneutische Konsequenzen.

¹² So *Michael Theobald*, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA 20)*, Münster 1988; dem folgt der *Johanneskommentar*. Die Vorgabe stammt von *Heinrich Zimmermann*, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart ²1975.

¹³ So die radikale feministische Theologie; gemäßigt bei *Silvia Schroer*, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996; *Silvia Schroer – Thomas Staubli*, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 34f. (im Kontext des gesamten Buches.)

¹⁴ So die (nicht ausgeführte) Perspektive von *Hermann von LIPS*, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64)*, Neukirchen-Vluyn 1990.

¹⁵ Das ist der Vorwurf der „liberalen Theologie, die im 19. Jh. mit der johanneischen Logos-Theologie gebrochen hat; so *Adolf von Harnack*.

¹⁶ So *Gerhard von Rad*, *Weisheit Israels*, Neukirchen-Vluyn ⁴1992 (¹1970).

5.2.1.2 Debatten über die Struktur des Prologes

a. Christologisch zentral ist die Frage nach der Struktur des Prologes.

- Ist vom *logos ensarkos* erst ab Vers 14 die Rede, vorher aber vom *logos asarkos*?¹⁷
Dann wäre Raum für die Geschichte der Offenbarung, die eine kosmische und eine heilsgeschichtliche Dimension hätte.
- Oder ist bereits ab Vers 4¹⁸, ab Vers 5¹⁹ oder Vers 9²⁰ vom *logos ensarkos* die Rede? Dann hätte der Prolog kein Ohr für die Glaubensgeschichte Israels, womöglich noch nicht einmal für die Offenbarung Gott durch den Kosmos qua Schöpfung.

Soteriologisch signifikant ist gleichfalls eine Auslegungsfrage, die an die Struktur des Prologes anknüpft:

- Erzählt der Prolog eine Geschichte der sich steigernden Ablehnung des Gotteswortes durch die Menschen, auf die Gott mit immer intensiverer, schließlich nicht mehr zu steigernder Intensität der Zuwendung reagiert? Dann bleibt zwischen der Gnade Gottes und dem Verhalten der Menschen ein letztlich äußerliches Verhältnis.²¹
- Oder kennt der Prolog von vornherein
 - die Ambivalenz von Skepsis und Glaube auf Seiten der Menschen
 - und die Überfülle des göttlichen Heiles gegenüber der kreatürlichen Wirklichkeit.

Dann folgt die Inkarnation aus der inneren Dynamik des Gottseins Gottes selbst, an der Anteil gewinnen, die glauben.²²

¹⁷ So *Heinrich Schlier*, *Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannesevangeliums* (1955), in: ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg - Basel - Wien ⁵1972, 274-287; *Heinrich Lausberg*, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes*: NAWPGH (Göttingen 1984) 189-279; *Udo Schnelle*, *Joh 27-45*; *Ulrich Wilckens*, *Joh 19-36*.

¹⁸ So *Klaus Scholtissek*, *In ihm sein und bleiben* 177-194.

¹⁹ So *Rudolph Schnackenburg*, *Joh I 221*; *Klaus Wengst*, *Joh I 41*.

²⁰ So *Peter Stuhlmacher*, *Biblische Theologie II* 235; *Christian Dietzfelbinger*, *Joh I 27ff*.

²¹ So die Konsequenz von *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik. Exegetisch aufgenommen von O. Hofius*, *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18* (1987), in: ders. - H. Chr. Kammler, *Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, 1-23.

²² So die Konsequenz von *Hans Urs von Balthasar*, *Herrlichkeit*.

5.2.2 Der Prolog als Einführung in das Evangelium

a. Anders als die Synoptiker beginnt das Vierte Evangelium mit einem Bekenntnis des Glaubens, das in Form eines Hymnus abgelegt wird.

- Durch den Prolog wird ein Rahmen zu Joh 20,30f. ausgespannt, wo die Einführung aus dem Glauben des (idealen) Verfassers in den Glauben der (idealen und realen) Adressaten als Grund für die Abfassung des Buches genannt wird.
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zu denen hergestellt, die, vom Zeugnis des Lieblingsjüngers überzeugt, sein Glaubensbuch ediert haben (Joh 21,24f.)
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zum Ersten Johannesbrief sichtbar (1Joh 1,1-4), in der die Zeugen Jesu das Wort ergreifen, um zu reflektieren, was sie im Evangelium – immer auf der Ebene idealer Verfasserschaft – erzählen.

Durch den Einstieg mit dem Prolog werden wesentliche Dimensionen der folgenden Jesusgeschichte geklärt:

- Wessen Geschichte wird erzählt?
Die Geschichte Jesu als inkarnierter Logos, als eingeborener Sohn (Joh 3,16), als Gott (Joh 20,28).
- Wer erzählt die Geschichte?
„Wir“, die wir „seine Herrlichkeit gesehen“ und sie als die des „Eingeborenen“ erkannt haben, der selbst Gott ist.
- Weshalb wird die Geschichte erzählt?
Weil sie die einzig wahre Gottesgeschichte ist, da sie aus der unmittelbaren Anschauung Gottes selbst heraus stammt (Joh 1,18).
- Wie wird die Geschichte erzählt?
In der Haltung der Dankbarkeit für die empfangene Gnade und des Bewusstseins einer gewonnenen Erkenntnis, die wahr ist.
- Weshalb wird sie als Geschichte erzählt?
Weil der Logos inkarniert ist und sein Wohnen – oder „Zelten“ – unter den Menschen die Form der Offenbarung ist, die nicht in eine Abstraktion aufgelöst werden kann.

Der Prolog ist ein Metatext des Evangeliums. Er schildert den Horizont und die Verheißung der Jesusgeschichte. Er spielt die Täufergeschichte ein und bereitet dadurch die Evangelienerzählung vor, nimmt aber keine Jesusepisode vorweg, sondern lässt deren eschatologische Bedeutung erkennen.

b. Die Gattung des „Hymnus“ (die von der neueren Gattungsgeschichte unter dem Eindruck hellenistischer Formen kritisiert wird, aber brauchbar bleibt²³) bringt Joh 1,1-18 auf theologischer Augenhöhe mit anderen Hymnen wie Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20 oder 1Tim 3,16. Während aber dort die Konkretionen des Lebens und des Sterbens wie der Auferstehung Jesu, die sie besprechen, aus anderen Quellen (Katechese, Predigt...) bekannt geworden sein müssen, werden sie vom Johannesevangelium unmittelbar im Anschluss erzählt.

²³ Zur klassischen Formgeschichte vgl. *Klaus Wengst*, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament 7), Gütersloh 1972. Die neuere Forschung interessierte sich für eine Neujustierung der Gattungsbestimmung im hellenistischen Kontext problematisiert den – neutestamentlich allerdings belegten – Begriff „Hymnus“, damit auch den liturgischen „Sitz im Leben“ von „Hymnen“, untersucht die brieflichen Kontexte und kritisiert die Traditionsgeschichte; vgl. *George Kennel*, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn

5.2.3 Die erste Strophe: Mittler der Schöpfung (Joh 1,1-5)

- a. Die erste Strophe (1,1-5) ist eine christologische Rekonstruktion der Genesis.
- b. Zwei Vierzeiler rahmen einen zentralen Zweizeiler
 - Die erste Teilstrophe (Joh 1,1f.) erhellt die theologischen Voraussetzungen der Schöpfung: Sie bestehen im Gottsein Gottes, des Vaters, und in der von Ewigkeit her bestehenden Anteilhabe des Logos am Gottsein des Vaters.
 - Die zweite Teilstrophe (Joh 1,3) klärt im Horizont der johanneischen Christologie, dass die Welt Gottes gute Schöpfung ist.
 - Auf dieser Schöpfungstheologie liegt der Akzent.
 - Joh 1,3 beschreibt den Ort für das Wirken des Logos *asarkos* und *ensarkos*.
 - Die positive Schöpfungstheologie der Genesis („Siehe, es war sehr gut“) ist die Basis
 - sowohl für die Heilsgeschichte Israels und die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis
 - als auch für die Inkarnation (Joh 1,14).
 - Die dritte Teilstrophe (Joh 1,4f.) bringt den Menschen und mit ihm die Dramatik von Licht und Finsternis ins Spiel: Es gibt die Finsternis. Aber das Licht ist stärker.²⁴

Die Forschung beurteilt z.T. die retardierenden Elemente in Joh 1,1f. als redaktionell. Das ist nicht unbedingt überzeugend, weil Redundanz ein poetische Stilmerkmal ist.

5.2.4 Die zweite Strophe: Mittler der Offenbarung (Joh 1,6-13)

- a. Die zweite Strophe (1,6-13) bezieht sich auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels. Die Offenbarung geschieht durch den *Logos asarkos* (den noch nicht Fleisch [*sarx*] gewordenen). Das ist allerdings hoch strittig und nicht ohne weiteres evident. Oft wird zwischen der vorjohanneischen und der johanneischen Ebene unterschieden, zuweilen nicht klar genug. Im folgenden geht es um das johanneische Verständnis.

1993; Ralf Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997. Richtig ist der Nachweis, dass sich die Formgesetze klassischer Hymnen in den fraglichen Texten des Neuen Testaments (z.B. Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1Tim 3,16f.) nicht finden. Will man den Begriff „Hymnus“ dennoch verwenden, muss man des Unterschieds eingedenk sein, der nicht wenig mit der Differenz zwischen dem paganen Polytheismus und der biblischen Theologie zu tun hat, und hat auf die größere Nähe zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen zu achten, unter denen es auch „Hymnen“ gibt (was genauer zu bestimmen wiederum kontrovers ist) und die starken Variationsmöglichkeiten der Gattung; vgl. Michael Lattke, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie (NTOA 19), Freiburg/Schw. - Göttingen 1991. Für den liturgischen „Sitz im Leben“ plädiert Martin Hengel, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I 357-404. Freilich braucht dies weder exklusiv verstanden zu werden noch löst es das Problem, dass über den Ablauf urchristlicher Gottesdienste nicht sehr viel gesichert werden kann.

²⁴ *Katelaben* lässt sich mit „ergreifen“ (R. Schnackenburg, Joh I 222), „erfassen“ (U. Schnelle, Joh 5) oder „überwältigen“ (U. Wilckens, Joh 19) übersetzen. Entscheidend ist, dass Johannes nicht gnoseologisch, sondern ontologisch denkt: er will nicht sagen, die Finsternis begreife nicht, was Licht ist (das wäre tautologisch), sondern dass die Finsternis qualitativ inferior ist gegenüber dem Licht und es nie und nimmer überwältigen kann. Der Aorist beschreibt dann, was als Versuch, das Licht zu verdunkeln, immer nur je neu Vergangenheit war, ist und sein wird.

b. Für die alternative Deutung der Verse auf den *logos ensarkos* sprechen starke Gründe:

- Der Passus über den Täufer Johannes in Joh 1,6ff. erschließt den Raum der Geschichte und lässt unmittelbar im Anschluss eine Aussage über den geschichtlichen Jesus erwarten, die dann ab Vers 9 käme.
- Joh 1,9 kann auf einer Ebene mit dem Ich-bin-Wort Joh 8,12; 9,5 gedeutet werden
- Die Dialektik von Ablehnung (Joh 1,10f) und Annahme (Joh 1,12f.) entspricht genau dem Geschick des Irdischen.
- Gotteskindschaft durch eine neue Geburt (Joh 1,12f.) ist die Verheißung, die Jesus selbst den Glaubenden macht (Joh 3,3ff.).
- „An seinen Namen glauben“ ist eine auf Jesus in seiner Geschichte bezogene Wendung (Joh 2,23; vgl. Joh 20,30f.)

Für die klassische Deutung der Kirchenväter auf den *logos asarkos* sprechen bessere Gründe.

- Johannes der Täufer bezeugt bei Johannes nicht nur den irdischen, sondern auch den präexistenten Gottessohn (Joh 1,6ff. 15. 19-34; 3,22-36; vgl. 10,40f.). Zwischen Joh 1,6ff. und Joh 1,15 gibt es den Unterschied, dass hier das Licht des Präexistenten bezeugt wird, der inkarniert wurde (Joh 3,31-36), während Vers 16 die Botschaft antizipiert, die der Täufer in Anbetracht des irdischen Jesus verbreitet (Joh 1,19-34). Der Täufer ist als letzte Figur der Geschichte Israel vor dem Wirken Jesu vorgezogen, um sie von ihrer stärksten Seite zu präsentieren.
- Joh 1,9 nimmt Joh 1,5 auf; Joh 8,12 hat präexistenztheologische Implikationen (Joh 8,58: „Bevor Abraham war, bin ich“).
- Die Geschichte der Offenbarung des Logos bei den Seinen, im Gottesvolk Israel, ist in ihrer Dialektik christologisch strukturiert, aber von der Jesusgeschichte her als systematische Logik des Offenbarungsgeschehens erkannt.²⁵
- Jesus leugnet die Gotteskindschaft der Juden in keiner Weise, macht sie aber am Glauben fest. Der unterstellte Antisemitismus des Johannesevangeliums ist substanzlos, so scharf die Polemik gegen „die Juden“ auch ist.²⁶
- Der Glaube „an seinem Namen“ ist der Glaube an Gott als Glaube an den Logos, wie in Joh 20,30f. voll entfaltet. Diesen impliziten Christus- als Gottesglauben gibt es nicht erst seit der Inkarnation, sondern als Messias Hoffnung früher.
- Falls in Joh 1,12f. bereits die Christen gemeint sein sollte, erklärt sich der Übergang von der 3. Person zur 1. Person Plural nicht.
- Das „Recht“, Kinder Gottes zu werden (Joh 1,12f.), ist antizipatorisch und bleibt von der Gotteskindschaft derer zu unterscheiden, die an Jesus explizit glauben.
- Würden Joh 1,4-13, Joh 1,5-14 oder Joh 1,9-13 bereits auf den geschichtlichen Jesus gedeutet, stände seine gesamte öffentliche Sendung vor Augen; Joh 1,14 fiel mit der Inkarnationsaussage dahinter zurück.

Die besseren Gründe sind exegetisch-theologisch und –hermeneutisch.

²⁵ So U. Wilckens, Joh 31f.

²⁶ Vgl. Klaus Scholtissek, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 151-181.

5.2.4.1 Die Komposition der ersten Teilstrophe (Joh 1,6-9)

a. Die erste Teilstrophe (Joh 1,9 knüpft an Joh 1,5 an) verbindet die Schöpfung mit der Offenbarung, die ihrerseits nicht nur über das wahre Leben informiert, sondern dieses Leben vermittelt.²⁷ Sie nennt das Thema

b. Die zweite Teilstrophe (1,10f) thematisiert die Ablehnung der Offenbarung Gottes durch die (Mehrheit der) Mitglieder des Gottesvolkes Israel. Obwohl sie zu Gott gehören, lehnen sie das Wort Gottes ab.

- Das ist ein Topos alttestamentlicher Prophetentheologie (Neh 9,26: „Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen; doch man tötete sie und verübte schwere Frevel“)
- Er wird weisheitstheologisch in spezifisch christlicher Weise aufgenommen (was gegen ein vorchristliches Original spricht).
 - Die alttestamentliche Weisheitsspekulation kennt die mythische Erzählung, dass die präexistente Weisheit (Spr 8,9; Weish 7-9) auf der ganzen Welt nach einer Heimat sucht, die ihr aber überall verweht bleibt, bis sie in Israel auf dem Zion Wohnung nimmt (Bar 3-4; vgl. Sir 24).
 - In apokalyptischer Zuspitzung (die nicht kanonisiert worden ist) zieht sich die Weisheit auch aus Israel zurück, weil sie auch dort nur abgelehnt wird (äthHen 42,1f.: „Die Weisheit kehrte an ihre Ort zurück und fand ihren Platz bei den Engeln.“).²⁸

Die spezifisch christliche Prägung besteht darin, dass die Weisheit mit der Tora identifiziert noch radikal transzendiert, sondern in neuer Qualität inkorporiert wird.

c. Die dritte Teilstrophe (1,12f) thematisiert die positive Alternative und die ihr innewohnende Verheißung: Wer dem *Logos asarkos* zustimmt, erwirbt das Recht der Gotteskindschaft, das der inkarnierte Logos verwirklichen wird.²⁹

Der Widerspruch zwischen Joh 1,10f. und Joh 1,12f. wird durch das Wirken des Logos ausgelöst, lässt sich aber nicht quantifizieren, sondern beschreibt eine Qualität.

d. Die Deutung von Joh 1,6-13 auf den *Logos asarkos*,

- begründet die Israel-Theologie des Johannes,
- unterlegt die Schrift-Theologie des Evangelisten,
- erschließt eine heilsgeschichtliche Dimension der Offenbarung.

Sie passt damit zu einer Lektüre des Johannesevangeliums, die für den jüdisch-christlichen Dialog geöffnet ist.

5.2.4.2 Die Aussagen über den Täufer in Joh 1,6ff.

a. Die Verse sind eine Einlage, die konsequent sind. Sie sind im Stil des übrigen Prologes mit kurzen Hauptsätzen und klaren Kontrasten geschrieben, machen aber nur im Kontext des gesamten Evangeliums sind.

²⁷ Strittig ist aber die abschließende Partizialwendung. Wenn sie christologisch gedeutet wird, muss bereits der inkarnierte Logos gemeint sein. Wird sie anthropologisch gedeutet, wird Joh 1,12f. vorbereitet.

²⁸ Übersetzung nach *Siegbert Uhlig*, Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1094, 584.

²⁹ Die komplementäre Aussage trifft der Evangelist nach Joh 11,52: „... und nicht nur für das Volk allein, sondern um alle verstreuten Kinder Gottes ins eins zusammenzuführen.“

b. Wenn Joh 1,6-13 auf den *logos asarkos* zu deuten sind, erklärt sich die Rolle des Johannes nicht chronologisch, sondern eschatologisch: Er fasst die Offenbarungszeit vor der Inkarnation (Joh 1,4) zusammen und schlüsselt sie auf. Er setzt das Vorzeichen vor die Rekapitalation der Glaubensgeschichte Israels, indem er ihren Höhepunkt markiert, der zur christologischen Zeitenwende überleitet.

c. Johannes wird einleitend (Joh 1,6) zweifach gekennzeichnet:

- als Mensch, nachdem die Menschen erstmals in Joh 1,4 (schöpfungstheologisch) genannt worden waren,
- mit seinem Namen Johannes – bevor noch der Name Jesu genannt wird.

Beides passt im Johannesevangelium zusammen: In der Dunkelheit gehört der Täufer auf die Seite des Lichtes und derer, die inmitten von Israeliten, die Gottes Wort ablehnen, auf Gottes Wort hören.

d. Das entscheidende Attribut des Johannes ist seine Zeugenschaft (Joh 1,7). Es braucht Zeugen, wenn eine Sache entschieden werden kann und muss, aber nicht aufgrund von objektiven Gründen, sondern aus teilnehmender Beobachtung aufgrund von Beobachtung und Deutung. Dies ist in der Gottes- und Christusfrage der Fall, weil Gott als Du und Jesus als sein Sohn nur geglaubt werden können.

e. Das Zeugnis des Johannes dient dem Licht, in dem die Welt erschaffen wird – und das später mit Jesus identifiziert wird (Joh 8,12: „Ich bin das Licht der Welt“). Das Licht ist Gottes Lebensenergie. Licht ist Metapher der Wahrheit (Hans Blumenberg) und Medium der Erlösung. Indem Johannes das Licht bezeugt, bezeugt er Jesus als Schöpfungs- und Erlösungsmittler; indem er Zeuge für Jesus ist, lässt er dessen Licht aufstrahlen. Der nachgeschobene Gegen-Satz (Joh 1,8) begründet diesen Zeugendienst. Er ist nicht gegen eine messianische Deutung des Täufers durch dessen Anhänger geschrieben, sondern für eine Klarstellung der Rolle, die dem Täufer zukommt.

f. Das Zeugnis zielt auf den Glauben – an Jesus Christus. Dieser Glaube rettet; ihn zu vermitteln, ist das Ziel des gesamten Evangeliums.

5.2.5 Die dritte Strophe: Mittler der Erlösung (Joh 1,14-18)

a. Die dritte Strophe handelt von der Inkarnation des Logos und der Wirkung dieses Offenbarungsgeschehens bei den Glaubenden.

- Joh 1,14-18 strukturiert die folgende Jesusgeschichte
 - durch die Identifikation Jesu Christi (Joh 1,14,17),
 - durch die Verbindung mit dem Täufer-Zeugnis (Joh 1,15),
 - durch die Erschließung der Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu („wir“),
 - durch die Klärung des Verhältnisses zu Mose und der Tora (Joh 1,17),
 - durch die Ankündigung der „Exegese“ Gottes durch Jesus.

Diese Strukturierung wird durch das Corpus des Evangeliums gedeckt.

- Joh 1,14-18 treibt den Prolog auf die Spitze:
 - Die Inkarnation des göttlichen Logos ist eine unmögliche Möglichkeit.
 - Die heilsgeschichtliche wird zur eschatologischen Offenbarungstheologie.
 - Die Heilsverheißungen, die schöpferischen- und geschichtstheologisch antizipiert worden waren, werden realisiert.

Die Spitze des Prologes ist die Basis der Erzählung, die an Joh 1,18 anknüpft.

Hier ist im strengen Sinn von Gottes Selbstoffenbarung³⁰ zu sprechen, weil Botschaft und Bote in eins fallen („Das Medium ist die Botschaft“), Wort und Zeuge, Anspruch und Hingabe,

b. Unumstritten ist die redaktionelle Herkunft von 1,15 (in Parallele zu 1,6-8). Der Vers verweist auf 1,30 voraus und verklammert den Prolog so mit dem ersten Teil der johanneischen Jesusgeschichte.

Sehr wahrscheinlich ist ebenso, dass Joh 1,18 als Brücke zum Evangelium gestaltet ist: Jesus, Gottes ewiges Wort, ist der Offenbarer des Vaters.

c. Die Strophe besteht aus zwei Vierzeilern. Sie bringt – erstmalig – das „Wir“ derer zur Sprache, die das Lied singen.

- Die erste Teilstrophe (Joh 1,14) beschreibt das Geschehen der Inkarnation und die Gegenwart des Präexistenten als Basis für den Glauben, der in Jesus Gottes Herrlichkeit sieht (vgl. Joh 2,11).
- Die zweite Teilstrophe (Joh 1,16f.) macht die Größe dieser Gnade am Vergleich mit Mose und dem Gesetz sichtbar und bindet die Offenbarung, die Jesus bringt, so an die Offenbarung in der Geschichte Israels zurück.

Das „Wir“ markiert die Gemeinschaft derer, in der und für die das Evangelium geschrieben worden ist (Joh 21,24f.)

d. Die Aussage über Johannes (Joh 1,15) nimmt das zentrale Zeugnis-Motiv auf (Joh 1,6-8) und qualifiziert es jetzt christologisch, während es im ersten Teil metaphorisch geblieben war. Das Zeugnis wird durch ein antizipiertes Zitat (Joh 1,30) qualifiziert, das Präexistenz und Präsenz Jesu vermittelt, die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit der Offenbarung.

³⁰ Den Begriff hat Hegel geprägt. Er geht der Sache nach auf Irenäus zurück (adv. haer. IV, 28).

e. Vers 18 ist der Überleitungsvers zum Evangelium. Er geht noch einmal theologisch in die Vollen: Jesus ist *μονογενής* (vgl. Joh 1,14), also der eine Sohn (Joh 3,16.18) des *einen Gottes*³¹ – und insofern *θεός*³², also eins mit dem Vater.³³

Literatur:

Thomas Söding, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: M. Labahn – K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387-415.

³¹ Im *μονογενής*, das in 1,14 vor allem auf Sap 7,22 verweist, verbindet sich die Einzigkeit des Sohnes (Joh 3,16.18), die der Einzigkeit des Vaters entspricht, mit der unvordenklichen Liebe des Vaters zum Sohn, die sich in der Sendung zum heil der Welt eschatologisch manifestiert.

³² Der Handschriftenbefund, getragen von P⁶⁶, vom Sinaiticus und Alexandrinus, überdies von P⁷⁵, spricht für *θεός*; Nestle-Aland²⁷ entscheidet sich für diese *lectio difficilior*, so auch R.E. Brown, Joh I 17; J. Becker, Joh I³ 103; U. Schnelle, Joh 43f; U. Wilckens, Joh 36; K. Wengst, Joh I 73f. Die Lesart *υἰός*, für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich als Angleichung an Joh 3,16 und aus der Korrespondenz zu *πατήρ*. Anders urteilen R. Schnackenburg, Joh I 255 (der indes keinen wesentlichen Sinnunterschied erkennt); E. Haenchen, Joh 132.

³³ Vgl. O. Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) 27ff. Am ehesten überzeugt die Deutung als Apposition. Dann ist die Parallele zu 1,1c besonders eng.

5.3 Zeugnis für Jesus vor Israel.

Das Lamm Gottes im Blickwinkel des Johannes (Joh 1,19-37)

a. Was der Prolog doppelt ankündigt (1,6ff. 15), führt der Evangelist direkt im Anschluss erzählerisch aus: als erste Sequenz des Evangeliums (Joh 1,19-37); sie überschneidet sich mit der zweiten Sequenz, der Bildung der Jüngerschaft Jesu (1,35-51). Johannes erzählt sie als eine Kettenreaktion durch Mund-zu-Mund-Propaganda, die ihren Ausgang beim Zeugnis des Täufers Johannes nimmt (Joh 1,36).

b. Das Zeugnis des Johannes, mit dem die Evangelien erzählung beginnt, ist dialogisch und kontrovers gestaltet: weil nicht der Täufer, sondern Jesus die zentrale Gestalt ist und weil Johannes wie Jesus so markante Gestalten sind, dass sie Auseinandersetzungen provozieren, in denen sie aber Farbe bekennen.

Joh 1,19-27	Fragen an Johannes
19-21	Drei erste Fragen nach der Person und negative Antworten
19	Die erste Frage nach der Identität des Johannes
20	Die erste negative Antwort: Nicht der Messias
21a	Die Frage nach Elija
21b	Die zweite negative Antwort: Nicht Elija
21c	Die Frage nach dem Propheten
21d	Die dritte negative Antwort Jesu: Nein
22-23	Eine weitere Frage nach der Person und eine positive Antwort
22	Die zweite Frage nach der Identität des Täufers
23	Die positive Antwort Jesu mit Jesaja
24-27	Eine insistierende Frage nach der Taufe
24f.	Die skeptische Frage der Abgesandten der Pharisäer
26f.	Die Antwort mit der Täufer-Botschaft
Joh 1,28	Die Ortsangabe
Joh 1,29-37	Die Einsichten und Erkenntnisse des Täufers
29-31	Das erste Zeugnis – angesichts Jesu
29	Das Lamm Gottes
30	Der Primat Jesu
31	Die Taufe als Vorbereitung Israels auf den Messias
32ff.	Das zweite Zeugnis: Die Taufe Jesu
32	Die Vision des Geistes
33	Die Offenbarung an den Täufer Johannes
34	Das Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu
35ff.	Das dritte Zeugnis: vor zwei Jüngern
35	Der Auftritt mit zwei Jüngern
36	Das Zeugnis des Lammes Gottes
37	Die Jesusnachfolge der Johannesjünger

Der Evangelist hat drei Tage gestaltet:

1. Tag:	Joh 1,19-28	Das negative Zeugnis, das zum positiven wird
2. Tag	Joh 1,29-34	Das positive Zeugnis, das über sich hinausweist
3. Tag	Joh 1,35ff.	Der Hinweis auf Jesus, das Lamm Gottes

Die Gestaltung ist redaktionell. Das Dreierschema entspricht dem Zeitmaß von Jesu Tod und Auferstehung.

c. Johannes ist auch im Vierten Evangelium Vorbereiter Jesu, aber auf andere Art als in der synoptischen Tradition; explizit und differenziert, kontrovers und programmatisch, kritisch und einladend. Er stellt sich nicht in den Mittelpunkt, sondern verweist ständig von sich weg auf Jesus, den er zuerst selbst nicht gekannt hat, der ihm aber offenbart worden ist.

5.3.1 Das negative Selbstzeugnis des Täufers (Joh 1,19ff.)

a. Johannes wird quasi öffentlich verhört – von den versammelten Jerusalemer Autoritäten. Er lässt sich aber nicht einschüchtern, sondern legt ein Bekenntnis ab: sein Zeugnis. Die Priester und Leviten sind die Kult-Autoritäten. Die zu unterstellende Nähe zur sadduzäischen Bewegung begründet eschatologische Skepsis.

b. Johannes beginnt sein Zeugnis mit einem dreifachen Nein. Dieses Nein bereitet das Ja seines messianischen Zeugnisses vor. Es reagiert auf kritische Fragen der jüdischen Elite, die letztlich (ohne dass der Evangelist es auserzählte) die Taufe ablehnen, weil sie den Messias ablehnen.

c. Die Negationen enthalten Erwartbares und Überraschendes.

- Die Messiasfrage ist auch nach Lukas virulent (Lk 3,15). Die Frage unterstellt aber nicht, dass Johannes wirklich der Messias sein könne, sondern will deutlich machen, dass der Anspruch von vornherein vermessen sei, weil nur der Messias einen solchen Anspruch erheben könne wie Johannes.
- Die Elijafrage ergibt sich aus der Nachbarschaft der Figur zum messias (nach Mal 3 und den synoptischen Parallelen). Hier überrascht das Nein, weil Johannes der Täufer nach synoptischen Jesuszeugnissen Elija ist, der wiederkommen soll (Mt 11,14 par. ; vgl. Mk 9,12f. par. Mt 17,12), so auch andere synoptische Glaubensüberzeugungen (Lk 1,17). Nach dem Johannesevangelium aber folgt eine Absage³⁴ - weil ein anderes Elija-Bild als dort herrscht. Elija gilt als Heilsmittler – im Vorfeld des Messias, wie „der Prophet“ im Anschluss.³⁵ Der Täufer weist also jede Heilsmittlerschaft ab, um sie ganz dem Christus Jesus vorzubehalten.
- Die Frage nach „dem Propheten“ (mit direktem Artikel) greift die Verheißung von Dtn 18,15 auf, dass es einen prophetischen Messias geben müsse, der Israel rette, „wie“ Mose. Nach der synoptischen Tradition zielt diese Verheißung aber auf Jesus als Christus (Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35; vgl. Joh 6,14; 7,40; Apg 3,22f; 7,37).

Gemeinsam ist die Ablehnung jeder Zuschreibung eschatologischer Heilsmittlerschaft – die Raum für die Heilsmittlerschaft Jesu Christi öffnet. Insofern ist die johanneische Negation konsistent, wenn sie auch in Spannung zum synoptischen Täuferbild steht.

³⁴ Nach *Udo Schnelle* (Joh 74f.) sollen konkurrierende Ansprüche von Täuferjüngern abgewiesen werden, die eine Salbung des Messias durch den Elija redivivus vorsehen (Justin, *Dialogus* 8,4; 49,1; 110,1); aber das bleibt spekulativ. Nach *Johannes Beutler* (Joh 100) hingegen ist der Grund, dass die Präexistenz und Inkarnation Christi ein anderes Zeitverständnis als das der synoptischen Christologie und frühjüdischen Heilserwartung begründen; aber Johannes beschreibt sich ja als Vorbote in der Wüste. Nach *Klaus Wengst* (Joh I 80) soll der Täufer nur Zeuge, nicht Wegbereiter sein, aber seine Zeugenschaft verweist ja auf den Messias. .

³⁵ Diese Interpretationslinie zieht sich von *Rudolf Bultmann* (Joh61) bis zu *Walter Klaiber* (Joh I 46).

5.3.2 *Das positive Selbstzeugnis (Joh 1,22f)*

a. Auf das negative folgt ein positives Selbstzeugnis, das die Verneinungen bestätigt, aber auch ein starkes eschatologisches Selbstbewusstsein an den Tag legt.

b. Die Fragesteller insistieren, weil sie wissen, dass hinter dem Nein ein Ja zum Messias steckt, das sie entlarven wollen.

c. Johannes antwortet mit eigenen Worten so wie er nach den synoptischen Evangelien durch Erzählerkommentare charakterisiert wird (Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4): mit Verweis auf den prophetischen Gottesknecht Jes 40,3.

- Johannes ist nicht der Messias, sondern ein Gottesgesandter, der Israel auf ihn vorbereiten soll.
- Johannes ist nicht Elija, dessen Wiederkunft das Ende aller Tage einleitet, sondern der Gottesknecht, der von Gott selbst berufen wird, um eschatologisch Neues anzusagen, eine neue Zeit.
- Johannes ist nicht „der“, aber ein Prophet – und zwar einer mit einer eschatologisch entscheidenden Botschaft, ohne selbst Heilmittler zu sein.

Jesaja ist der Zeuge des Zeugen; auf ihn bezieht er sich – wie später häufig Jesus.

d. Das Zitat passt genau zur Zeugenschaft des Johannes.

- Er ist Zeuge für Gottes Wort und erhebt deshalb seine Stimme.
- Er ruft in der Wüste, weil Israel zurück zu seinen Wurzeln muss, um den messias zu empfangen.
- Der „Herr“, in dessen Dienst er steht, ist der Messias.
- Er fordert auf, dem „Herrn“ den Weg (Singular) zu bereiten, der er selbst ist (Joh 14,6), damit Nachfolger möglich ist.

Die johanneische Wort-Gottes-Theologie ist biblisch fundiert; der Täufer macht es offenkundig.

e. Das Selbstzeugnis des Täufers stärkt die Verbindung des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien und zugleich die biblische Verankerung der johanneischen Offenbarungstheologie.

5.3.3 *Das Zeugnis über die Taufe (Joh 1,24-27)*

a. Nachdem die Fragen nach seiner Identität sich einerseits verlaufen haben, was mögliche Kritikpunkte betrifft, andererseits geklärt haben, wie der Täufer Johannes sich von Jesaja her als Gottesbote versteht, gehen die Frage von der Person zur Aktion Jesu, seinem Taufen.

b. Die Frage wird nun von den Pharisäern gestellt, die wie die Delegaten der Jerusalemer Elite erscheinen. Ihre Frage ist nicht interessiert, sondern herausfordernd: Johannes soll sich erklären, damit er kritisiert werden kann. Sie spiegelt, dass die Taufe ein hoch markantes Zeichen von eschatologischen Dimensionen ist.

c. Johannes weist die Frage nicht zurück, sondern beantwortet sie in drei Teilen.

- Erster Hinweis: Er tauft nur mit Wasser. Das entspricht der Demut seiner Abwehr messianischer Zuschreibungen. Es kontrastiert mit der Wüste, baut aber den Spannungsbogen auf, der seine eschatologische Rolle ausmacht und für den die Taufe im Jordan steht.
- Zweiter Hinweis: Wie Gott unsichtbar ist, ist der Messias der große Unbekannte. Er ist es nicht, weil er sich verkleidet oder versteckt. Er ist es, weil die Menschen sich falsche Vorstellungen von Gott und seinem Messias machen – am Ende solche, die ihre Definitionshoheit über das sicher sollen, was Gottes ist. Der Messias steht unerkannt unter den Menschen, weil er Mensch ist: einer von ihnen, nicht aufgrund äußerer Kennzeichen vor ihnen herausgehoben, sondern in seinem Leben und Sterben einer von ihnen. Dies ist die Konsequenz der Inkarnation (Joh 1,14).

Das Nichterkennen hat zwei Aspekte:

- Jesus wird als Messias übersehen, weil die Menschen andere Bilder im Kopf haben als jenes, das er abgibt. Insbesondere könne es nicht sein, dass einer, den man zu kennen meint, der große Unbekannte ist (Joh 7,1-13 – 7,14-29).
- Jesus wird als Messias bekämpft, weil er so redet und handelt, wie er es nur dürfte, wenn er im Namen Gottes auftritt – was nicht sein könne, weil er ein Mensch von Fleisch und Blut ist (Joh 5 u.ö.).

Beide Aspekte spiegeln für Johannes das wahre Menschsein Jesu, der den unsichtbaren Gott sichtbar macht.

- Dritter Hinweis: Johannes der Täufer hat als Gottesbote in der Wüste eine herausgehobene Stellung, ist aber nichts im Vergleich zum Messias selbst. Das Bild der Schuhriemen und das Motiv der Würde berühren sich mit der synoptischen Tradition (Mk 1,7; Mt 3,11; Lk 3,16). Es versteht sich wie dort – nur dass die christologischen Horizonte im Vierten Evangelium noch weiter ausgespannt sind. Die Demut des Täufers entspricht der Demut Jesu – die der Herrlichkeit Gottes ein menschliches Angesicht gibt (Joh 1,14).

Alle drei Hinweise passen zusammen. Johannes tauft, um auf Jesus als Messias vorzubereiten.

d. Im Vergleich mit den Synoptikern zeigt sich eine starke Fokussierung auf die Christologie.

- Es fehlt das Motiv der Umkehr, das vom Markusevangelium aus alle Synoptiker prägt.
Dieser Ausfall leugnet nicht die Notwendigkeit, verweist aber auch ein anderes Sprachfeld, in dem durch Zeugnis und Glauben Orientierung vermittelt wird.
- Es fehlt die Gerichtspredigt, die in der Redenquelle stark gemacht worden ist.
Dieser Ausfall passt zur Eschatologie des gesamten Evangeliums, das die Heilsgegenwart stärker betont und kaum Zugang zu apokalyptischen Szenarien hat.
- Es fehlt die nur bei Lukas überlieferte Standesethik.
Das gesamte Evangelium macht zwar das Liebesgebot als Grundorientierung sehr stark (Joh 13), ist aber zurückhaltend, was die konkrete Ethik anbelangt.

Die Fokussierung auf das christologische Glaubenszeugnis entspricht der Einführung des Täufers im Prolog (Joh 1,6ff.15). Das Johannesevangelium will die Synoptiker nicht verdrängen, aber ergänzen. Es setzt sie mehr oder weniger voraus, will aber herausarbeiten, was für die Glaubensgemeinschaft vom Wirken des Täufers bleibt.

5.3.4 Das Zeugnis für das Lamm Gottes (Joh 1,29-34)

a. Durch eine Ortsangabe (Joh 1,28) Reitangabe abgegrenzt und auf den folgenden Tag datiert (Joh 1,29), erzählt der Evangelist Johannes in zunächst zwei Anläufen von der ersten direkten Begegnung zwischen dem Täufer Johannes und Jesus.

- Im ersten Teil (Joh 1,29ff.) erzählt der Evangelist, zu welcher Einsicht Johannes der Täufer angesichts Jesu gekommen ist:
 - Er ist das „Lamm Gottes“
 - Er ist der Kommende, den er angekündigt hat.
 - Er ist derjenige, auf den hin Johannes mit Wasser getauft hat.

Dieses Glaubenszeugnis greift die Erklärung über seine (Nicht-)Identität und den Sinn seiner Taufe auf (Joh 1,19-27), führt sie aber mit dem Motiv des Gotteslammes entscheidend weiter (vgl. Joh 1,35f.).

- Im zweiten Teil (Joh 1,32ff.) erzählt der Evangelist, indem er den Täufer erzählen lässt, wie Johannes, der zuerst Jesus nicht erkannt hat (Joh 1,31), zur Erkenntnis gekommen ist: durch eine Offenbarung des Geistes bei der Taufe. Die Inspiration führt ihn zur Konfession: Jesus ist der Sohn Gottes.

Der Evangelist erzählt als die Glaubensgeschichte des Täufers, anders als die Synoptiker – passend zur Anlage seines gesamten Werkes als Glaubensbuch (Joh 20,30f.).

b. Im Vierten Evangelium steht keine Erzählung von der Taufe Jesu, wie bei den Synoptikern (Mk 1,19ff. parr.), sondern eine Erinnerung an sie, wie der Täufer sie bezeugt. Aus dieser Erzählweise darf nicht abgeleitet werden, das historische Geschehen zähle für den Evangelisten nicht. Vielmehr bringt das Vierte Evangelium die Weitererzählung. Während nach den Synoptikern Johannes mit der Taufe sein Werk getan hat und im wesentlichen nichts mehr zu sagen hat., rückt Johannes den Täufer in den Fokus: Er ist Zeuge; sein Blick auf die Taufe wird wichtig; seine Erkenntnis wird zum Bekenntnis.

5.3.4.1 Das Bekenntnis zum Lamm Gottes (Joh 1,29ff.)

a. Johannes der Täufer beschreibt nach Johannes rekapitulierend, was ihm in der Begegnung, da er Jesus getauft hat (Joh 1,32ff.), dank des Geistes Gottes offenbart worden ist. Dass er der Offenbarung bedarf, spricht nicht gegen, sondern für seine prophetische Zeugenschaft.

b. Johannes äußert sich wiederum dreifach.

Joh 1,29 „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt.“

Joh 1,30 Dieser ist, über den ich gesagt habe:

Der nach mir kommt, ist vor mir geworden, weil er vor mir war.

Joh 1,31 ³¹Auch ich kannte ihn nicht.

Aber damit er offenbar werde in Israel,

deshalb bin ich gekommen und habe mit Wasser getauft.“

Das Zeugnis des Johannes geht tiefer in die Entstehungsgeschichte hinein und wird von der Spitzenaussage her aufgeschlüsselt, passend zum Schlusszeugnis, dem Bekenntnis zum Sohn Gottes in Joh 1,34.

c. Das „Lamm Gottes“ ist eine „kühne Metapher“ (Harald Weinrich), die verschiedene Bildquellen kombiniert und dadurch ein neues Original schafft.

- Ein wichtiger Referenztext ist das „Lamm“, mit dem sich der leidende Gottesknecht nach Jes 53,7 vergleicht (vgl. Joh 12,20-43), um seine Unschuld und Gewaltlosigkeit ins Bild zu setzen, aber auch die Verbindung zum Opferlamm herstellt, das die Gewalt der Sünde symbolisiert, aber auch den Ausweg aus dem Tod, den Gott durch seine Vergebung schafft. Im Unterschied zum levitischen Kult ist nicht ein Tier, sondern ein Mensch das „Opfer“, das Gewalt erleidet, aber sie freiwillig auf sich nehmen kann, damit die Täter von Gott nicht bestraft werden, sondern Vergebung erlangen.
- Allerdings trägt das Lamm, das geschächtet wird, die Sünde nicht weg. Der Gottesknecht nimmt sie auf sich, aber nicht hinweg. Dieses Bild verweist vielmehr auf den Sündenbock und damit auf einen komplementären Ritus beim großen Versöhnungstag (Lev 16): Während, nach Los bestimmt, ein Opfertier die symbolisierte Schuld mit ins Allerheiligste nimmt, wird das andere mit der Schuld beladen und in die Wüste geschickt. Dieser Sündenbock trägt tatsächlich die Schuld „weg“: Israel wird, wenngleich nur auf Zeit, von ihr befreit.

Im Glaubenszeugnis des Täufers sind beide Opfertiere miteinander verbunden. Das Opfer ist personalisiert, und zwar christologisch: Es ist der Sohn Gottes, der als Mensch die Sünde der Welt auf sich nimmt und aus der Welt schafft: durch den Weg, den er in seinem Leben, in seinem Sterben und in seiner Auferstehung geht. Hier entwickelt sich ein Bezug zum Paschamotiv (Joh 13,1ff.), der aber indirekt bleibt. Das „Lamm Gottes“ trägt nicht die „Sünden“, sondern die „Sünde“ weg, weil es um tödliches Unheil geht, mehr als die Summe einzelner Verfehlungen.

d. Johannes bezieht sein Bekenntnis auf seine Prophetie zurück (Joh 1,30; vgl. 1,19-27). Er macht die Präexistenz des messianischen Logos offenbar – passend zu Einbindung des Täufers in den Prolog (Joh 1,6ff.15). Er verbindet die Christologie mit der Soteriologie. Vor allem bringt er sich selbst als Zeugen ins Spiel und öffnet damit das Bekenntnis für den Bekenner.

e. Johannes antizipiert die Geschichte seiner Erkenntnis – die er im folgenden ausführen wird (Joh 1,32ff.). Er knüpft an das christologisch zentrale Motiv vom unbekanntem Messias an, der Jesus ist (Joh 1,27), und nimmt sich selbst nicht aus: nicht obwohl, sondern weil er ein Prophet ist und deshalb die Verborgenheit des Messias erkennt, die ihm durch Gottes Geist offenbar werden wird.

5.2.4.2 Die Erkenntnis bei der Taufe (Joh 1,32ff.)

a. Johannes begründet sein Bekenntnis mit seiner Erkenntnis, die sein Nichtwissen (Joh 1,31) beendet hat. Diese Erkenntnis ist ihm durch die Taufe Jesu zuteilgeworden.

b. Im synoptischen Vergleich zeichnet sich die Verschiebung der Sichtachsen ab.

- Nach Markus empfängt nur Jesus selbst die Offenbarung; der Täufer und die vielen Menschen werden ausgeblendet (Mk 1,9ff.). Dies ist Teil der geheimen Epiphanien (Martin Dibelius), die für das Markusevangelium typisch sind.
- Nach Matthäus und Lukas hingegen ist die Taufe eine Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu in und für Israel (Mt 3,13-17; Lk 3,21f.) und damit Teil der Offenbarungsproklamation, die im gesamten Evangelium geschieht.

Nach dem Vierten Evangelium hingegen wird nicht der Öffentlichkeitscharakter der Taufe Jesu betont, sondern der Täufer fokussiert: Was ihm – ganz allein – aufgegangen ist, wird eingespielt. Dadurch wird seine Zeugenschaft qualifiziert.

c. Im Vergleich mit Markus zeichnen sich sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Verschiebungen ab.

- Markus erzählt, wie Jesus gesehen hat, dass der Geist aus dem geöffneten Himmel wie eine Taube auf Jesus herabkommt, Johannes erzählt, wie der Täufer diesen Vorgang gesehen hat.
- Markus erzählt, die Jesus die Stimme Gottes gehört hat, der ihn anredet: „Du bist mein geliebter Sohn“. Johannes erzählt, wie der Täufer zur Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu gelangt ist, die er dann ins Wort bringt.

Der Perspektivwechsel erklärt sich im Vierten Evangelium durch einen Vorgang, der in den synoptischen Evangelien keine Rolle spielt.

- Auch Johannes empfängt eine inspirierte Offenbarung, ein Gotteswort, das ihm den Vorgang erklärt.
- Der Geist, der auf Jesus herabkommt, identifiziert den, den der Täufer Johannes angekündigt hat, ohne dass er dessen Identität gekannt hätte: Der Geistträger spendet die Geisttaufe, Allerdings ist im Johannesevangelium zuvor nicht von der Geisttaufe des Messias, sondern nur von der Wassertaufe des Johannes die Rede gewesen (Joh 1,26) – eines der vielen Indizien dafür, dass das Vierte Evangelium ohne synoptisches Vorwissen nicht verstanden werden kann.

Die Erkenntnis zeigt die große Nähe zwischen dem Täufer und Jesus auf.

d. Johannes ist ein Augenzeuge, der zum Bekenner wird (Joh 1,34). Die Verbindung zwischen Sehen und Zeugnis ist eng (Joh 19,35): weil etwas passiert ist, das den Glauben prägt. Der Messias Jesus wird als Retter nicht postuliert oder spekuliert, sondern realisiert: durch Gott selbst. So beruht das Evangelium auf dem Zeugnis derer, die sich die Augen haben öffnen lassen. Allerdings geht diese „Stunde“ der irdischen Präsenz Jesu vorbei; dann muss das Glaubenszeugnis derer, die gesehen haben, reichen, damit gelten kann: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29).

5.3.5 Der Hinweis auf die Jesunachfolge (Joh 1,35ff.)

a. Johannes schildert einen längeren Weg, auf dem in verschiedenen Phasen die Jüngerschaft Jesu sich zu bilden begonnen hat.

Joh 1,35-40	Die Berufung der beiden ersten Jünger: Andreas und ein anderer
Joh 1,41f.	Die Berufung des Simon Petrus
Joh 1,43f.	Die Berufung des Philippus
Joh 1,45-51	Die Berufung des Nathanaël

Die Szenerie unterscheidet sich deutlich von der synoptischen, weil der Bezug zum Täufer und seinen Jüngerkreisen enger ist. Die Konstellation ist historisch nicht unplausibel, von Johannes aber durchgearbeitet.

b. Die Berufungen haben kein einheitliches Schema, sind aber aufeinander abgestimmt und miteinander verkettet.

- Die erste Initiative geht vom Täufer Johannes aus (Joh 1,35f.), bis Jesus sie übernimmt (Joh 1,38); er löst eine aktive Reaktion aus (Joh 1,41), die er aber wiederum steuert (Joh 1,42).
- Die zweite Initiative geht von Jesus aus (Joh 1,43f.), löst aber erneut eine aktive Reaktion aus, die wiederum von Jesus zum Ziel geführt wird (Joh 1,45-51).

Diese Dynamik ist für die johanneische Didaktik typisch: Es gibt keine Stunde Null der Heilsgeschichte und der individuellen Biographie, sondern immer eine Vorgeschichte, die durch Gottes Handeln geprägt ist. Die Berufung in die Nachfolge führt nicht aus dem bisherigen Leben heraus, sondern tiefer in dieses Leben hinein, nicht ohne Brüche und Aufbrüche.

c. Die erste Episode (Joh 1,35-40) ist eine im Sinn des Evangelisten ideale Lehrszene.

Joh 1,35ff.	Die erste Phase: Der Weg zu Jesus
1,35f.	Das Zeugnis des Täufers
1,37	Die Konsequenz der beiden Jünger
Joh 1,38ff.	Die zweite Phase: Der Weg mit Jesus
1,38.39a	Das Gespräch mit Jesus
1,39b	Die Konsequenz der beiden Jünger

Die Berufung durch Jesus ist eine Einladung. Sie ergeht an diejenigen, die sich vom Täufer haben ansprechen lassen, zu dem zu gehen, den er bezeugt. Sie nimmt also die mitgebrachte Hoffnung auf und führt sie zum Ziel.

Die Einladung erfolgt in einem Dialog.

- Jesus ergreift die Initiative, wendet sich um und fragt die beiden Jünger, die ihm bereits folgen, nach deren ureigener Intention (Joh 1,38a).
- Die Jünger nehmen die Intention ihrer Nachfolge auf und fragen nach der Heimat Jesu (Joh 1,38b).
- Jesus gestattet ihnen, mitzukommen und sich ein eigenes Bild zu machen (Joh 1,39).

Der Dialog ist aufs Äußerste elementarisiert; er ist dadurch anschlussfähig für eine Vielzahl hochtheologischer Deutungen, die im Spannungsfeld von Konkretion und Abstraktion angesiedelt sind. Der Nukleus ist die Wiederholung des Bekenntnisses zum Lamm Gottes.

5.4 Der Freund des Bräutigams.

Die Bedeutung Jesu in den Augen des Täufers (Joh 3,22-36)

a. Das umfangreichste Glaubenszeugnis des Täufers Johannes steht an der dritten Stelle, da es thematisiert wird – ganz im Sinne des Prologes (Joh 1,6ff.15) und in Fortführung seines Selbstzeugnisses, das im Glaubensbekenntnis zum Lamm Gottes kulminiert (Joh 1,19-37). Die Negationen vom Jordan (Joh 1,19ff.) werden bestätigt (Joh 3,28); das Bekenntnis zum Sohn Gottes (Joh 1,34) wird ausgefaltet.

b. Die Perikope folgt auf das nächtliche Glaubensgespräch mit Nikodemus über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,1-21), das offen endet, aber eine subkutane Wirkung entfaltet, die sich durch das gesamte Evangelium zieht (Joh 7,50ff.; 19,38ff.). Die Verbindung von Soteriologie und Christologie bleibt das Thema. Aber was bei Nikodemus eine Frage bleibt, ist bei Johannes – aufgrund der Inspiration, die ihm bei der Taufe Jesu zuteil geworden ist (Joh 1,29-34) – zur Klarheit des Zeugnisses gelangt: in vollkommener Übereinstimmung mit der erzählten Selbstoffenbarung Jesu.

c. Der Perikope folgt das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, das die religiöse und politische Feindschaft überwindet (Joh 4,1-42). Es bewährt von einer samaritanischen Perspektive aus die Messianität Jesu und vermittelt sie mit der Universalität seiner Heilsbedeutung.

d. Das erzählte Zeugnis des Johannes wird vom Evangelisten situiert und strukturiert.

Joh 3,22ff.	Die Situation: Johannes in Freiheit am Jordan
Joh 3,25f.	Der innerjüdische Streit: Die Frage nach Jesus an Johannes
Joh 3,27-36	Das Zeugnis des Johannes
27	Das indirekte Zeugnis für Jesus: Gottesgabe
28f.	Das direkt Selbstzeugnis als Freund Jesu
30-36	Das direkte Zeugnis für Jesus:
30	Die Selbstrelativierung des Johannes
31-34	Das Bekenntnis zu Jesus als Offenbarer
31	Jesus als Himmelsbote
32	Jesus als Gotteszeuge
33	Die Lebensverheißung der Annahme Jesu
34	Die Gabe des Geistes in Gottes Wort
35f.	Das Zeugnis von der Liebe des Vaters zum Sohn
35	Die Bevollmächtigung Jesu
36	Die Alternative Leben oder Tod

Das Zeugnis des Johannes entwickelt sich immer komplexer; nachdem die kritische Rückfrage, ob Johannes nicht in Jesus einen Konkurrenten sehen müsse, beantwortet ist, kann der Täufer im genauer entwickeln, was ihm aufgegangen ist. Jesus und er haben eine tiefe Freundschaft, die durch wechselseitige Anerkennung geprägt ist. Die Rollen sind qualitativ anders; die Verbindung ist dadurch gegeben, dass der Täufer sie anerkennt und Jesus sie annimmt.

e. In der Exegese wird häufig ein Schnitt zwischen den Versen 30 und 31 gesetzt (z.B. bei *U. Schnelle*, Joh 116), weil die Verse 31-36 entweder als „situationsgelöstes Redestück“ (Rudolf Schnackenburg) nur im Munde Jesu plausibel seien, oder einen ausführlichen Erzählerkommentar darstellten (*J. Beutler*, Joh 143). Aber es gibt keinerlei Indiz, dass die Verse nicht auch als Zeugnis des Täufers erzählt würden.

5.4.1 Das Taufen des Johannes und das Taufen Jesu und seiner Jünger (Joh 3,22f.)

a. Die Synoptiker erzählen nur, dass Jesus getauft wurde (Mk 1,9ff. parr.); der Evangelist Johannes erzählt überdies, dass Jesus auch getauft habe. In der Fortsetzung (Joh 4,1ff.) wird relativiert bzw. präzisiert: Nicht Jesus selbst habe getauft, sondern seine Jünger hätten die Taufe gespendet. Die Spannung ist literarisch und theologisch wie historisch interessant.

b. Die Erklärung, die Notizen spiegelten ein Konkurrenzverhältnis zwischen Jesus- und Johannesjüngern, das die Überlegenheit Jesu darstellen soll, und Joh 4,2 sei eine Glosse, die die Anstößigkeit mildern solle (*U. Schnelle*, Joh 199f.), ist möglich, aber nicht aus dem Text abgeleitet, der in seiner kanonischen Endgestalt Sinn macht.

- Joh 3,22 erklärt, *dass*, Joh 4,1f., *wie* Jesus taufte: durch seine Jünger, die dem Vierten Evangelium zufolge ihrerseits im Kern früher Johannesjünger gewesen sind (Joh 1,35ff.).
- Die Taufe, von der erzählt wird, ist nicht die Geisttaufe (Joh 1,33), sondern die Wassertaufe (Joh 1,26.31.33). Die Verse erklären sich im Vierten Evangelium also so, dass Jesus sich die Aufgabe des Täufers zu eigen gemacht und seinerseits an der Vorbereitung Israels auf das Kommen des Messias mitgewirkt hat – durch seine Jünger.

So gedeutet, ist im Vierten Evangelium nicht nur Johannes der Täufer ein Zeuge Jesu; vielmehr affirmiert Jesus selbst dessen Zeugnis, das in der Taufe kulminiert – so dass sich diejenigen, die sich zum Zeugen Johannes bekennen, weil sie Jesus glauben (Joh 1,6ff.15), in Übereinstimmung mit Jesus befinden.

c. Die direkte Orts- und die indirekte Zeitangabe des Evangelisten (Joh 3,22; vgl. 4,1f.) sind signifikant.

- „Judäa“ passt, weil die Geschichte zuvor in der Stadt Jerusalem gespielt hat (vgl. Joh 2,13). Jetzt geht es nicht um die Stadt, sondern um das Land, das vom Jordan begrenzt wird. Später wechselt Jesus nach Galiläa (Joh 4,2) und zieht durch Samaria (Joh 4,3-42).
- Die Taufstätigkeit war nicht nur kurz, sondern länger, wie das griechische Imperfekt in Joh 3,22 und 4,2 anzeigt. Es gibt also für den Vierten Evangelisten einen längeren Zeitraum nach der Taufe Jesu selbst, in der Johannes (mit seinen Jüngern) einerseits, Jesus durch seine Jünger andererseits gemeinsam getauft haben: nicht gegeneinander, wie der Täufer Johannes klären wird, sondern nebeneinander und indirekt miteinander.

Der Evangelist Johannes überliefert eine Phase im Wirken Jesu, die nach der Tempelaktion (Joh 2,13-22) und dem Glaubensgespräch mit Nikodemus (Joh 2,23 – 3,21) stattfindet, also noch in die Eröffnungsphase der jesuanischen Wirksamkeit gehört, später aber offenbar keine Rolle mehr spielte. Von einer Konkurrenz ist bei Johannes nur in der Wahrnehmung von Beobachtern, nicht auf der Ebene des Evangeliums die Rede; das zeigt die Lokalisierung „Ainon bei Salim“ an. „Änon bei Salim“. Der Ort wird von Eusebius (Onomastikon, p. 40) im nördlichen Samarien 12 km südlich von Beth Shean (Skythopolis) lokalisiert. Die johanneische Landkarte spricht eher für eine Arbeitsteilung zwischen Johannes dem Täufer und Jesus und seinen Jüngern.

d. Die historische Frage ist sehr schwer zu entscheiden, weil die johanneische Konstellation nicht unplausibel erscheint, die Synoptiker aber nichts von einer Taufe durch Jesus resp. seine Jünger erzählen. Die Irritation, die die Überlieferung bis heute auslöst, könnte aber ein Indiz für eine lebendige Erinnerung sein.

5.4.2 *Der innerjüdische Streit: Die Frage nach Jesus an Johannes (Joh 3,25f.)*

- a. Der Evangelist erzählt, dass jüdische Beobachter der Szene eine Konkurrenz zwischen dem Täufer und Jesus vermuten, weil der Zustrom zu Jesus größer gewesen sei.
- b. Der Streit wird nicht von den Johannesjüngern mit Jesus ausgetragen – was anzunehmen eine Textkonjektur erforderte (so aber *U. Schnelle*, Joh 113), sondern mit einem Juden (ohne nähere Charakterisierung). Die erzählte Szene setzt voraus, dass die Täuferjünger nicht immer mit ihrem Meister zusammengewesen sind, sondern ähnlich taufend gewirkt haben, wie nach Joh 4,2 Jesus durch seine Jünger getauft hat.
- c. Thema ist die „Reinigung“, d.h. die Sündenvergebung, von der Johannes in seinem Evangelium zuvor nichts erzählt hatte, was aber durch die synoptische Tradition, die das Vierte Evangelium im wesentlichen voraussetzt, belegt wird (Mk 1,4 parr.). „Reinigung“ passt zum Wasserritus: Der Dreck der Sünde wird abgewaschen. Jesus nimmt nach Johannes das Motiv in der Fußwaschung auf (Joh 13,1-20); dort ist allerdings nicht die Taufe, sondern die Buße im Blick.
- d. Der besonders große Erfolg, den Jesus und seine Jünger mit der Taufe erzielen, ist für den Evangelisten Hinweis auf seine spezifische Größe (Joh 3,30), die aus seiner Messianität folgt. Die Pointe besteht darin im Duktus der Erzählung nicht darin, den Täufer auszustechen, sondern aufzunehmen und zu realisieren, was der Täufer ankündigt. Das wird im folgenden Zeugnis deutlich.

5.4.3 *Das Zeugnis des Täufers für Jesus*

- a. Johannes reagiert auf die kritische Frage, die ihn provozieren soll, souverän. Er ist nicht irritiert, wie einige seiner Jünger, sondern seiner spezifischen Sendung bewusst, die ihm am Jordan bei der Taufe Jesu offenbart worden war (Joh 1,29-34).
- b. Die Art seiner Reaktion entspricht seinem Zeugnis, das zu Beginn der Evangelienerzählung überliefert worden war: Die Negation führt zum positiven Zeugnis. Allerdings geht dieses Zeugnis erheblich weiter, genauer: tiefer in das Zeugnis vom Lamm Gottes und Sohn Gottes hinein (Joh 1,34.36).

5.4.3.1 *Das indirekte Zeugnis von Jesus (Joh 3,27)*

- a. Johannes legt zuerst ein Zeugnis von Jesus dadurch ab, dass er dessen großen Erfolg (Joh 3,26) theologisch qualifiziert.
- b. Direkt kennzeichnet der Täufer die große Wirkung, die Jesus erzielt, als Gottesgeschenk, indirekt bezeugt er Jesus als Gabe Gottes an die Menschen (Joh 3,16), die, Gott sei Dank, auf positive Resonanz stößt, auch wenn noch nicht klar ist, wie nachhaltig er ist. Indem der Täufer Gott als Akteur benennt, entspricht er exakt dem späteren Selbstzeugnis Jesu von seinem eigenen Tun (Joh 5,19f.). Später führt Johannes dieses Motiv eigens aus (Joh 3,32). Der Vater gibt – Jesus empfängt, indem er hört und sieht, was Gott sagt und tut.

5.4.3.2 Das direkt Selbstzeugnis als Freund Jesu (Joh 3,28f.)

a. Zwischen das indirekt (Joh 3,27) und das direkte (Joh 3,30-36) Zeugnis des Täufers für Jesus spannt der Evangelist ein Selbstzeugnis, das wiederum erst negativ, dann positiv gestaltet wird.

b. Das negative Selbstzeugnis greift die erste Antwort des Täufers auf die Frage nach seiner Identität auf (Joh 1,19f.): Weil Johannes dezidiert „nicht der Messias (Christus)“ ist (Joh 3,28), sieht er im Evangelium auch keine Konkurrenz zum Erfolg Jesu und seiner Jünger. Er hat ja selbst auf ihn hingearbeitet (Joh 1,35ff.). Weil Johannes nicht der Messias ist, tauft er nur mit Wasser; seine Wassertaufe ist zwar eine „Reinigung“ (Joh 3,25f.), aber in Vorbereitung auf die Geisttaufe durch den Messias.

c. Das positive Selbstzeugnis ist höchst persönlich (Joh 3,29).

- Es greift zum einen das alttestamentliche Bild von Gottes Liebesgeschichte mit seinem Volk auf: die Hochzeit. Der Bräutigam, der die Tochter Zion ehelicht (vgl. Mt 25,1-13; vgl. Mk 2,19f. parr.), ist ein farbiges Bild, das in der allegorischen Auslegung des Hoheliedes besonders hell aufleuchtet (Hld 4,8-13) und auf „Frau Weisheit“ übertragen werden kann (Weish 8,2f.). Besonders stark sind die Resonanzen mit der Heilsprophetie (Jes 62,5).
- Johannes ist nicht selbst der messianische Bräutigam, sondern sein Freund. Er ist nicht eifersüchtig auf die Liebe des Bräutigams zu seiner Braut, sondern freut sich mit dem Paar.

Das Motiv der Freundschaft mit Jesus wird im Johannesevangelium stark betont: Jesus schenkt den Jüngern seine Freundschaft, d.h. die Wechselseitigkeit ihrer Liebe, die durch die Teilhabe an der Liebe Gottes entsteht (Joh 15,12ff.)

5.4.3.3 Das direkte Zeugnis über Jesus (Joh 3,30-34)

a. Johannes führt sein Votum über die indirekte Würdigung Jesu (Joh 3,27) und sein direktes Selbstportrait als Freund des messianischen Bräutigams (Joh 3,28f.) hinaus, indem er in zwei großen Schritten die Beziehung klärt und die Heilssendung Jesu kennzeichnet.

b. Zuerst steht die Selbstrelativierung (Joh 3,30), die dem synoptischen Zeugnis spiegelbildlich entspricht, Jesus sei der „Starke“ oder „Stärkere“, dem Johannes noch nicht einmal den niedrigsten Dienst zu leisten würdig sei (Mk 1,7f. parr.). Das Vierte Evangelium nimmt aber die Nachricht vom größeren Erfolg Jesu auf, mit der das Gespräch seinen Ausgang genommen hat, und die Erklärung, es handle sich um ein Gottesgeschenk (Joh 3,25f.). Jetzt wendet der Täufer die Hierarchie ins Personale: Er muss „abnehmen“, weil er seine Aufgabe erledigt hat, jener aber „wachsen“, weil Gott ihm sein Heil anvertraut hat. Mit der Perikope tritt der Täufer als aktiver Sprecher und Akteur ab, so sehr Jesus ihn nach wie vor würdigt (Joh 5,34), ohne sich allerdings von seinem Zeugnis abhängig zu machen (Joh 5,36).

c. Danach steht eine positive Christologie der Heilssendung Jesu. Der Täufer entwickelt sie in drei Schritten.

- Jesus kommt „von oben“, also „vom Himmel“, heißt: von Gott (Joh 3,31). Das „Kommen“ ist mehr als eine prophetische Sendung; es vollzieht sich in der Inkarnation des Präexistenten (Joh 1,14). Deshalb hat sein Wort eine eschatologische Autorität: Er vermittelt Gottes Heil, das ewige Leben. Johannes hingegen kommt „von der Erde“. Er ist von Gott gesandt. Aber er kann nur auf irdische Weise Zeugnis ablegen: *nur* menschlich, nicht in seinem Menschsein göttlich.
- Jesus legt authentisch Zeugnis von Gott ab (Joh 3,32f.) Er spricht aus, was er von Gott hört und sieht, also gezeigt bekommt. Diese Aktivität des Hörens und Sehens, des Lernens von Gott, gehört essentiell zur johanneischen Offenbarungstheologie.³⁶ Johannes der Täufer hat es bereits indirekt gesagt (Joh 3,27); Jesus wird es direkt bestätigen (Joh 5,19f.).
Das Zeugnis Jesu stößt auf ein geteiltes Echo – wie immer wieder erzählt wird. Nach dem Vierten Evangelium ist diese Auseinandersetzung notwendig: Die Krise, die Unterscheidung der Geister, differenziert bei Gegnern wie bei Freunden die Vorstellungen, die Menschen sich von Gott und seinem Messias machen, von dem, wie Gott selbst sich durch Jesus offenbart.
- Derjenige, der in Gott Vollmacht, seiner Sendung folgend, Gottes Worte verkündet und darin das ewige Leben schenkt (Joh 6,68: „Du hast Worte ewigen Lebens“), schenkt auch den Geist Gottes (Joh 6,63: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben“) – wie es die Verheißung des Täufers vom Messias ist (vgl. Joh 1,33).

Alle drei Aspekte gehören zusammen. Sie sind ein christologisches Summarium der Heilssendung Jesu. Es passt genau zu dem Zeugnis, das vorher erzählt worden war, führt es aber weiter und erhöht die Passung zur Selbstoffenbarung Jesu.

³⁶ Vgl. Ph. Van den Heede, *Der Exeget Gottes*.

5.4.3.4 Das Zeugnis von der Liebe des Vaters zum Sohn (Joh 3,35f.)

- a. In der Richtung des christologischen Zeugnisses, das Johannes der Täufer bereits abgelegt hat (Joh 3,30-34), liegt auch der Abschluss, der noch einmal einen Schritt weiter geht und nun erhellt, wie die Sendung Jesu begründet ist.
- b. Im Kontext gelesen, greift der Täufer auf, was Jesus Nikodemus verkündet hat: die Liebe Gottes zur Welt, die er in der Gabe seines Sohnes zeigt (Joh 3,16). Im Vergleich mit den Synoptikern fällt das Liebesmotiv auf, das variiert ist: Dort wird erzählt, dass Gott seinen „geliebten Sohn“ angesprochen hat (Mk 1,11 parr.); hier weiß der Zeuge der Taufe Jesu (Joh 1,29-34), dass Gottes Liebe seinem Sohn gilt. Später bezeugt auch Jesus, dass er mit all seiner Vollmacht ganz aus Gottes Liebe lebt (Joh 5,21).
- c. Die kritische Infragestellung, die Jesus durch seine Verkündigung provoziert, dient der vertieften Erkenntnis. Es geht um Leben und Tod, wie es in der Tora im Segen und Fluch geht (Dtn 11,28 u.ö.). Beides liegt aber nicht auf einer Ebene: wegen der Auferstehung der Toten, die schon mitten im irdischen Leben beginnen kann, wenn Menschen Jesus Glauben schenken. Das „Bleiben“ des Zornes bedeutet nicht die ewige Verdammung, sondern die Realität des Neins, solange es sich nicht verändert.
- d. Der Vierte Evangelist macht Johannes den Täufer zu einem Zeugen erster Güte – der freilich ein menschlicher Zeuge bleibt, freilich ein inspirierter. Die Passage ist Christologie pur, auf der höchsten Ebene der Theologie, die das Johannesevangelium kennt. Es ist die Ebene, auf der das Evangelium im Glauben an Jesus Christus geschrieben ist. Die Übereinstimmung wächst, weil im Redaktionsprozess der „andere Jünger“, der vom Täufer durch den Hinweis auf das „Lamm Gottes“ zur Jesusnachfolge geführt worden ist (Joh 1,35ff.), mit dem idealen Autor des Evangeliums identifiziert worden ist (Joh 21,24f.).

6. Auswertung:

Johannes der Täufer heute

a. Anders als in den letzten Jahrzehnten gibt es heute keine Täufer-Jünger mehr, die nicht zu Jesus-Jüngern geworden wäre. Die Botschaft des Täufers ist damit nicht Vergangenheit geworden, Sie lebt im Evangelium auf und ist in der Liturgie durch die christliche Taufe präsent, die eine getaufte Johannes-Taufe ist.

b. Johannes bleibt als Prophet bedeutsam, insbesondere an der Schwelle der beiden Testamente, also an der Schnittstelle zwischen Judentum und Christentum (vgl. Lk 16,16). Er zeigt, wie selbstkritisch das Judentum war und wie selbstkritisch das Christentum sein sollte.

c. Die verstreuten synoptischen Täufersnotizen fügen sich weitgehend in ein facettenreiches Gesamtbild, von dem die drei ersten Evangelisten unterschiedliche Ausschnitte zeigen. Das Johannesevangelium ist demgegenüber eine christologische Pointierung der synoptischen Täufertradition.

d. Unter rezeptionsgeschichtlicher Fragestellung zeigen sich an verschiedenen neutestamentlichen Stellen verschiedene Aspekte der Täufertradition. Sie sind nicht zu harmonisieren, aber zu identifizieren.

6.1 Wassertaufe und Geisttaufe

a. Ohne die Taufe durch Johannes im Jordan ist die christliche Taufe weder historisch noch theologisch zu verstehen. Dass Jesus selbst sich der Johannestaufe im Jordan unterzogen hat (Mk 1,9ff. parr.), bildet die Brücke.

b. Wenn Jesus selbst mit seinen Jüngern – eine Zeit lang – die Wassertaufe im Jordan gespendet hätte (Joh 3,22f.; vgl. 4,1f.), wäre die Brücke noch breiter. Dass viele Täuferjünger zu Jesusjüngern geworden sind (Joh 1,35-51; Apg 19,1-7), stärkt die Verbindung. Jesus selbst hat durch seine Taufe die Johannestaufe radikal bejaht.

6.1.1 Die Johannestaufe als Basis der Christustaufe.

a. Die Johannestaufe charakterisiert die Christustaufe.

- Die Taufe ist ein sichtbares Zeichen mit unsichtbarer Wirkung und insofern ein „Sakrament“.
 - Das sichtbare Zeichen ist Wasser, in das getaucht (vgl. Mk 1,10) oder das übergossen wird.
 - Die unsichtbare Wirkung ist die Vergebung der Sünden (Mk 1,4 parr.), die zu einem neuen Leben führen soll (vgl. Lk 3,10-14) in Erwartung des „Stärkeren“ (Mk 1,7f. parr.).
- Die Taufe gehört zur Predigt, die zur Umkehr ruft (Mk 1,4), im Zeichen des kommenden Gerichts (Mt 3,7-10 par. Lk 3,7-9). Getauft wird, wer umkehrt und seine Sünden bekennt.
- Die Taufe hat eine eschatologische Bedeutung. Sie versiegelt vor dem kommenden Zorngericht Gottes.
- Die Taufe konkretisiert die Abrahamskindschaft (Mt 3,9 par. Lk 3,8): Niemand kann sich mit Berufung darauf, dem Gottesvolk Israel anzugehören, der Johannestaufe entziehen – im Gegenteil ist sie eine Konsequenz des Judeseins, wie die Adressaten der Täuferpredigt zeigen.
- Die Taufe befeuert die messianische Erwartung (vgl. Lk 3,15).

Die Christustaufe markiert diese Wesenselemente.

b. Die Johannestaufe prophezeit die Christustaufe.

- Sie ist nicht nur eine Wassertaufe, sondern eine Geisttaufe (Mk 1,8) und eine Feuertaufe (Mt 3,11 par. Lk 3,16): Sie geschieht in der Kraft des Geistes und verleiht ihn; sie antizipiert das Gericht.
- Sie wird vom „Stärkeren“ gespendet (Mk 1,8 parr.), der das Gericht bringt (Mt 3,12 par. Lk 3,17).
- Sie wird „euch“ gespendet, den Umkehrwilligen im Gottesvolk (Mk 1,8 parr.).

Diese Prophezeiung wird von Jesus affirmiert.

6.1.2 Die Christustaufe als Erfüllung der Johannestaufe.

a. Die Christustaufe realisiert die Johannestaufe.

- als Taufe durch Christus (Mt 28,19f.) und „auf Christus“ (Röm 6,4f.) – unter der Voraussetzung, dass der „Stärkere“, den Johannes angekündigt hat, der Messias und Jesus der Christus ist,
- aufgrund der Umkehr (Apg 2,38)
- mit Wasser (Apg 8,36) im Heiligen Geist (Apg 10)
- zur Vergebung der Sünden (Röm 6,1-11).

Jesus selbst hat die Taufe aber nicht zu Lebzeiten gespendet, weil die Geistverleihung an die Auferstehung gebunden ist (vgl. Joh 7,37ff.)

b. Die Christustaufe transformiert die Johannestaufe.

- Der Jordan und die Wüste werden zur Seelenlandschaft, weil Jesus die Bande zwischen Volk, Land und Gesetz löst, um alle Völker in allen Ländern dieser Welt mit dem Wort Gottes bekannt zu machen.
- Das Wasser wird zum Träger des Geistes, weil Jesus das „lebendige Wasser“ ist (Joh 4).
- Die Umkehr besteht nicht mehr nur darin, Gott in seinem Zorn, sondern mehr noch darin, Gott in seiner Liebe Recht zu geben, weil Jesus Heil durch das Gericht hindurch verheißt und die Kirche gerade das in der Taufe feiert.

Die Transformation ergibt sich, weil die Taufe in das Evangelium Gottes integriert wird.

c. Die Christustaufe transzendiert die Johannestaufe.

- Die Umkehr führt zum Glauben an das Evangelium (Mk 1,15).
- Die Vergebung der Sünden geschieht nicht mehr nur auf den Messias hin, sondern durch ihn (vgl. Mt 26,28), in ihm (Röm 6,1-11) und mit ihm (Mt 18,15-20).
- Die Taufe realisiert das Eschaton; sie gibt nicht nur am Tod, sondern auch an der Auferweckung Jesu Anteil (Röm 6,4f.).
- Die Taufe öffnet die Abrahamskindschaft allen Kindern der Verheißung und verwirklicht deshalb den universalen Heilswillen Gottes (Gal 3,26ff.).
- Die Taufe begründet die Hoffnung auf das Kommen dessen, der schon gekommen ist.

Die Transzendierung ergibt sich, weil für die Gläubigen Jesus der ist, den Johannes angekündigt hat.

6.2 Prophetie und Christologie

- a. Für die Prophetie ist kennzeichnend, dass Menschen im Namen Gottes sprechen und dass Gott durch Menschen redet.
- b. Die Notwendigkeit, falsche von wahrer Prophetie zu unterscheiden, ist mit dem Phänomen der Prophetie als solchem gegeben.
- c. Prophetie gibt es, wenn es Inspiration gibt; Prophetie braucht es, wenn Gott etwas oder sich offenbart.
- d. Johannes ist eine Gestalt des Überganges, geprägt von „Jesaja“, verbunden mit Jesus.

6.2.1 Geistesgegenwart

- a. Im Christentum werden die Propheten Israels meist als Vorboten des Messias Jesus gesehen, gerade in der Adventszeit. Daran ist richtig, dass sich bereits das Neue Testament umfassend auf die Propheten Israels bezieht und mit ihren Bildern, Motiven und Begriffen, ihren Verheißungen, ihrer Kritik und ihren Klärungen das zur Sprache gebracht werden soll, was Jesus bedeutet. Zweifellos hat es eine besonders enge Beziehung zwischen Jesus selbst und den Propheten Israels gegeben, die in den Evangelien verstärkt wird (Lk 4,16-30).
- b. Im Judentum gibt es allerdings eine andere Hermeneutik der Prophetie. Nicht nur ist die Beziehung auf Jesus nicht gegeben; auch die messianische Ausrichtung ist nur selten entwickelt. Dafür sind der Bezug auf die Tora und das Gottesvolk, auf die Geschichte Israels und die Situation vor Ort, die Kritik der bestehenden Verhältnisse, die Warnung vor verhängnisvollen Fehlern wesentlich.
- c. Für das Christentum ist die konstruktive Auseinandersetzung mit der jüdischen Theologie der Prophetie notwendig und erhellend, weil sie im Alten Testament selbst verwurzelt ist, das als grundlegender Teil der christlichen Bibel eine kanonische Orientierungsfunktion behält, und weil durch das lebendige Gegenüber eines Judentums, das seine Propheten hochhält, ein jüdisch-christlicher Dialog stimuliert werden kann, der seinen Namen verdient. Die christologische Lektüre des Alten Testaments wird dadurch nicht obsolet, sondern in ihrer Positionalität und Perspektivität deutlich. Für die heutige Aufgabe, Prophetie innerhalb und außerhalb der Kirche neu zu entdecken, bietet das Alte Testament ein riesiges Reservoir.
- d. Johannes der Täufer analysiert die Gegenwart, indem er die Vergangenheit erschließt und auf die Zukunft bezieht.
- d. Jesus gilt als Prophet in seinem Wirken und in seinem Leiden: nicht als einer von vielen, sondern als Prophet sui generis: hoch umstritten und sehr Streitbar.
- e. In der Nachfolge Jesu stirbt das Charisma der Prophetie nicht aus, sondern lebt auf.

6.2.2 Veränderungen

- a. Die Propheten haben einen Blick auf Tempel und Königshof, Stadt- und Landleben, Israel und die Völker, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der von Gott geprägt ist. Deshalb sind sie fähig, Kritik zu üben und Alternativen aufzuzeigen, Reformen anzustoßen und zu kritisieren. Sie sind klassisch an zwei Stellen engagiert: an der Vitalität des Gottesglaubens und an der Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Beides gehört zusammen, weil der Gottesglaube ethisch aktiv ist und die Gerechtigkeit nur dann das Unrecht umfassend verändert, wenn Gott seine Hand im Spiel hat.

b. Die Propheten sind Anwälte der Armen, der Fremden, der Benachteiligten. Ihre Kritik an Ungerechtigkeit und Ausbeutung wird besonders scharf, wenn Gott in Anspruch genommen wird, um das Leid der Armen zu legitimieren oder zu verbrämen. Umgekehrt wissen sie sich von Gott gesandt, mit Berufung auf seinen Willen Gerechtigkeit einzuklagen. Amos geißelt im 8. Jh. beispielhaft König, Priesterschaft und Oberschicht des „Nordreiches“, Jesaja und Micha etwas später die proassyrische Religions- und Sozialpolitik des Jerusalemer Königs Ahas (734-728 v. Chr.). Die Kritik stimuliert bis heute.

c. Die Propheten sind Künder des Neuen, das nicht die Verlängerung des Gehabten, sondern seine dramatische Veränderung ist. Deshalb steht die Warnung vor dem Gericht im Fokus, wenn es Israel – zu – gut geht, die Hoffnung hingegen, wenn es am Boden liegt. Das sind die „Adventstexte“, die im Christentum besonders populär geworden sind. Das Neue ist aber nicht das Willkürliche, sondern das, was Gottes Verheißung entspricht, also immer schon Tradition hätte sein sollen und streckenweise womöglich war.

6.2.3 Unterscheidungen

a. Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie ist ebenso wichtig wie schwierig. Die Antwort wird an drei Kriterien festgemacht:

- am Monotheismus, den auch Wunder und Zeichen nicht überblenden dürfen (Dtn 13,2-6),
- an der Übereinstimmung mit Mose und dem Gesetz (Dtn 18,15-18), besonders den Zehn Geboten (Ex 20; Dtn 5),
- an der Richtigkeit von Prophezeiungen (Dtn 18,21f.), auch wenn sie Unheil für Israel ansagen.

Die Schriftpropheten sind – im Rückblick – jene, die diesen Kriterien, die mit ihnen verbunden sind, am besten genügen.

b. Jesus selbst ist dieser Kritik unterzogen worden, hat sie auch seinerseits geübt, weil er Gott nicht verdrängt, sondern Raum schafft.

c. Auch die nachösterliche Jesusbewegung steht in diesen Bedeutungs- und Deutungssystem.

d. Die Kriterien der Unterscheidung sind gültig bis heute, insbesondere wenn sie auf den Gottesdienst und die Ethik bezogen bleiben. Prophetie ersetzt nicht Analyse, Argumentation und Diskussion, muss sie aber inspirieren, wenn nicht nur systemimmanent reflektiert werden soll.

Literaturhinweis:

Prophetie, Stuttgart 2019

Prophetie und Charisma. Jahrbuch für Biblische Theologie 14, Neukirchen-Vluyn 1999