

Narrative Christologie.

Die Evangelien als Glaubenszeugnisse

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Sommersemester 2022

Vorlesungsplan

1. Einführung Hermeneutische Perspektiven
--

21. 4. 1.1 Grundformen der Christologie:
Bekenntnis – Gebet – Reflexion / Erzählung
- 28.4 1.2 Lektürewesen der Evangelien
Historische und theologische Interessen

2. Das Markusevangelium Gottes Sohn auf Leben und Tod
--

- 5.5. 2.1 Gottes Sohn für Gottes Reich
Taufe, Versuchung und Verkündigung (Mk 1,9-25)
12. 5. 2.2 Der Messias am Scheideweg
(digital) Petrusbekenntnis und Verklärung (Mk 8,27 – 9,13)
19. 5 2.3 Der König am Kreuz
Die Passion des Gerechten (Mk 14-15)

3. Das Matthäusevangelium Der Immanuel unter den Menschen
--

- 2.6 3.1 Der Sohn Davids und Abrahams aus der Jungfrau Maria
Das Weihnachtsevangelium nach Matthäus (Mk 1,1-25).
- 23.6. 3.2 Der Gottesknecht auf dem Weg der Gerechtigkeit
Das Heilswirken des Messias im Licht von Jesaja (Mt 12,15-21)
- 3.3 Der erhöhte Beistand
Die österliche Verheißung Jesu (Mt 28,16-20)

4. Das Lukasevangelium Der verheißene Retter

30. 6. 4.1 Der Heiland in der Krippe
Die Weihnachtsgeschichte nach Lukas (Lk 2,1-20)
30. 6. 4.2 Der Prophet der Befreiung
Jesus in der Synagoge von Nazareth und auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 4,16-30)
7. 7. 4.3 Der versöhnte Versöhner
Jesus in der Passionsgeschichte (Lk 23)

5. Das Johannesevangelium Der Logos als Mensch

- 14. 7. 5.1 Inkarnation
Die johanneische Christologie des wahren Menschseins Jesu
- 5.2 Zeichen des Glaubens
Jesu Wirken in inspirierter Erinnerung

Die Vorlesung m Studium

Das Thema

Christologie wird sehr oft an Bekenntnissen festgemacht, später an Dogmen. Basal sind aber die Evangelien: die Erzählungen, die festhalten, dass Jesus gelebt hat und gestorben ist, das Evangelium verkündet und in die Nachfolge gerufen hat, Glauben gefunden und Skepsis geerntet hat. Eine Christologie, die nicht nur auf Ergebnisse aus ist, sondern Prozesse der Auseinandersetzung erkennen will, die ihrerseits Auseinandersetzungsprozesse stimulieren können, gewinnt an den Evangelien nicht nur reiches Anschauungsmaterial, sondern grundlegende Orientierung.

Die Vorlesung fragt nach den Korrelationen von Form und Inhalt. Sie zeichnet die vier kanonisch gewordenen Jesusportraits der Evangelien unter dem Aspekt nach, wie das Wie und das Was des Erzählens aufeinander bezogen sind. Basis sind die einleitungswissenschaftlich zu verifizierenden Konstellationen; Perspektive die christologischen Zeugnisse, die einerseits die Erinnerung an Jesus schärfen, andererseits den Glauben an ihn fördern sollen.

Die exegetische Methode

Das Hauptseminar 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.

Beide Perspektiven werden in der Vorlesung verbunden.

- Kein Evangelium ist ohne historische Referenz, keines blendet die theologische Färbung durch den Messiasglauben aus, der österlich geprägt ist. Beides zu erkennen und zu vermitteln, ist die Aufgabe historisch-kritischer Exegese auf heutigem Forschungsstand.
- Die Zusammenhänge mit der Bibel Israels sind für den Jesus der Evangelien selbst konstitutiv. Die Evangelien haben einerseits ihrer Überzeugungen von Jesu jüdischen Wurzeln in die Texte eingeschrieben, andererseits die theologischen Überzeugungen Jesu, die ihnen überliefert waren, schrifttheologisch expliziert.

In der Verbindung beider Perspektiven können die Besonderheiten der Texte und Traditionen genau untersucht werden. Narrative Christologie ergibt sich im biblischen Horizont.

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 202122 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 der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), 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

Ziel der Vorlesung ist die Vermittlung der Kompetenz, Evangelien als Zeugnisse narrativer Christologie zu lesen und die Christologie von ihrer biblischen Grundlage her so zu rekonstruieren, dass die personalen Dimensionen des Glaubens zum Ausdruck kommen, verbunden mit den Dynamiken der Glaubenshermeneutik, die im Neuen Testament selbst zu Wort kommen.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im Mag. Theol. kann die Vorlesung für M 8 belegt und in die MAP eingebracht werden. Nach individueller Absprache sind weitere Zuordnungen möglich.

Im M.Ed. kann die Vorlesung für M B belegt werden und geht in die (mdl.) MAP ein.

Im M.A. kann die Vorlesung in M IX angerechnet werden und geht dort in die MAP ein.

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.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturhinweise (zusammengestellt von Miriam Pawlak)

Monographien

- Baudler, G.*, Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977.
- Bonney, W.*, Caused to believe: the doubting Thomas Story at the climax of John's christological narrative, Leiden [u.a.] 2002.
- Cook, M. L.*, Christology as narrative quest, Collegeville 1997.
- Donahue, J. R.*, The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels, Philadelphia 1988.
- Finnern, S.*, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT 2 / 285), Tübingen 2010.
- Fludernik, M.*, Erzähltheorie. Eine Einführung, Darmstadt 2010.
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments 2 Bde., Tübingen 2011.
- Hartenstein, J.*, Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen (NTOA 64), Göttingen/Fribourg 2007.
- Jannidis, F.*, Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3), Berlin 2004.
- Joseph, A. P.*, A narratological reading of 1 Peter (Library of New Testament studies), London 2013.
- Krieg, R. A.*, Story-shaped Christology. The role of narratives in identifying Jesus Christ, New York 1988.
- Ohajubodo I. O.*, "Who then is this?": A narrative study of the role of the question of the identity of Jesus in the plot of Mark's Gospel, Berlin [u.a.] 2004.
- Rowe, Chr. K.*, Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke (BZNW 139), Berlin 2006.
- Rüggemeier, J.*, Poetik der markinischen Christologie: eine kognitiv-narratologische Exegese (WUNT II/458), Tübingen 2017.
- Söding, Th.*, Die Verkündigung Jesu, Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2011.

Sammelbände

- Fuchs, M. E./Hofheinz, M./Neumann, N. (Hgg.)*, Unterwegs in die Fremde: narrative Christologie im Gespräch der Disziplinen, Stuttgart 2021.
- Ruhstorfer, K. (Hrsg.)*, Christologie (utb), Paderborn 2018.

Aufsätze

- Aernie, J. B.*, Cruciform Discipleship. The Narrative Function of the Women in Mark 15–16, in: JBL 135/4 (2016) 779-797.
- Bennema, C.*, How Readers Construct New Testament Characters. The Calling of Peter in the Gospels in Cognitive-Narratological Perspective, in: BI 29 (2021) 430-451.
- Biser, E.*, Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie, in: ZKTh 103 (1981) 56-59.
- Boring, M. E.*, Matthew's Narrative Christology. Three Stories, in: Interpretation 64 (2010) 356-367.
- Ders.*, Narrative Christology in the Apocalypse, in: CBQ 54/4 (1992) 702-723.
- Dinkler, M. B.*, Narratological Historical Jesus Research: An Oxymoron?, in: R. Conrad u.a., Jesus, quo vadis?: Entwicklungen und Perspektiven der aktuellen Jesusforschung (BThSt 117), Göttingen 2018, 187-230.
- Dormeyer, D.*, Gleichnisse als narrative und metaphorische Konstrukte. Sprachliche und handlungsorientierte Aspekte, in: R. Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu.

- Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008, 420–437.
- Foster, P.*, The Q Parables. Their Extent and Function, in: D. T. Roth / R. Zimmermann / M. Labahn (Hgg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315), Tübingen 2014, 255–285.
- Hamm, D.*, What the Samaritan Leper Sees. The Narrative Christology of Luke 17:11-19, in: CBQ 56/2 (1994) 273-287.
- Hartenstein, J.*, Hauptfigur im Hintergrund? Grundtendenzen und Besonderheiten der narrativen Darstellung Gottes in frühchristlichen Evangelien, in: Ute E. Eisen / Ilse Müllner (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br. 2016, 269–294.
- Hofius, O.*, Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, in: ZThK 102/1 (2005) 17-34.
- Güttgemanns, E.*, Narrative Analyse synoptischer Texte, in: Wolfgang Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575), Darmstadt 1982, 179–223.
- Karakolis, Chr.*, Narrative Funktion und christologische Bedeutung der markinischen Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6:14-29), in: NT 52 (2010) 134-155.
- Karle, I.*, Nächstenliebe und Selbstliebe. Gegenwärtige Diskurse, biblische Narrative und die Motive des Helfens, in: EvTh 81/6 (2021), 414-422.
- Konradt, M.*, Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie, in: ZThK 101/4 (2004) 397-425.
- Lombard, H. A.*, Prolegomena to a Johannine theology: Sources, method and status of a narratological model, in: Neotest. 29/2 (1995) 253-272.
- Nassauer, G.*, Gegenwart des Abwesenden: eidetische Christologie in Lk 1,39-45, in: NTS 58/1 (2012) 69-87.
- Rhoads, D.*, Narrative Criticism and the Gospel of Mark, in: AAR (Journal of the American Academy of Religion) 50/3 (1982) 411-434.
- Ripley, J. J.*, "Those Things That Jesus Had Begun to Do and Teach": Narrative Christology and Incarnational Ecclesiology in Acts, in: Biblical theology bulletin 44/2 (2014) 87-99.
- Rüggemeier, J./Shively E. E.*, Introduction. Towards a Cognitive Theory of New Testament Characters: Methodology, Problems, and Desiderata, in: BI 29 (2021) 403-429.
- Rüggemeier, J.*, Mark's Narrative Christology Following the Cognitive Turn. Developments, Implications, and Desiderata of an Interpretative Concept and Its Impact on the Analysis of Mark 1:21–28, in: EC 12/3 (2021) 322-345.
- Ders.*, Mark's Jesus Reviewed: Towards a Cognitive-Narratological Reading of Character Perspectives and Markan Christology, in: G. van Oyen, Reading the gospel of Mark in the twenty-first century: method and meaning (Colloquium Biblicum Lovaniense 66), Löwen 2017, 717-736.
- Söding, Th.*, Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament, in: ZThK 116 (2019) 133-152.
- Stegemann, W.*, Erzählungen vom Gottessohn: die Evangelien als narrative Christologien, in: S. Gehrig/S. Seiler (Hgg.), Gottes Wahrnehmungen (FS Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag), Stuttgart 2009, 221-240.
- Zimmermann, R.*, Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese, in: ZNW 105/1 (2014) 20-53.

1. Einführung

Hermeneutische Perspektive

a. Narrative Theologie ist ein hermeneutisches Konzept, das nicht gegen andere ausgespielt werden kann: dogmatische, ethische, diakonische etc., aber das Spektrum weitet. Narrationen sind nicht nur Illustrationen, schon gar nicht Legenden, sondern genuine Formen, Theologie zu treiben, weil Theologie im Kern sich nichts ausdenkt, sondern deutet, was ist.

b. Christologie ist die Rede von Gott, die zum einen aufnimmt, was Jesus selbst im Namen und von Gott verkündet hat, und zum anderen einbringt, was ihn selbst mit Gott verbindet: nicht nur sein Leben und Sterben, sondern seine ganze Person.

c. Hermeneutik ist die Theorie der Schrift, die zur Schriftauslegung führt. Sie nennt die Voraussetzungen und Perspektiven der Exegese in der Theologie der Offenbarung, markiert die Interessen der Auslegungen und reflektiert die aktuellen Bedeutungsdimensionen biblischer Überlieferungen.

1.1 Grundformen der Christologie:

Bekenntnis – Gebet – Predigt – Reflexion / Erzählung

a. So vielfältig die Titel und Attribute Jesu Christi schon im Neuen Testaments sind und so zahlreich die Zeugnisse eines stark reflektierten Christusglaubens sind, so unterschiedlich sind auch die Formen, in denen Jesus als Christus zur Sprache kommen,

- jeweils geprägt vom Leben und Sterben Jesu im Licht der Auferweckung,
- jeweils entsprechend der Erinnerung und Erwartung derer, die das Bekenntnis sprechen.

Die Kunst hermeneutischer Theologie besteht darin, die verschiedenen Worte und Perspektiven nicht gegeneinander auszuspielen, sondern

b. Für alle Christuszeugnisse des Neuen Testaments ist der Bezug auf Jesus von Nazareth, der im Licht der Auferweckung als Christus geglaubt wird, entscheidend. Dieser Bezug wird auf verschiedene Weise hergestellt:

- im Dienst der Nächstenliebe (Mt 25,31-46),
- und in einer Sprache, die kein Lippenbekenntnis ist, sondern von Herzen kommt (Röm 10,9).

Die Caritas ist praktizierter Glaube, der Glaube selbst muss diakonisch sein.

c. Auf der Ebene der Sprache lassen sich mit Harald Weinrich elementar „besprechen“ und „erzählen“ unterscheiden.¹

- Das Erzählen entwickelt eine Geschichte, die etwas darstellt, wie es gewesen ist oder hätte sein können, oder etwas imaginiert, was nicht gewesen ist, aber einen Prozess durchläuft.
- Das Besprechen setzt sich reflexiv ins Verhältnis zu einem Geschehen, sei es ein reales oder ein erzähltes.

Beide Redeformen sind gleich ursprünglich und wechselseitig verbunden.

¹ Vgl. Harald Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, München 2001.

d. Das Besprechen bringt im Fall der Christologie den Glauben zur Sprache, wie er sich zu Jesus verhält, der als messianischer Gottessohn erkannt worden ist. In diesen Besprechungen wird möglichst klar auf den Begriff gebracht, was als Wahrheit des Evangeliums gesehen wird. Verschiedene Sprachformen lassen sich differenzieren:

- Im Bekenntnis wird in einfachen, klaren, verständlich Worten das ausgedrückt, was geglaubt wird (*fides quae*). Dies ist möglich, weil das Evangelium Sinn macht; es ist nötig, weil der Glaube nicht selbstverständlich ist.
 - Bekenntnisse gibt es persönlich und ekklesial (sozial): „Ich glaube“ und „wir glauben“ gehört zusammen.
 - Bekenntnisse dienen der Identifizierung – nicht durch Abgrenzung und Abwertung Anderer, sondern durch die positive Konzentration auf das, was Sinn macht.

Das persönliche und ekklesiale Bekenntnis brauchen nicht hundertprozentig übereinzustimmen, sollen aber nach Möglichkeit auseinanderbrechen, weil der ekklesiale Konsens von immer neuen Einzelnen getragen werden muss und Individuen in Gemeinschaft eine wesentliche Dimension des Glaubens selbst entdecken.

Die Unterscheidung wird durch das Bekenntnis vorangetrieben, aber zugleich relativiert, weil die eigene Positionalität transparent wird.

- Das Gebet trägt das Bekenntnis vor Gott, indem das, was es sagt, mit denen, die es sprechen, so verschmolzen wird, dass Gott gelobt und gedankt werden kann, gebeten und angebetet, aber auch angeklagt und neu entdeckt werden kann (1Kor 16,22). Das christliche Gebet richtet sich mit Jesus, durch ihn und in ihm an Gott, den Vater, zu dem Jesus selbst gebetet hat. Es ist Teilhabe am Beten Jesu.
- Die Predigt erschließt den Sinn der Heiligen Schrift im Licht des Christusgeschehens und den Sinn des Christusgeschehens im Licht der Heiligen Schrift so, dass die befreiende Wirkung des Evangeliums heute zum Ausdruck kommt.
- Die Reflexion stellt sich der Kritik am Evangelium und erhellt dessen Voraussetzungen und Erschließungskraft, dessen Kohärenz und Konsequenz.

Das Besprechen passt zur Katechese und Mission, nicht zuletzt zur Liturgie.

e. Das Erzählen stellt im Fall der Christologie ein Geschehen als solches dar, indem es ein Ereignis vergegenwärtigt. Weil Jesus ein Mensch von Fleisch und Blut ist, der eine Geschichte erlebt und geprägt hat, ist das Erzählen christologisch basal. Es setzt theologische Vorzeichen, deren Bildung durch die Erzählung selbst angesprochen wird, da Jesus zu jeden Glauben und jener Nachfolge geführt hat, die zur interessierten Erinnerung an ihn führt. Es stellt nicht nur Fragen oder formuliert Ergebnisse, sondern lässt Prozesse entstehen, die zu Fragen und zu Antworten führen, die neue Fragen wecken.

1.2 Lektürewesen der Evangelien

Historische und theologische Interessen

a. Die vier kanonisch gewordenen Evangelien haben eine intensive Vor- und Beziehungsgeschichte, die im Fall der Synoptiker am relativ besten durch die Zwei-Quellen-Theorie dargestellt wird und im Fall des Johannesevangeliums so zu erklären ist, dass auf der Basis synoptischer Kenntnisse, die durch Markus und Lukas repräsentiert worden sind, eigene Traditionen verarbeitet worden sind, die für das Gesamtbild leitend geworden sind.

b. Alle vier Evangelien sind einerseits an Jesus als geschichtlicher Gestalt interessiert, andererseits an der Kommunikation mit ihren Lesegemeinden. Beides hängt wechselseitig zusammen.

- Einerseits setzen sie den Umkehr- und Nachfolgeruf Jesu für ihre Zeit um.
- Andererseits wählen sie aus, was ihnen relevant erscheint, erklären, was unverständlich wäre, und erschließen, was sie als wichtig ansehen.

Beides geht eine untrennbare Einheit ein.

1.2.1 Historisch-kritische Exegese – Notwendigkeit und Grenzen

a. Die Grundintention der historisch-kritischen Exegese ist die Prüfung des geschichtlichen Quellenwertes biblischer Texte. Dies bezieht sich auch auf die Evangelien. Die historische Rückfrage stellt das Thema: Welche Rückschlüsse erlauben die Evangelien auf das Leben und den Tod, die Worte und die Taten Jesu? Seit dem 19. Jh. beherrscht diese Form die wissenschaftliche Evangelienexegese.

b. Die historisch-kritische Exegese ist nicht einheitlich, sondern hat sich stark entwickelt: unter dem Druck eigener Ergebnisse und im Verbund mit anderen Methoden und Disziplinen. Während sie im 19. Jh. die Evangelien weitgehend ins Reich der Legende verbannte (wogegen sowohl die katholische als auch die evangelikale Exegese angingen), ist sie seit dem 20. Jh. von der Rückgewinnung historischer Referenz jenseits des Historismus geprägt.

c. Auf diesem Weg der historischen Kritik sind drei Phasen charakteristisch geworden.

- Seit Mitte des 20. Jh. hat sich mit Ernst Käsemann eine strukturelle theologische Aufwertung der Rückfrage aufgebaut, allerdings mit der These, dass historisch gesichert nur sei, was sich weder aus dem zeitgenössischen Judentum noch aus den Interessen der Urgemeinde ableiten ließe (Differenzkriterium)
Weder das Judesein Jesu und die kreative Pluralität des zeitgenössischen Judentums noch der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang mit dem (stark jüdisch geprägten) Urchristentum wird auf diese Weise berücksichtigt.
- In der konstruktiven Kritik am Differenzkriterium werden um die Jahrtausendwende die Beziehungen Jesu zum Judentum betont, so dass die Verkündigung Jesu als Variante der frühjüdischen Theologie erscheint (Kontextkriterium). Das historisch-theologische Spektrum erweitert sich durch diesen Ansatz erheblich.
Ausgeblendet wird jedoch die nachösterliche Christologie, wiewohl sie die Voraussetzung der Evangelientraditionen und -rezeptionen sind.
- In einer komplementären Weiterführung des Kontextkriteriums werden im 21. Jh. die gedächtnisgeschichtlichen Überlieferungen methodisch einbezogen, indem nicht nur personale, sondern auch das soziale Gedächtnis einbezogen werden.
Diese gedächtnisgeschichtliche Hermeneutik beflügelt nicht einen neuen Historismus, sondern die Multiperspektivität von Positionen, die nicht entwickelt worden wären, wenn nicht Jesus den Ausgangs- und Bezugspunkt bildete – so, wie die Interessen und Einsichten, die Konversionen und Überzeugungen sich gebildet haben, die in den Evangelien dokumentiert sind.

Die Bewegung ist nicht abgeschlossen. Sie hat – im Zuge eines intensiven Paradigmenwechsels – frühere Einsichten nicht gezeugnet, sondern durch Kritik geweitet.

1.2.1 Aspekte der Evangelien

a. Nach Lk 17,11-19 werden auf einen Schlag 10 Menschen durch Jesus von Aussatz gereinigt. Sie sollen sich den Priestern zeigen, um ein Gesundheitsattest zu erhalten: Einer kehrt um, um Gott zu loben und Jesus fußfällig zu danken. Ausgerechnet der ist ein Samariter.

These: Die Evangelien sind in der Perspektive des dankbaren Samariters geschrieben. Sie beanspruchen, Jesus als historische Gestalt gerade dadurch gerecht zu werden, dass sie ihn mit Gott in Verbindung bringen und als Erlöser der Menschen portraituren.

b. In den Regiebemerkungen zu Beginn und zum Schluss ihrer Evangelien beschreiben Lukas und Johannes den Standpunkt, den sie einnehmen, die Ziele, die sie verfolgen, und die Methoden, die sie anwenden.

- Lukas nimmt im Vorwort seines Evangeliums (Lk 1,1-4; vgl. Apg 1,1f.) für sich in Anspruch, die Historikertugend der genauen Quellenrecherche und –kritik befolgt zu haben, um dann eine Darstellungsform zu wählen, die es ihm erlaubt, Jesus in seiner historischen und theologischen Bedeutung gerecht zu werden, um so den Glauben der Leserschaft durch profunde Information zu begründen und zu entwickeln.
- Johannes nimmt im Nachwort seines Evangeliums (Joh 20,30f.; vgl. 21,24f.) für sich in Anspruch, durch das Buch, das er schreibt, den Glauben der Gläubigen zu vertiefen; das Mittel, das er wählt, ist die Konzentration auf einige wenige „Zeichen“, die Jesus als messianischen Gottessohn kenntlich machen.

These: Alle neutestamentlichen Evangelien sind nach ähnlichen Prinzipien gestaltet worden. Der nachösterliche Standpunkt des Glaubens, die Methode der Sammlung und Auswahl, das Arrangement der Perikopen, die Bearbeitung der Traditionen sind für die Gattung kennzeichnend.

c. Justin († 165 n. Chr.) nennt die Evangelien *memorabilia apostolorum*, Erinnerungen der Apostel. Im Begriff der Erinnerung kommen mehrere Faktoren zum Ausdruck, die für die Jesusbilder der Evangelien wesentlich sind: der Rückbezug auf das Ereignis, das man in Erinnerung behält, also im Rückblick als Ganzes betrachtet, und die Beteiligung derer, die sich erinnern: die Färbungen durch ihre Gedächtnisleistungen, ihre Interessen und Blickwinkel.

Dieser allgemeine Begriff der Erinnerung, der in der heutigen Geschichtswissenschaft intensiv genutzt wird, erfährt im biblischen Traditionsraum eine starke Aufwertung, weil Gott ins Spiel kommt, der ein Gedächtnis seiner Taten stiftet.

- Erinnerung ist nach einem alttestamentlichen Grundverständnis, das vom Neuen Testament vorausgesetzt und im Judentum gepflegt wird, Vergegenwärtigung: Das vergangene Ereignis hat, weil es von Gott gewollt war, eine bleibende Bedeutung, die nach Gottes Willen durch Erinnerung aktuell wird.
- Erinnerung geschieht alt- wie neutestamentlich auf verschiedenen Ebenen. Zwei stechen hervor:
 - die sakramentale durch die Feier des Pascha und der Eucharistie,
 - die erzählerische durch die Darstellung der Geschichte in mündlicher und schriftlicher Überlieferung.
- Die Erinnerung an Jesus, die von den Evangelien gepflegt ist, sagt immer so viel über Jesus wie über die Evangelisten und ihre Tradenten aus.

Der Zusammenhang ist von Jesus selbst mit seiner Forderung der Umkehr, des Glaubens und der Nachfolge begründet, durch die Krise des Karfreitags hindurch am Ostertag neu entstanden, durch den Kleinglauben der Jünger Jesu gefährdet. Der Vorteil im Neuen Testament ist, dass gleich vier Erinnerungsbücher kanonisiert worden sind, die man miteinander vergleichen kann – und mit den apokryphen, jüdischen und heidnischen Traditionen. *These:* Während die historisch-kritische Exegese versucht, einen Jesus zu rekonstruieren, der vor der Erinnerung an ihn gestanden hat und deshalb die Evangelien mit ihrer Christologie als Barriere sieht, die man überwinden muss, kann die kanonische Exegese versuchen, einen Jesus zu erkennen, der die Erinnerung an ihn ausgelöst hat und deshalb die Evangelien mit ihrer Christologie als Spiegel sehen, in dem Jesus sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln in verschiedenen Brechungen zeigt.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

2. Das Markusevangelium
Gottes Sohn auf Leben und Tod

a. Das Markusevangelium ist das älteste Evangelium, geschrieben um 10 n. Chr., auf der Basis reicher Traditionen.

b. Das Evangelium stellt erstmals einen narrativen Zusammenhang her zwischen dem öffentlichen Wirken und Leiden Jesu.

- Es ist sein Wirken, das auf Widerstand stößt und schließlich zu seiner Passion führt, weil Jesus Gottes Reich verkündet, entgegen den Interessen der Pharisäer und der Hohepriester, die mit den Römern zusammenarbeiten.
- Es ist seine Passion, in der sich sein Wirken verdichtet, weil es Gottes Heil durch Dienen vermittelt (Mk 10,45).

Der Zusammenhang erhellt im Licht der Auferstehung. Er wird von den Jüngern lange verkannt; er wird aber im österlichen Rückblick sichtbar.

2.1 Gottes Sohn für Gottes Reich
Taufe, Versuchung und Verkündigung (Mk 1,9-15)

a. Markus gestaltet einen programmatischen Auftakt seines Evangeliums, der von der Taufe über die Versuchung bis zur Verkündigung den Zusammenhang zwischen dem Sohn Gottes und dem Reich Gottes vergegenwärtigt.

b. Dieser Dreiklang ist durch die Predigt des Täufers vorbereitet (Mk 1,4-8), der seinerseits den Raum der Verheißung erfüllt, den Gott selbst durch Jesaja und andere prophetische Stimmen geöffnet hat.

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

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 Gottesknechtslieder 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.

2.1.2 Die Versuchung Jesu (Mk 1,12f.)

a. Matthäus und Lukas erzählen – auf der Basis der Redenquelle – recht ausführlich von Jesu Versuchungen. Markus beschränkt sich auf das Nötigste. Für ihn ist die Vorbereitung Jesu wesentlich.

b. Entscheidend ist, *dass* Jesus in Versuchung geführt wurde (und dass diese Versuchungen Jesu nicht verschwiegen werden). Das gehört zu seinem Menschsein (vgl. Hebr 2,18; 4,15). Markus hat es gewusst und erzählt, aber nicht sehr betont.

c. Der Geist führt Jesus in die Wüste: Sie ist der Ort der Vorbereitung. Die vierzig Tage erinnern an die vierzig Jahre Israels in der Wüste und an die vierzig Tage, die Mose auf dem Sinai verbringt (Ex 24,18). Es ist eine „runde“ Zahl.

d. Mk 1,13 erzählt, was alles gleichzeitig passiert: das Leben in der Wüste, die Versuchungen durch d. Satan, das Leben mit den (wilden) Tieren und das Bedientwerden durch Engel. Die Aspekte sind unterschiedlich.

- Die Wüste ist ein (zuletzt von Johannes) geheiligter Ort.
- Der Satan ist der Widersacher, der auch später Gegner verführen wird, Jesus in Versuchung zu bringen (Mk 8,11; 10,2; 12,15).
- Die Tiere sind eine potentielle Bedrohung, die sie aber für Jesus nicht sind. Er lebt „mit“ ihnen, in Frieden. Das ist ein Vorschein des neuen Paradieses (Jes 11,6ff.; Ps 91,11ff.).
- Die Engel, die ihm dienen, lassen ihn die vierzig Tage überleben; sie zeigen seine bleibende Verbundenheit mit dem Gott, dem Vater, die seiner Geistbegabung und Gottessohnschaft entspricht.

Die Versuchung lässt Jesus nicht scheitern, sondern zeigt, dass er die Probe besteht. Weil er ganz Mensch ist, wird er angefochten. Weil er seine Einsetzung als Sohn Gottes annimmt, besteht er die Versuchung.

2.1.3 Die Verkündigung Jesu (Mk 1,14f.)

a. Jesus predigt nicht in der Wüste; die hat er schon verwandelt. Er geht zu den Menschen in Galiläa. Er kommt auf sie zu, wie Gottesherrschaft ihnen nahekommt. Jesus beginnt sein Wirken erst, nachdem Johannes nicht mehr öffentlich auftreten kann (Mk 6,17-29). Er setzt dessen Wirken aber nicht fort, sondern verwirklicht, was der Täufer angekündigt hat.

c. Jesus verkündet das „Evangelium Gottes“: Er spricht von Gott; er bringt Gott zur Sprache; er lässt ihn zu Wort kommen.

d. Die Botschaft Jesu wird kurz und knapp in Vers 15 formuliert:

- Jesus beginnt mit einer doppelten Zusage, dann folgt eine doppelte Forderung. Die Abfolge ist charakteristisch. Die Gottesherrschaft kommt nicht unter der Bedingung des Glaubens nahe, sondern die Nähe der Gottesherrschaft ist die Bedingung des Glaubens. Der Glaube ist Antwort.
- Die „Zeit“ (*kairós*), die erfüllt ist, ist nicht nur die Zeit des Wartens, die jetzt zu Ende geht (man würde dann *chrónos* vermuten), sondern die denkbar dichteste Gegenwart. Deren Qualität wird durch die Nähe der Gottesherrschaft definiert.
- Die „Nähe“ ist nicht einfach die Gegenwart, sondern ein Andrängen, ein Beeinflussen, ein Vordringen, das die Zeit bestimmt.
- Im Griechischen steht zweimal Perfekt: ein Ereignis der Vergangenheit wirkt.
- Die Umkehr wird zum Glauben: Gott in seiner Liebe Recht geben ist ihr Sinn. Vertrauen und Bekenntnis kommen zusammen, weil Jesus die Augen öffnet.

Jesus lässt entdecken, wie unendlich nahe Gott den Menschen immer schon gekommen ist. Dies muss und kann man ihm glauben. Dadurch vermittelt er Gottes Heil.

2.2 Der Messias am Scheideweg
Petrusbekenntnis und Verklärung (Mk 8,27 – 9,13)

2.2.1 Das Petrusbekenntnis und seine Dialektik (Mk 8,27-38)

a. Nach dem Markusevangelium stellt Jesus in der Mitte seines öffentlichen Wirkens die Frage nach seiner Identität. Er fragt zuerst, für wen die Menschen (Mk 8,27), dann, für wen die Jünger ihn halten (Mk 8,29). Er fragt dem Evangelisten zufolge nicht aus persönlicher Unsicherheit, sondern um nach seinen vielen Zeugnissen der Reich-Gottes-Verkündigung (Mk 1,14f.), nach seinen Machttaten und Gleichnissen, nach seinen Streit- und Schulgesprächen christologische Klarheit zu schaffen. Er fragt am nördlichsten Punkt seiner Wanderungen, von denen Markus erzählt; er fragt, bevor er seinen Weg nach Jerusalem beginnt, der ihn auf die *via dolorosa* führen wird.

b. Die Szene in Caesarea Philippi hat einen klaren Aufbau:

Mk 8,27f.	Die Frage Jesu und die Antworten des Volkes im Bericht seiner Jünger
Mk 8,29f.	Die Frage Jesu und die Antwort der Jünger im Messiasbekenntnis des Petrus
Mk 8,30ff.	Das Schweigegebot und die 1. Leidens- und Auferstehungsankündigung Jesu
Mk 8,32-38	Der Einspruch des Petrus und der Ruf Jesu in die Kreuzesnachfolge

Die Exegese arbeitet traditionell mit tiefen Einschnitten in den Text, um seine Genese zu analysieren², zerstört damit aber eine in sich geschlossene dramatische Erzähleinheit, die in ihrer gegenwärtigen Form dem Evangelisten verdankt ist, aber kaum anders denn als literarische Gestaltung und theologische Stilisierung einer historischen Erinnerung zu erklären ist.³

c. Den Schlüssel zur Interpretation bildet das Fragen Jesu. Es passt zu einer Vielzahl anderer Szenen mit Fragestellungen und Problematisierungen in den Evangelien. Sie klären dreierlei: 1. Es darf gefragt werden. 2. Es wird geantwortet. 3. Die Antworten werden zu neuen Fragen. Dass gefragt wird, zeigt, wie wenig selbstverständlich die Messianität Jesu ist; dass geantwortet wird, wie ernst die Fragen genommen werden; dass neue Fragen entstehen, wie herausfordernd die Antworten sind.

² So Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 10-14.

³ Vgl. Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/2, Neukirchen-Vluyn 2003, 4-9; Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen³2005 (1992), 113f.

d. Die populären Antworten, die von den Jüngern referiert werden, spiegeln den positiven Gesamteindruck wider, den Jesus trotz mancher Enttäuschungen (vgl. Mk 4,3-9) und Rückschläge (Mk 6,1-6a) im Volk gemacht hat, anders als bei Pharisäern, Herodianern und Schriftgelehrten, die Jesus kritisieren (Mk 2,1 - 3,6) und nach dem Leben trachten (Mk 3,6), weil sie ihn mit dem Teufel im Bunde wähen (Mk 3,20-31). Des Volkes Stimme klingt ähnlich wie die des Herodes Antipas, des „Landesvaters“ Jesu (Mk 6,14ff.).

- Johannes der Täufer gilt als Prediger, der das Gericht Gottes verkündet und deshalb zur Umkehr gerufen hat, bis der Retter käme (Mk 1,4-8). Er ist durch Herodes Antipas zum Märtyrer geworden (Mk 1,14; 6,17-29).
- Jesus ist kein zweiter Johannes, weil er selbst der vom Täufer verheißene Stärkere ist und deshalb nicht nur verkündet, dass Gott mit seinem Zorn, sondern dass er mit seiner Liebe im Recht ist, und weil er zwar wie Johannes das Martyrium erlitten, aber als Gottesknecht seinem Tod Heilsbedeutung verliehen hat (Mk 14,22-25).
- Elia gilt nicht nur als Vorkämpfer des Monotheismus in Israel (1Kön 17 – 2Kön 2), sondern auch als Vorläufer des Messias (Mal 3,23f.).
- Jesus ist nicht Elia, weil Johannes der Täufer dessen Rolle spielt (Mk 1,2f.; 9,4f.11ff.) und Jesus den Gottesglauben nicht verbreitet, indem er Gewalt verübt, sondern erleidet.
- Die Propheten sind Gottes Boten, auch wenn sie auf Widerstand im Gottesvolk stoßen.
- Jesus gehört in ihre Reihe (Mk 12,1-12), ist aber nicht „einer“ von ihnen, sondern der geliebte Sohn des Vaters.

e. Petrus bringt den Messiasitel auf (Mk 8,29) – will sich Jesus aber entgegenstellen, da er den Weg des Leidens geht (Mk 8,32). Nach Matthäus bekennt Petrus auch den Gottessohn (Mt 16,16), was ihm nur Gott selbst offenbart haben könne (Mt 16,17), aber gleichfalls nicht sein Nein zum Leiden Christi hindert (Mt 16,22).

Jesus spricht von sich als Menschensohn (Mk 8,31) und verbindet dies sowohl mit seinem Leiden als auch mit seiner Auferstehung (vgl. Mk 9,31; 10,32ff.) – stößt damit aber auf den Widerstand des Petrus, der menschlich denkt und dadurch dem Teufel in die Hände spielt.

Die Hoheitstitel, die Mk 8,27-38 in seltener Dichte versammelt, sind nach Markus nicht dazu da, die christologische Reflexion ruhigzustellen, sondern anzufachen, weil sie in die Spannungen von menschlichen Erwartungen und göttlichen Handlungen, traditionellen Prägungen und neuen Verwirklichungen hineinführen.

f. Die Forderung der Kreuzesnachfolge entspricht der christologischen Selbstoffenbarung Jesu und zieht die Linie der Jüngerschaft weiter aus (Mk 8,34-38).

2.2.2 Die Verklärung (Mk 9,2-13)

a. Die Erzählung von der Verklärung Jesu (Mk 9,2-8 parr.) ist nicht nur ein beliebtes Motiv von Ikonen, sondern selbst eine Geschichte, die ein Bild Jesu Christi zeichnet: das Bild einer Verwandlung (Metamorphose).

b. Die Verklärungsgeschichte steht bei den Synoptikern mitten im Evangelium. Markus, der die Vorgabe macht, lässt sie auf die erste Leidens- und Auferstehungsansage folgen (Mk 8,31), die auf das Unverständnis Petri stößt (Mk 8,32) und den Ruf zur Kreuzesnachfolge begründet (Mk 8,34). Unmittelbarer Anknüpfungspunkt ist die Verheißung der Parusie Mk 9,1.

c. Die Verklärungssperikope hat drei Etappen:

- Aufstieg (Mk 9,2)
- Gipfelerlebnis (Mk 9,3-8)
- Abstieg (Mk 9,9-13)

Alle drei Phasen sind gleich wichtig.

d. Die Verklärungsgeschichte wird in der Exegese unterschiedlich interpretiert:

- als eine vorweggenommene Ostererscheinung,
- als Vorgriff auf die Parusie,
- als Symbol der Gottessohnschaft Jesu.
- als Vision der Jünger im Leben Jesu.

Eine Antwort muss zuerst die Ebenen unterscheiden:

- der Gattung der Geschichte im Rahmen der Evangelienerzählung,
- und das historische Geschehen, das ihr – vielleicht – zugrundeliegt.

Im Kontext der synoptischen Evangelien ist Mk 9,2-8 eine Epiphanieerzählung, die in die irdische Geschichte Jesu gehört: Jesus wird als Sohn Gottes epiphan.

- Die Unterschiede zu den Ostergeschichten sind signifikant: Dort muss der Auferstandene als Jesus identifiziert, hier Jesus als Verherrlichter erkannt werden; dort finden sich regelmäßig Sendungsaufträge an die Adresse der Jünger, hier müssen sie den Weg hinab vom Berg mit Jesus weitergehen.
- Die Parusie ist nach Mk 13 parr. ein Ereignis, das Himmel und Erde in den Grundfesten erschüttern und Jesus auf dem Weg herab vom Himmel auf die Erde zeigt; hier aber führt der Weg hinauf auf den Berg und dann wieder hinunter in die Ebene des täglichen Lebens (an dessen Ende der Tod stehen wird).
- Eine Symbolisierung des Christudogmas – die Theorie geht davon aus, dass eine solche Verklärung gar nicht passiert sein kann – stößt sich mit der Betonung der Leiblichkeit Jesu.
- Visionsberichte der Jünger – wie sie vor allem die Apostelgeschichte kennt – sprechen außerhalb der Ostergeschichten von der Offenbarung bestimmter Ansichten und Eindrücke, nicht aber von der Erkenntnis Jesu Christi. Mk 9,2-8 ist aber nicht als Erscheinung erzählt (Mk 9,4: ὄφθη), als Geschehen, das sich „vor ihnen“ oder „ihnen gegenüber“ (ἐμπροσθεν αὐτῶν) ereignet.

Inwieweit die Epiphanie der Göttlichkeit im irdischen Leben Jesu ein geschichtliches Ereignis sein kann, ist Gegenstand einer fundamentaltheologischen Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Die Synoptiker haben ein geschichtliches Geschehen zu erzählen geglaubt. Der neuzeitliche Historismus lässt eine Verklärung nicht zu. Der Schluss, daraus folge, es könne sie nicht gegeben haben, ist unzulässige Schlussfolgerung, die von der Normativität eines säkularistischen Weltbildes ausgeht.

e. Zeit und Ort sind genau markiert.

- Die Angaben „nach sechs Tagen“ und „auf einen hohen Berg“ verweisen auf die Sinai-Theophanie (Ex 24,16f.), die in der Verwandlung Jesu vergegenwärtigt wird..
- Die drei Jünger, die Jesus mitnimmt, (Simon) Petrus, Jakobus und Johannes (die beiden Söhne des Zebedäus), gehören zu den Zwölf. Es sind dieselben, die auch bei der Erweckung der Tochter des Jairus von den Toten dabei sind (Mk 5,37) und im Garten Gethsemane mit Jesus wachen sollen (Mk 14,33). Hier werden Zusammenhänge mit der Vollmacht und der Ohnmacht Jesu sichtbar.

Zeit und Ort verweisen auf Berührungspunkte zwischen Himmel und Erde.

f. Die entscheidende Aussage steht gleich zu Beginn: Jesus „wurde vor ihnen verwandelt“ (Mk 9,2: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν).

- Die „Metamorphose“ meint einen Gestaltwandel, der mehr ist als ein Kleiderwechsel. „*Morphe*“ ist eine Form, in der sich der Inhalt ausprägt. Eine Metamorphose ist eine neue Erscheinung, in der ein neues Wesen sichtbar wird: Jesus wird in seiner Zugehörigkeit zu Gott offenbart; als Sohn Gottes (Mk 9,7). Dafür steht das strahlende Weiß seiner Kleider (Mk 9,3). Umgekehrt zeigt sie, dass Jesus in unverklärter Gestalt als Mensch unter Menschen gelebt hat, und dass seine Gottessohnschaft nicht nur eine Idee ist, sondern sich verleiht.
- Die Jünger sind die Adressaten. „Vor ihren Augen“ geschieht es, nicht „in“ ihren Augen. Es geschieht vor „ihren“ Augen, weil Jesus sich nur denen in seiner Gottessohnschaft offenbart, die er ausgewählt hat und die dem Nachfolgeruf folgen, weil ihr „Geist willig“ ist, auch wenn ihr „Fleisch schwach“ ist (Mk 14,38).

Die Verwandlung ist ein kommunikatives Geschehen im Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern.

g. Mose und Elia „erscheinen ihnen“ (Mk 9,4)

- als Repräsentanten von Gesetz und Propheten?
- als Träger messianischer Verheißungen?

In jedem Fall markieren sie den Zusammenhang, in dem Jesu Gottessohnschaft zu sehen ist:

- mit der Verheißung eines Propheten „wie“ Mose Dtn 18,15 (Mk 9,7),
- mit der Wiederkunft Elijas in Gestalt des Täufers Johannes (Mk 9,10-13).

Mose und Elia markieren den theologischen und prophetischen Kontext Jesu.

h. Den Höhepunkt bildet die Himmelsstimme. Sie variiert Mk 1,11: von direkter Anrede („Du bist ...“) in die dritte Person („Dieser ist ...“).

- Es bleibt der Rekurs auf Ps 2,7 und die königliche Messiasstheologie des Alten Testaments.
- Es wechselt der Bezug auf Jes 42,1, die Anrede an den prophetischen Gottesknecht („an dir habe ich Gefallen gefunden“), zum Bezug auf Dtn 18,15, die Verheißung eines Propheten „wie Mose“ – die bislang nicht in Erfüllung gegangen ist (Dtn 34,1ff.).

Der Blick richtet sich auf die kommende Aufgabe der Jünger: durch Hören zum Reden zu können – damit Jesus zu Gehör kommt.

i. Die Jünger, Petrus an der Spitze, haben zwar ein Gespür für das Besondere der Situation, sind aber nicht in der Lage, angemessen zu reagieren. Petrus will drei Hütten bauen und den Moment festbannen. Beim Abstieg diskutieren sie über die Auferstehung und Elia, ohne etwas zu verstehen.

Das Schweigegebot Jesu deckt diese Probleme auf und nennen den Lösungsschlüssel: die Auferstehung Jesu.

2.3 Der König am Kreuz

Die Passion des Gerechten (Mk 14-15)

a. Die markinische Passionsgeschichte verdichtet die Krise Verstehens, weil sie die Paradoxie betont, dass geschieht, was nach herrschender Meinung nie und nimmer geschehen darf: die Hinrichtung des Gottessohnes.

b. Zwei christologische Hauptakzente werden gesetzt:

- Der Prozess vor dem Hohen Rat spitzt die Messiasfrage zu.
- Die Kreuzigung zeigt die Ohnmacht dessen, der klagend stirbt.

Beide Passagen gehören zusammen, weil sie in der Passion die Macht und in der Klage die Hoffnung ausdrücken.

2.3.1 Der Prozess vor dem Hohen Rat (Mk 14,53-65)

a. Da bereits die Verhaftung Jesu von den Hohepriestern ausgegangen war (Mk 14,43-52), scheint die Einberufung des Hohen Rates für Markus stimmig (Mk 14,53).

- Das Synhedrion ist das oberste jüdische Verwaltungs- und Justizorgan. Im Rahmen der römischen Religionspolitik kann es verschiedene Rechte ausüben:
 - Es vertritt die kulturelle Autonomie des Judentums in Jerusalem, aber auch in Judäa und für die Diaspora. Es trifft verbindliche Entscheidungen in juristisch-theologischen Zweifelsfragen.
 - Es hat polizeiliche und richterliche Aufgaben besonders im Rahmen des Religionsrechts in Jerusalem und Judäa.

Der Hohepriester⁴ ist der Vorsitzende des Hohen Rates. Er ist der wichtigste Verbindungsmann zu den Römern. Zur Zeit Jesu war es Kaiaphas; Hannas, sein Vater, ist aber die graue Eminenz im Hintergrund.

- Die Fraktionen des Synhedrions sind in Mk 14,53 benannt:
 - Die Hohenpriester sind die Sadduzäer (vgl. Mk 12,18-27), denen der Tempelkult anvertraut ist. Sie bilden den Priesteradel der Stadt Jerusalem. Aus ihren Reihen geht der Hohepriester hervor.
 - Die Presbyter (Ältesten) sind die Vorsitzenden der Synagogengemeinden.
 - Die Schriftgelehrten sind die Theologen und Juristen.

Die Pharisäer bilden keine eigene Fraktion. Aber sowohl unter den Presbytern wie auch den Schriftgelehrten wird es Pharisäer gegeben haben.

- Alle drei Fraktionen stehen auch in der Leidensankündigung Jesu (Mk 8,31) und bei der Vollmachtsfrage (Mk 11,27) sowie bei der Gefangennahme Jesu (Mk 14,43) zusammen.

Der Prozess vor dem Hohen Rat ist für Markus von langer Hand vorbereitet und von Jesus vorausgesehen.

b. Wie es das jüdische Prozessrecht vorschreibt, werden Zeugen verhört (Mk 14,55-59). Ihr Zeugnis muss übereinstimmen, damit ein Urteil gerechtfertigt ist. Nach Markus hat es aber eine solche Übereinstimmung nicht gegeben. Der Prozess ist damit eine Farce. Jesus antwortet nicht, weil ihn die Aussagen nicht belasten können.

⁴ Vgl. *James C. VanderKam*, *From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis/Assen 2004.

c. Eine eigene Betrachtung braucht das Tempelwort Mk 14,58, weil es abweichende Überlieferungen im Neuen Testament gibt, die fragen lassen, worin das Lügnerische bestehen soll.

- Bei Markus hat Jesus sich niemals so zum Tempel eingelassen, wie es ihm zur Last gelegt werden soll, sondern bei seiner Tempelaktion (Mk 11,15-19) auf Jes 56,7 und Jer 7,11 rekurriert.
- Das Tempelwort scheint aber sehr gut zur Todes- und Auferstehungsprophetie Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) zu passen, vor allem wegen der „drei Tage“, und zum Eckstein-Bild in Mk 12,10ff., das Israels Gotteshaus von Grund auf zu erneuern verspricht.
- Bei Matthäus ist der Wortlaut etwas verschoben, vor allem aber nicht als falsches Zeugnis gekennzeichnet, sondern als übereinstimmende Aussage zweier Zeugen (Mt 26,60f.) und damit als plausibler Grund für die Intervention des Hohenpriesters (Mt 26,62).
- Bei Lukas fehlt das Wort im Prozess Jesu, taucht dafür aber im Munde der Ankläger des Stephanus auf (Apg 6,14).
- Nach Johannes erklärt sich aber Jesus selbst bei seiner Tempelaktion, die im Vierten Evangelium zu Beginn des Wirkens steht (Joh 2,13-22) mit einer weiteren Variante des Tempelwortes (Joh 2,19), das eingehend besprochen wird (Joh 2,20ff.).

Die unübersichtliche Überlieferung spiegelt Deutungsprobleme, die sich nicht ganz befriedigend lösen lassen.

- Nach Matthäus und Johannes ist die Sache am relativ klarsten: Jesu Tempelaktion hat den Sinn des Tempelwortes, den Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung einlöst.
- Nach Lukas besteht die Anklage gegen Stephanus darin, dass ihm eine religiöse Militanz gegen den Tempel vorgeworfen wird; die Rede räumt den Vorwurf aus, offenbart aber eine radikale Tempelkritik, die in der Geschichte des Tempelbaus selbst begründet wird.
- Nach Markus ist die Sachlage am schwierigsten. Im Widerspruch stehen zueinander, dass der Wortsinn passen könnte, dass aber die Zeugen als Lügner und das Zeugnis trotz des klaren Zitates als nicht übereinstimmend gekennzeichnet wird. Das lässt sich am ehesten so erklären, dass der Evangelist den jesuanischen Kern des Wortes ausschaltet, aber die Zeugen als unglaubwürdig hinstellt, weil sie nur vom Hörensagen wissen und den Sinn oder Wortlaut verzerrt haben.

Mithin ist für Markus das Tempelwort ein Schlüssel zum Verständnis der Tempelaktion und des Blasphemie-Vorwurfs, der Jesus gemacht wurde.

d. Markus spitzt den Prozess christologisch zu. Während nach der Tempelaktion die Vollmachtsfrage eher sachlich gestellt wurde (Mk 11,28: „Mit welchem Recht tust du das?“), wird der Hohepriester hier persönlich: „Bist du ...?“ (Mk 14,62).

- Der Hohepriester stellt die Frage so, dass er das volle Gewicht der messianischen Gottessohnschaft in die Waagschale wirft, ohne den Namen Gottes auszusprechen.
- Jesus antwortet mit einem klaren Ja (Mk 14,62), dem ersten des gesamten Evangeliums. Da unmittelbar das Todesurteil folgt (Mk 14,63f.), wird der für die markinische Christologie entscheidende Zusammenhang zwischen Macht und Leiden fokussiert.

Jesus greift die Titel des Messias und Gottessohnes auf, akzentuiert selbst aber den Menschensohntitel, wie zuvor bereits oft im Evangelium, bleibt bei den bereits eingeführten Aspekten der Macht (Mk 2,6 u. ö.) und des Leidens wie der Auferstehung (Mk 8,31 u. ö.), entwickelt sie aber futuristisch eschatologisch im Vorausblick auf die Parusie, indem er, auf Ps 110 verweisend (vgl. Mk 12,35ff.), seine Erhöhung zur Rechten des Vaters voraussagt, und, auf Dan 7,13f. verweisend, seine Parusie als Beginn für die Vollendung der Gottesherrschaft ankündigt. Damit ist der christologische Anspruch auf die profilierteste Weise ausgedrückt.

2.3.2 Die Kreuzigung (Mk 15)

a. Der markinische Kreuzigungsbericht ist im Vergleich mit seinen neutestamentlichen Nachbarn der kürzeste, vielleicht aber auch der härteste.

- Er markiert zwei spektakuläre Phänomene:
 - die Sonnenfinsternis von der 6. bis zur 9. Stunde, also von 12-15 Uhr (Mk 15,33)
 - und das Zerreißen des Tempelvorhanges beim Tod Jesu in der 9. Stunde (Mk 15,38).
- Beide Zeichen sind umstritten, sollen aber wohl die kosmische und heilsgeschichtliche Dimension des Kreuzestodes Jesu verdeutlichen: An seinem Tod nimmt die Schöpfung trauernd teil; und der Tempelvorhang, der das Allerheiligste vor Profanierung schützt, verliert seine Bedeutung, weil das Kreuz das *Sanctissimum* ist.
- Im übrigen aber scheint er nur nüchtern zu erzählen, was der Fall ist. Diese Nüchternheit ist Kehrseite seines Ernstes.

Die Kontraste sind scharf, wie es der christologischen Herausforderung entspricht.

b. Der Aufbau macht das Geschehen transparent und seine Bedeutung eindrucksvoll.

15,20ff.	Der Kreuzweg	
	20	Die Übernahme durch die Soldaten
	21	Simon von Cyrene
	22	Der Weg nach Golgotha
15,23-27	Die Kreuzigung	3. Stunde
	23	Die versuchte Betäubung
	24	Kreuzigung und Kleiderverteilung
	25	Tageszeit
	26	Titulus
	27	Die Mitgekreuzigten
15,29-32	Die Verspottung	3.-6. Stunde
	29f.	Der Spott der Passanten
	31f.	Der Spott der Hohenpriester
	32b	Der Hohn der Mitgekreuzigten
15,33-41	Der Tod Jesu	9. Stunde
	33	Die Sonnenfinsternis
	34	Das Todesgebet Jesu
	35f.	Die Verdrehung des Gebetes
	37	Der Todesschrei Jesu
	38	Das Zerreißen des Tempelvorhanges
	39	Die Einsicht des Hauptmanns
	40f.	Die Frauen als Zeugen
15,42-47	Das Begräbnis Jesu	abends
	42f.	Die Initiative Josephs von Arimathäas
	44f.	Das Entgegenkommen des Pilatus
	46	Die Bestattung
	47	Die Frauen als Zeuginnen

2.3.2.1 Jesus als Leidender Gerechter

a. Die sachliche Erzählweise darf nicht verkennen lassen, dass der Bericht eine theologische Tiefendimension aufweist, die durch einen ständigen Bezug auf Ps 22 (und andere Leidenspsalmen, besonders Ps 69) erkennbar wird.

Mk 15,24	Sie verteilten seine Kleider, indem sie das Los über sie warfen, wer was nähme.	Ps 22,19
Mk 15,29	Sie schüttelten ihre Köpfe ...	Ps 22,8
Mk 15,32	Die mit ihm Gekreuzigten schmähten ihn.	Ps 69,10
Mk 15,34	„Eloi, Eloi, lema sabachthani“	Ps 22,2
Mk 15,36	Einer lief herbei, füllte einen Schwamm mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr, um ihm zu trinken zu geben, ...	Ps 69,22

Ps 22 wird von rückwärts nach vorwärts eingespielt: Während das alttestamentliche Gebet vom Klageschrei ausgeht, um dann Schritt für Schritt den Abgrund der Gottverlassenheit freizulegen (Ps 22,2-19), bevor es zum Guten sich wendet, zur Rettung des Verlorenen (Ps 22,20ff.23-32), notiert die Passionsgeschichte mit Hilfe des Psalms, den es nur im ersten Teil, der Klage, aufnimmt, demütigende Details der Hinrichtung: die Verteilung der Kleider (Mk 15,24 – Ps 22,19) und die Lästerungen (Mk 15,29 – Ps 22,8), um dann aber Jesus das Wort zu geben: Der erste Gebetsvers von Ps 22 ist sein letztes Wort (Mk 15,34), das auch noch einmal verdreht werden wird (Mk 15,35), bevor einer der Umstehenden seine Todesqual durch eine zynische Form von Mildtätigkeit verlängern will (Mk 15,36 – Ps 69,22).

b. Jesus wird durch den Rekurs auf Ps 22⁵ sowie auf Ps 69 als leidender Gerechter dargestellt.

- Das Alte Testament kennt im Psalter (Ps 22; 31; 34; 69; 140) und Weisheitsbüchern (Weish 2,12-20) die Figur des leidenden Gerechten: eines Menschen, der leidet, weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist, aber in seiner Qual nicht von Gott lässt – und schließlich auch von Gott gerettet wird.
- Jesus hat in den Seligpreisungen (Lk 6,20-23 par. Mt 5,3-12) seinen Jüngern die Verfolgung um Gottes willen prophezeit, aber verheißen, dass Gott unverrückbar auf der Seite der Gerechten steht. Jesus selbst hat in Gethsemane in Todesnot gebetet, wie ein Gerechter nur beten kann (Mk 14,32-42 parr.). Dieses Gebet kann zwar kein O-Ton Jesu sein, ist aber genau auf das Vaterunser abgestimmt und fängt insofern ein, dass Jesus sich Gott anvertraut hat, in der Erwartung des Leidens, das auf ihn zukommen sollte.

Durch das Motiv des leidenden Gerechten kann dreierlei gezeigt werden:

- Jesus, obgleich verurteilt, ist unschuldig und gerecht.
- Jesus leidet, weil seine Verfolger schuldig sind.
- Jesu Auferweckung erweist sich als Rechtfertigung des Gerechten.

Der leidende Gerechte nimmt das Leiden an – in der Hoffnung wider Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

⁵ Vgl. Dieter Sänger (Hg.), Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007.

2.3.2.2 Der Tod Jesu

a. Für den Kreuzigungsbericht sind überraschende Rollenwechsel kennzeichnend.

- Die römischen Soldaten handeln rollenkonform.
 - Sie hatten Jesus grausam verspottet (Mk 15,16-20a).
 - Sie führen ihn auf den Kreuzweg (Mk 15,20b.22) und zwingen einen Passanten zur Hilfe (Mk 15,21).
 - Sie reichen ihm mit Myrrhe versetzten Wein, der eine betäubende Wirkung ausübt, mithin das Leiden erleichtert (Mk 15,23).⁶
 - Sie lösen um seine Kleider, weil sie wohl nach herrschender Praxis das Besitzrecht daran hatten (Mk 15,24).
 - Sie kreuzigen Jesus (Mk 15,24f.) wie zwei weitere (Mk 15,27).

Die römischen Soldaten besorgen ihr Geschäft. Sie sind nicht nur brutal, sondern auch fachkundig.

Aus der Gruppe der Soldaten ragt aber ihr Anführer hinaus, der Centurio.

- Entscheidend ist, dass er durch den Anblick des Sterbens Jesu zu einer Einsicht kommt, die gänzlich unerwartet ist (Mk 15,39).
 - Er „steht“ beim Kreuz; er hat eine Position Jesus genau „gegenüber“; er „sieht“, „wie“ Jesus „stirbt“: Das alles ist genau seine Aufgabe, die er rollenkonform erfüllt und die ihn hernach befähigt, Pilatus Bericht zu erstatten (Mk 15,44f.), so dass Jesus anständig begraben werden kann.
 - Er kommt aber durch seine genaue Beobachtung zu einer Einsicht in die Gottessohnschaft Jesu, die noch kein regelrechtes Bekenntnis ist („war“ statt „ist“), aber anschlussfähig ist.
- Der heidnische Hauptmann kommt vom entferntesten Punkt aus, der Verantwortung für die Todesstrafe, Jesus am nächsten, der Einsicht in seine Unschuld und Gottessohnschaft.
- Simon von Cyrene wird vom Feldarbeiter – am Sabbat? – zu einem erpressten Kreuzträger und zum Vater zweier bekannter Christen (Mk 15,21; vgl. Röm 16,13).
- Die Passanten widersprechen dem Hosanna des Einzugs (Mk 11,1-10), indem sie Jesus bei seinem Vollmachtsanspruch zu packen versuchen (Mk 15,29; vgl. 14,58), den seine Ohnmacht zu widerlegen scheint, und seine Hilflosigkeit als seine Erlösungsbedürftigkeit verdrehen, die ihn als Retter disqualifiziere (Mk 15,30).
- Die Hohenpriester verraten ihre kultische Würde und juristische Pflicht, indem sie sich mit dem Pöbel gemein machen (Mk 15,31f.).
Aus dem scheinbar monolithischen Hohen Rat sticht aber doch einer heraus, Joseph von Arimathäa, der einer vorzüglichen jüdischen Ehrenpflicht in extremer Lage folgt, indem er Jesus begräbt (Mk 14,42-47).
- Die Frauen aus Galiläa werden aus übersehenen Nebenfiguren zu Hauptpersonen, die im Gegensatz zu Petrus und den Zwölf den Übergang vom Tod über das Begräbnis bis zum leeren Grab bezeugen können (Mk 15,40f.47).

⁶ Myrrhe ist ein Sedativum; vgl. Dioskurides I 64,3. Nach bSanh 43a wurde es einem zum Tode Verurteilten gereicht, „um ihm das Bewusstsein zu nehmen“, mit Verweis auf Spr 31,6: „Gebt berauscheden Trank dem, der dem Untergang geweiht ist, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind.“ Nach einer Anmerkung zum Traktat haben Jerusalemer Frauen oft diesen Dienst geleistet. Hier jedoch übernehmen ihn die römischen Soldaten.

b. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Gekreuzigten.

- Jesus ist auf der Fläche der Handlungen derjenige, über den verfügt wird.
 - Er wird auf den Kreuzweg geführt (Mk 15,20.22).
 - Er wird gekreuzigt (Mk 15,24.25).
 - Er wird verlästert (Mk 15,29-32) und gequält (Mk 15,35f.).
- Jesus verliert aber in der Gewaltbarkeit, die ihm angetan wird, nicht seine Identität: Er hat sich in Gehsemane (Mk 14,32-42) dazu durchgerungen, trotz seiner Erschütterung (Mk 14,34: Ps 42,6.12; 43,5) das Leiden anzunehmen (Mk 14,36). Beides zeigt sich in dieser Spannung auch im Kreuzigungsbericht.
- Jesus lehnt es ab, den betäubenden Trank zu sich zu nehmen (Mk 15,23) – Er trinkt den Leidensbecher, den Gott ihm reicht (Mk 14,35; vgl. 10,38).
- Jesus schreit den Klageruf von Ps 22,2 heraus. Markus bietet ihn auf Aramäisch und in griechischer Übersetzung.

Die Exegese schwankt zwischen zwei Extremen:

- Jesu Glaube sei am Ende unter fürchterlichen Qualen zusammengebrochen (Rudolf Bultmann).
- Jesus habe mit dem Eingangsvers implizit den gesamten Psalm zitiert und damit ein Auferstehungszeugnis abgelegt.

Die erste Deutung übersieht, dass Ps 22,2 ein Gebet ist.

Die zweite Deutung übersieht, dass in Mk 15 nur der erste Teil des Psalms eingespielt wird.

Einen Schlüssel liefert die Gebetsgattung der Klage.

- Die Klage ist ein Gebet.
 - Sie wendet sich an Gott, der sich abzuwenden scheint.
 - Sie klagt ihn an, der nur der Gerechte sein kann, wenn er Gott ist.Die Klage gibt der Not des Gerechten eine Sprache.
- Jesus baut in seinem Gebet eine denkbar große Spannung auf.
 - „Mein Gott“ – persönlicher kann man nicht beten. Es bleibt beim „Abba“ (Mk 14,36).
 - „Warum hast du mich verlassen?“ – elender kann Jesus nicht sein: nicht nur weil die Jünger ihn im Stich gelassen haben und alle – bis auf die Frauen, die aber „von ferne“ schauen (Mk 15,40) – ihn misshandeln und verspotten.

Diese Spannung ist keine Täuschung.

- Gott hat ihn verlassen, insofern er ihn „hingegen“ hat (Mk 14,41).
- Jesus bleibt bei Gott, insofern er sich hingibt und darin nach Gott ruft.
- Jesus fragt nach dem „Warum?“. Das griechische εἰς τί hat den Aspekt des „Wozu?“, fragt also nach dem Sinn. Die Antwort wird erst im Licht des Ostertages sichtbar.
- Jesus trinkt nicht den Essig, den man ihm reicht, um seine Qual zu verlängern, sondern stirbt mit einem lauten Schrei, indem er seinen Lebensgeist aushaucht: Bis zum letzten Atemzug ist er aktiv; aber er ist es im Leiden des Gerechten (Mk 15,37).

Auch wenn Jesus gedemütigt werden soll, behält er seine Würde, als menschlicher Messias.

3. Das Matthäusevangelium

Der Immanuel unter den Menschen

a. Das Matthäusevangelium greift das Markusevangelium auf und orientiert sich an ihm. Es schreibt auch dessen Verbindung zwischen Vollmacht und Ohnmacht weiter, allerdings unter Einbeziehung zahlreicher weiterer Überlieferungen und in der Absicht, die jüdische Verwurzelung Jesu mit der Universalität seiner Heilsbedeutung zu vermitteln.

b. Die reiche matthäische Christologie gehört zu den „höchsten“ und „tiefsten“ des Neuen Testaments, weil sie zum einen den biblischen Monotheismus aufruft, in den die Christologie eingezeichnet wird, einschließlich der Segensverheißung für Israel und die Völker, und weil sie zum anderen die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit Gottes vermittelt, die Jesus verkündet und verkörpert.

3.1 Der Sohn Davids und Abrahams aus der Jungfrau Maria

Das Weihnachtsevangelium nach Matthäus (Mt 1,1-25).

a. Die Erzählungen sind eng miteinander verknüpft.

- Mt 1,1 nennt Jesus Sohn Davids und Sohn Abrahams; der Stammbaum (Mt 1,2-17) stellt dar, wie er beides ist.
- Der Stammbaum endet in V. 17 offen, weil die Vaterschaft Josephs ungeklärt bleibt. Mt 1,18-25 gibt die Antwort: „Mit der Geburt Jesu aber war es so ...“
- Joseph wird nach Mt 1,20 aufgefordert, Maria als seine Frau „anzunehmen“, und folgt nach Mt 1,24 diesem Auftrag. Mt 2 zeigt, wie ernst er ihn nimmt: Er rettet Jesus das Leben.
- Die Magiergeschichte (Mt 2,1-12) bereitet die Geschichte vom Kindermord vor (Mt 2,16-18), vermittelt durch das negative Herodesbild.
- Die Kindermordgeschichte (Mt 2,16-18) ist untrennbar mit den Erzählungen von der Flucht nach Ägypten (Mt 2,13-15) und der Übersiedlung nach Nazareth (Mt 2,19-23) verknüpft: Herodes Gewaltakt ist grausam, verfehlt aber sein Ziel; Jesus wird aufs höchste bedroht, wird aber überleben – und sein Leben für die Rettung Israels wie der Völker hingeben.

Die enge Verknüpfung hat ihren theologischen Sinn: Gott ist durchgängig der Handelnde. Er macht das Unmögliche wahr: Er bewirkt, dass Jesus Davidssohn und Abrahamssohn ist; er verschafft schon dem kleinen Kind weltweite Anerkennung; er rettet Jesus vor dem Mörderkönig, fällt aber Herodes nicht in den Arm, als er die Jungen von Bethlehem tötet, ohne dass das Problem reflektiert würde.

b. Die Struktur gewinnt eine Tiefendimension durch die Schriftzitate, die jeden einzelnen Erzählschritt reflektieren. Die Zitate sind so disparat, die erzählte Geschichte hingegen ist so konzis, dass die Episoden nicht aus den Zitaten herausgesponnen sind (so als ob sie messianische Postulate wären⁷), sondern die Geschichte nachträglich ins rechte theologische Licht tauchen.

- Teil der Erzählung ist ein Reflexionszitat in Mt 2,6 (Mi 5,1f: „Bethlehem“).
- Alle anderen Zitate sind Erzählerkommentare (Mt 1,23 – Jes 7,14: „Immanuel“; Mt 2,15 – Hos 11,1: „Sohn“; Mt 2,18 – Jer 31,8: Rachel; Mt 2,23 – Ri 13,5.7 [?]: „Nazoräer“).

Die Zitate haben einen christologischen Zusammenhang: Jesus, der Immanuel (Mt 1,23 / Jes 7,14), ist der Messias (Mt 2,6 / Mi 5,1f.), der „Sohn“ Gottes (Mt 2,15 / Hos 11,1), der „Nazoräer“ aus Nazareth (Mt 2,23 / Ri 13,5.7 [Ri 13,1]) – dessen Passion im Mord der unschuldigen Kinder vorgebildet wird (Mt 2,18 / Jer 31,8).

⁷ So aber die Leitidee der „formgeschichtlichen Schule“; vgl. *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1971 (¹1919.²1933).

c. Matthäus und Lukas sind voneinander unabhängig. Sie greifen eine gemeinsame Tradition auf, die von der Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria erzählt.

- Das Lokalkolorit spricht für die Herkunft aus dem jüdischen Judentum, das Thema für eine Überlieferung aus der Familie Jesu.
- In der exegetischen Literatur dominiert allerdings die These, es handle sich um eine sekundäre Narrativierung des Christudogmas im Geist des christlichen Hellenismus. Als Argumente werden angeführt:
 - die Parallelen zur Jungfrauengeburt im Mythos
 - und die Reflexion mit Jes 7,14 nach der Septuaginta („Jungfrau“).

Doch gibt es Gegenargumente.

- Wie Lk 1-2 zeigt, ist die Erzählung von der Jungfrauengeburt in Bethlehem nicht aus dem Schriftzitat Jes 7,14 herausgesponnen. Vielmehr dient das Reflexionszitat dazu, die ältere Überlieferung der Jungfrauengeburt ins Licht der Bibel Israels zu stellen.
- Eine Ableitung aus dem Mythos gelingt nicht, weil dort, wenn von Jungfrauengeburt gehandelt wird, die sakrale Überhöhung eines Sexualaktes erzählt wird, der die Göttlichkeit des Königskindes zur Folge hat; in Mt 1 (und Lk 1-2) aber wird der Monotheismus gewahrt: Für die Geburt des messianischen Gottessohnes gibt es keine natürliche Erklärung, sondern nur eine streng theologische: das eschatologische Handeln Gottes in der Geschichte.

Die einzelnen Überlieferungen haben eine eigene Genese.

- Der Stammbaum Mt 1,2-17 hat in Lk 3,23-38 eine (allerdings anders gebaute und teils widersprüchliche) Parallele, die auf eine – auch im Urchristentum gepflegte – Gattung schließen lässt. Nach alttestamentlichen Vorbildern, gestaltet, ist er schriftgelehrte Arbeit, die man dem Evangelisten selbst⁸ oder einer Schule zurechnen darf⁹, zu der er gehört.
- Die Erzählung vom Traum des Joseph (Mt 1,18-25) ist theologisch durchkomponiert, aber kaum frei erfunden, sondern beruht auf Überlieferung aus dem Familienkreis Jesu. Sie steht als Gegenstück zu Lukas, nur dass dort eine marianische Perspektive geöffnet wird, während hier – konventioneller, aber nicht ohne Dramatik – aus der Perspektive Josephs erzählt wird,
- Die Magiergeschichte (Mt 2,1-12) läuft glatter ohne die Jerusalemepisode (Mt 2,3-9), die sie mit dem Kontext verklammert – wohl durch die Hand des Evangelisten.
- Das narrative Triptychon Flucht – Mord – Heimkehr (Mt 2,13-23) lässt sich nicht mehr auseinandernehmen; es ist ein fest geflochtener Erzählkranz, der (keine Wort-, aber) Sachparallelen in Mythen und Geschichten von der tödlichen Bedrohung und wunderbaren Rettung bedeutender Kinder findet. Der Erzählfaden von Mt 2 ist fein verwoben, setzt eine Geburtsgeschichte voraus, ist aber kaum von Matthäus selbst gesponnen; auf sein Konto sind vielmehr die Schriftzitate zu buchen.

Die Traditionen lassen sich nicht mehr trennscharf aus dem matthäischen Textfluss herausfiltern, stehen aber hinter dem Evangelientext. Die deutlichsten Kennzeichen setzt Matthäus mit den Reflexionszitat, die das Erzählte mit der Theologie des Alten Testaments vernetzen, insbesondere der Verheißung einer Rettung, die durch die größte Krise hindurch führt.

⁸ So Joachim Gniffka, Mt I 4f.

⁹ So Ulrich Luz, Mt I 130.

3.1.1 Die Herkunft des Messias (Mt 1,2-17)

Der Stammbaum Jesu als kurzgefasste Heilsgeschichte Israels

a. Mt 1,2-17 ist eine kurzgefasste Geschichte Israels im Stile alttestamentlicher Genealogen, wie sie vor allem das Geschichtswerk der Chronik auszeichnen (1Chron 3,9-24). Eine neutestamentliche Parallele zieht Lk 3,23-38, allerdings in rückläufiger Folge und bis Adam. Sie weicht in den Namen vielfach von Mt 1,2-17 ab. Die Linie ist patronear gezogen, wie meist in den alttestamentlichen Parallelen (vgl. Gen 5; 6,9-7,16; 10,1-32; 11,10-32; 25,12-18; 25,19-26; 36,1-43; Rut 4,18-22; 1Chron 2).¹⁰

b. Das Kompositionsprinzip nennt 1,17; es hat zwei Aspekte.

Einerseits gibt es eine Periodisierung der Geschichte Israels in drei Phasen.

- Von Abraham zieht sich eine Linie durch Berg und Tal bis zum Höhepunkt Davids, dem gesalbten König Israels und Begründer der davidischen Königsdynastie.
- Von David zieht sich wieder eine Linie, auf- und absteigend, bis zum Ende seiner königlichen Gefolgschaft im Tiefpunkt des babylonischen Exils.
- In Babylon hört die Geschichte Israels nicht auf; es beginnt vielmehr eine dritte Phase, die bis zum Kommen des Messias weist. Er ist nicht nur Höhe-, sondern auch Wendepunkt der Heilsgeschichte; mit ihm beginnt eine neue Ära – im Zeichen der Abrahamsverheißung, im Lichte der Davidsverheißung, im Schatten des babylonischen Exils.

Andererseits gibt es ein Gleichmaß von 3 x 14 (= 3 x 2 x 7) Generationen: Zeichen für eine göttliche Planung. Dieses Gleichmaß wird aber nur durch eine Verkürzung der Königsliste in Mt 1,11 erreicht (wobei auch die Chronik und Lk 3 Abweichungen in den Königslisten aufweisen.)

c. Auffällig sind die – wenigen – Frauen im Stammbaum Jesu¹¹:

- Tamar (Mt 1,3; vgl. Gen 38),
- Rahab (Mt 1,5; vgl. Jos 2.6),
- Rut (Mt 1,5; vgl. Rut),
- die Frau des Urija (Mt 1,6; vgl., 2Sam 11-12),
- Maria.

Was zur Nennung (nur) dieser Frauen geführt hat, ist umstritten: Rut und Rahab sind Nicht-Jüdinnen, die Frau des Urija gilt als Hethiterin, Tamar als Kanaanäerin. Damit könnten die vier alttestamentlichen Frauen Signal setzen, dass die jüdische Genealogie sich in einem weltweiten Horizont vollzieht. Alle Frauen haben Großes für Israel vollbracht. Das gilt besonders für Maria.

d. Das genealogisch-patriarchalische Prinzip ist an der entscheidenden Stelle gebrochen: Joseph ist nicht der Erzeuger Jesu. Vielmehr bleibt die Frage offen, in welchem Sinn er der Vater Jesu und Jesus damit ein Sohn Abrahams und Sohn Davids ist. Die Antwort gibt Mk 1,18-23.

¹⁰ Origenes, der die Unterschiede zu Lukas genau beobachtet hat, erklärt, Jesus habe „aus dem Geschlechte Salomos ... geboren werden“ wollen (wobei er Röm 1,3f. im Sinn gehabt haben dürfte), akzentuiert aber nicht die Heilsgeschichte, sondern die Sündengeschichte Israels, an der Jesus, um die Schuld zu vergeben, Anteil genommen habe (*comm. in Luc. XXVIII*). Augustinus leitet aus der matthäischen Genealogie ab, der Erste Evangelist habe „die Inkarnation des Herrn gemäß königlicher Abkunft“ darstellen wollen (*De consensu evangeliorum. I 2,4*).

¹¹ Vgl. Franz Schnider – Werner Stenger, Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Mattäus : strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1-17, in: Biblische Zeitschrift 23 (1979) 187-196.

Anhang: Mt 1,16 im textkritischen Vergleich

Greek New Testament (Nestle-Aland²⁸)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ
τὸν ἄνδρα Μαρίας,
ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob aber zeugte Joseph,
den Mann Marias,
aus der geboren wurde Jesus,
der genannt wird Christus.

Kodex Syro-Sinaiticus (sy^s)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ
Ἰωσήφ
ᾧ μνηστευθείσα παρθένος Μαρίαμ
ἐγέννησεν Ἰησοῦς
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob zeugte Joseph,
Joseph,
verlobt mit der Jungfrau Maria,
zeugte Jesus,
der genannt wird Christus.

Kodex Curetonianus (Bearbeitung von sy^s)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ
ᾧ μνηστευθείσα Μαρίαμ παρθένος
ἧ ἔτεκεν Ἰησοῦν
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob aber zeugte Joseph,
der mit der Jungfrau Maria verlobt war
die Jesus gebar
der genannt wird Christus.

Der Kodex Syro-Sinaiticus aus dem 4. Jh., dem zufolge Joseph Jesus mit der Jungfrau Maria gezeugt hat, ist die griechische Wiedergabe einer syrischen Übersetzung des original griechischen Matthäustextes. Er passt die Geburt Jesu an die Generationenfolge an. Der textkritische Vergleich lässt eine sekundäre Veränderung erkennen. Ob sie versehentlich oder bewusst geschehen ist, lässt sich nicht mehr erkennen. Wenn sie bewusst geschah, könnte sie eine adoptianistische Variante sein: Jesus wird erst durch eine Adoption (bei der Taufe) zu Gottes Sohn, was er vorher nicht gewesen wäre. Der Kodex Curetonianus korrigiert die Abweichung wiederum im Sinne der christologischen Orthodoxie: Jesus ist das Kind der Jungfrau Maria. Mt 1,16 ist eines der ganz wenigen spektakulären Beispiele für eine christologisch sensible Änderung des Textes.

3.1.2 Der Name Jesu (Mt 1,18-25)

Der Traum des Joseph und die Verheißung des Immanuel

a. Der Stammbaum Jesu endet mit einer Leerstelle: Wie Jesus in die Genealogie Abrahams und Davids gehört, bleibt offen; denn ins Stammbuch ist Joseph geschrieben. Es wird – außer in einer sekundären Textvariante – nicht gesagt, dass Joseph Jesus „zeugte“, sondern dass er mit Maria verheiratet war, „aus der Jesus geboren wurde“ (Mt 1,16). Diese Leerstelle wird durch Mt 1,18-25 ausgefüllt. Dass es die Leerstelle gibt, ist nicht dem christologischen Dogma geschuldet, das eine direkte Genealogie nicht erlauben würde, sondern der jüdischen Messiaserwartung, die zwar wegen 2Sam 7 einerseits an der Davidsohnschaft des Messias festhält, andererseits aber angesichts der geschichtlichen Katastrophen, von den die babylonische Gefangenschaft die bis dato größte gewesen ist, nicht mehr auf das genealogische Prinzip der Dynastie setzen kann und deshalb einen schöpferischen Neueinsatz prägt. Kennzeichnend ist die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ in 2Sam 7 zum „Spross Isais“ in Jes 9 und 11.

b. Mt 1,18-23 setzt bei der Schwierigkeit Josephs an, das Geschehen zu begreifen. Angesichts der Schwangerschaft Marias denkt er an Ehebruch, ist aber „gerecht“ und will sie nicht bloßstellen, sondern in aller Heimlichkeit aus der Verlobung entlassen (wohl damit sie eine Verbindung mit dem Vater des Kindes eingehen kann).

Damit aber Jesus in Joseph einen gerechten Vater hat, erscheint ihm der Engel, um ihn ins Geschehen einzuweißen. Zur Gerechtigkeit Josephs gehört, diesem Wort zu glauben und sich Jesu mitsamt seiner Mutter anzunehmen.

c. Mt 1,18-25 ist ein christologischer Schlüsseltext des Evangeliums:

- Mt 1,20 erklärt die Herkunft Jesu aus Gott, durch den Heiligen Geist. Gottes Geist ist seine Schöpferkraft, die sich menschlicher Vermittlung, hier der Mutterschaft Marias, bedient, aber nicht von ihr abhängig ist.
- Mt 1,21 deutet den Namen Jesus („Je schua“ – „Gott hilft“) mit seiner soteriologischen Rolle: Er ist der Erlöser, der die Sünden seines Volkes wegnimmt.
 - Sein „Volk“ ist Israel. Das „Volk“ Jesu ist das „Haus Israel“ (Mt 15,24), werden aber auch alle Jünger aus den Völkern (Mt 28,19f.). Es sind „viele“, für die Jesus lebt und stirbt (Mt 26,28).
 - Die Vergebung der Sünden taucht an zwei weiteren Stellen des Evangeliums explizit auf:
 - bei der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1-8) nach der Vorlage von Mk 2,1-12,
 - beim Letzen Abendmahl (Mt 26,28) über die Markusvorlage hinaus (Mk 14,22-25).

Der Zusammenhang verweist auf das gesamte Leben und auf das Sterben Jesu. Die Erlösung geschieht durch die Vollmacht und Lebenshingabe Jesu.

- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes und deshalb die Liebe.
- Die Hingabe Jesu ist die Hingabe Gottes und hat deshalb Macht.

Beides gehört zusammen:

Jesus bringt nicht nur, er ist eine Verheißung: als Immanuel.

Nomen est omen: Jesus trägt einen Namen, der Programm ist. Er trägt ihn, weil Gott selbst diesen Namen festlegt. Der Name macht Jesus kenntlich. Mit ihm stellt er sich vor. Das Evangelium lässt entdecken, welche Hoffnung an diesen Namen geknüpft ist. Die biblische Theologie des Namens Gottes erhält ein menschliches Gesicht.

d. Mt 1,22f. ist das erste Reflexionszitat des Matthäus.

- Die zentrale Aussage lautet: Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“. Jesus verkündet nicht nur Gottes Beistand mit seinem Volk, sondern verkörpert ihn; er verweist nicht nur darauf, dass Gott „mit“ seinem Volk ist, sondern dass er Gott *ist* – als der „mit uns“.
- Das Immanuel-Motiv durchzieht das gesamte Evangelium. Zwei weitere Stellen stechen hervor:
 - In der Gemeinderede sagt Jesus zu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).
 - In der österlichen Aussendung der Jünger ist das Schlusswort Jesu: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Die Parallelen zeigen, wie das „uns“ zu verstehen ist: Gemeint sind die Jünger (Mt 18) inmitten Israels (Mt 1,23) und der Völker (Mt 28,20).

Sie zeigen auch, wie das „mit“ zu verstehen ist: Gemeint ist der dauernde Beistand in der Kraft Gottes, aber darüber hinaus die Gegenwart Jesu Christi, nicht nur körperlich, sondern auch geistig.

- Mt 1,23 ist, ausdrücklich als Gotteswort in Prophetenmund angekündigt, ein Zitat von Jes 7,14¹².
- Die ursprüngliche hebräische Form fängt eine Szene während des syrisch-ephraimitischen Krieges im 8. Jh. v. Chr. ein. Um König Ahas vor einem militärischen Abenteuer zu warnen, weist der Prophet auf eine junge Frau hin, die ein Kind empfangen wird, dem sie den Namen „Immanuel“ geben wird: Die Geburt eines Kindes ist ein Zeichen des Friedens. Der Name macht es zu mehr als einem Fall.
- Bei der Übersetzung des Jesajabuches ins Griechische (in Ägypten?¹³) wird erstens die Frau zu einer Jungfrau und zweitens das „Du“ – entweder des Ahas oder des Lesers – zu dem, der dem Kind den Namen gibt.

Die Übersetzung „Jungfrau“ hat zwei Voraussetzungen:

- die messianische Deutung von Jes 7,14, die sich von Jes 9 und Jes 11 herleitet,
- die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ zum „Spross Isais“, der hier auf der weiblichen Seite entsprochen wird.

Beide Male geht es um Gottes Schöpferkraft, der allein die Existenz des Messias verdankt wird.

Jesus ist für Matthäus Gott – nicht der Vater, sondern der Sohn, der also solcher offenbart und realisiert, wer und was Gott ist.

Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentralaussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe. Jesus ist der messianische Davidsson als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er der Erlöser nicht sein.

Weiterführende Literatur:

Uta Poplutz, Den Anfang erzählen. Der Ursprung Jesu nach dem Matthäusevangelium, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 15-30.

M. Mayordomo-Marin, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Mt 1-2 (FRLANT), Göttingen 1998.

¹² Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

¹³ Zum Kontext: *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 156-170. Der Beitrag erklärt, dass es keinen festen Mythos der Jungfrauengeburt in Ägypten gegeben hat.

3.2 Der Gottesknecht auf dem Weg der Gerechtigkeit

Das Heilswirken des Messias im Licht von Jesaja (Mt 12,15-21)

a. Matthäus hat – als einziger Evangelist – mitten in die Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu ein ausführliches Schriftzitat gestellt, das mit Jes 41,2-4 direkt an das Gotteswort nach der Taufe (Mt 3,17) anschließt und dadurch die Taufe mit der Verkündigung Jesu verklammert.

b. Das Schriftzitat steht im Futur; durch die einleitende Erfüllungsnotiz (V. 17) wird die Verheißung vergegenwärtigt. Mit Jes 42 wird die Sendung des prophetischen Gottesknechtes doppelt charakterisiert:

- durch die Angabe des Ziels (das erreicht wird): die Aufrichtung des Rechts (Mt 12,20b), das die Hoffnung der Völker ist (Mt 12,21),
- und die Charakterisierung des Ethos: die Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit (Mt 12,19.20a).

Beides gehört zusammen: Die Wirkung kann nur erzielt werden, weil Jesus genau das lebt, was er sagt.

c. Nach Vers 18 wird derjenige, der diese Heilssendung ausführt von Gott als sein Knecht mit seinem Geist ausgerüstet. Im Griechischen steht dasselbe *epí* wie in Mt 3,17. Das Verb (*tithemi* – stellen, setzen, legen) fokussiert weniger die Gabe als die Ausrüstung. Jesus wird befähigt, den Dienstweg zu gehen, den Gott ihn geschickt hat. Die Geistbegabung inspiriert das Ethos und begründet die Wirkung.

d. der Gottesknecht ist nach dem Jesajabuch ein Prophet, der auf einer universalen Verkündigungssendung unterwegs ist, um durch die eigene Gewaltlosigkeit den Völkern Gottes Gerechtigkeit zu bringen. Im Jesajabuch besingen vier Lieder diesen Knecht und seine prophetische Sendung:

Jes 42,1-9	Das erste Lied	Die Heilsv Verkündigung des Gerechten
Jes 49,1c-9c	Das zweite Lied	Die Verheißung des Angefochtenen
Jes 50,4-9	Das dritte Lied	Die Befähigung des Jüngers
Jes 52,13-53,12	Das vierte Lied	Das rettende Leiden des Gottesknechtes

Überall begegnet derselbe Typ: ein Mensch des Wortes, einer mit einem ungeheuren Anspruch, der auf tiefe Skepsis stößt, ein Verkannter, der aber Gott erkannt hat und zur Gotteserkenntnis führt.

e. In dieser Gestalt verdichtet sich die Prophetie Israels.

- Teils wird der Gottesknecht kollektiv gedeutet: als Personifikation Israels, des gedemütigten, aber prophetischen Gottesvolkes.
- Teils wird der Gottesknecht personal gedeutet: als (idealisiertes) Selbstportrait des Propheten Jesaja, der das Schicksal aller Propheten am eigenen Leben erfährt.
- Teils wird, schon frühjüdisch, der Gottesknecht messianisch gedeutet, als universaler Heilsbringer aus Israel für Israel und die Völker.

Die Deutungen sind nicht nach dem Schema „richtig“ oder „falsch“ zu sortieren, sondern spiegeln und brechen die Voraussetzungen und Ausgangspunkte derer, die sich im Glauben an Gott mit der Geschichte Israels und der Botschaft der Prophetie verbindet.

f. Matthäus hat kein naives, sondern ein reflektiertes Schriftverständnis. Von einer Vereinnahmung der Hoffnungen Israels oder einer Beschlagnahme des Gottesknechtes ist er meilenweit entfernt.

- Zum einen markiert er sehr genau, dass „Jesaja“ kein lebloses Sprachrohr Gottes ist, sondern als er selbst spricht, wie Gott zu ihm und durch ihn spricht.
- Zum anderen zeichnet er Jesus in den Verheißungshorizont ein, den „Jesaja“ mit Gottes Wort öffnet.

Jesus bejaht Jesaja – das ist die Glaubensüberzeugung des Matthäus. Deshalb verifiziert Jesus die Verheißung für Israel und die Völker.

g. Jeder einzelne Vers ist ein Portrait Jesu, der sich auf Jesaja bezieht, in Israel, als messianischer Gottesknecht, wie Matthäus überzeugt ist. Schriftgemäße Christologie zeigt das Menschsein des Messias – im inspirierten Ethos wie im aufgeschlossenen Heildienst.

3.3 Der erhöhte Beistand

Die österliche Verheißung Jesu (Mt 28,16-20)

a. „Matthäi am Letzten“ ist ein programmatischer Abschluss des Evangeliums, der den Ausblick auf die Geschichte der Kirche und ihrer Mission öffnet.

b. Mt 28,16-20 hat eine leicht zu erkennende Struktur:

16f.	Die erzählerische Einleitung: Die österliche Erscheinung Jesu
18ff.	Das österliche Manifest Jesu
18	Die Vollmachtsaussage Jesu
19f.	Der Sendungsauftrag Jesu
19a	Der Missionsauftrag
19b	Der Taufbefehl
20a	Der Lehrauftrag
20	Die Beistandsverheißung Jesu

Im gattungsgeschichtlichen Vergleich tritt das Erzählerische in Mt 28,16-20 ziemlich weit zurück. Im Zentrum steht das Manifest Jesu und damit das Deklaratorische.

c. Der Missionsbefehl Jesu hat testamentarischen Charakter.

- Diskutiert wird ein Rückbezug auf das Kyros-Edikt 2Chron 36,23¹⁴, zumal mit diesem Wort die *Biblia Hebraica* – heute – endet.
- Strukturverwandt ist das Wort Josefs an seine Brüder Gen 45,9-11¹⁵: Beteuerung der eigene Macht – Auftrag – Beistandszusage.

In beiden Fällen bleibt aber ein erheblicher Unterschied sowohl in der Person als auch im Inhalt der Erklärung.

- Das Gewicht der Aussage lässt sich nur mithilfe von Dan 7,13f. vermessen – nur dass, was dort für den Jüngsten Tag angekündigt wird, hier für die österliche Gegenwart in Anspruch genommen und von dort her für die futurische Eschatologie geöffnet wird.
- Der Ort der Aussage, der Berg, die Gattung der Theophanie und der Inhalt verweisen auf die Sinaioffenbarung Ex 34 zurück. Sie hat auch die (allerdings nicht ganz reine) Grundstruktur:
 - Selbstvorstellung (Ex 34,6f.10),
 - Auftrag (Ex 34.11-22.25f.),
 - Zusage (Ex 34,23f.26).
- Es geht hier wird dort um den Abschluss des neuen Bundes. Freilich bleiben die Unterschiede unübersehbar: Ex 34 richtet den Blick nach innen und auf das Gesetz, Mt 28 nach außen und auf die Lehre Jesu.

Der Missionsauftrag hat tiefe theologische Wurzeln in der Bundestheologie Israels.

d. Mt 28,16-20 bringt wesentliche Aspekte urchristlichen Auferstehungsglaubens zum Ausdruck:

- die Erscheinungen des Auferstandenen als – neben dem leeren Grab – Ursprung des Osterglaubens,
- die Erhöhung des Auferstandenen, seine Partizipation an Gottes Allmacht,
- das „Für“ der Auferstehung Jesu Christi, das Paulus betont (Röm 8,31-38), konzentriert im Immanuel-Motiv Mt 28,20,
- die missionarische Sendung der Apostel als Ziel der österlichen Erscheinung.

In der Komposition des Kanons erscheinen die Bekenntnisformeln als Echo auf den Missionsauftrag; genetisch haben sie entscheidend zur Ausformulierung der Erscheinungsgeschichte beigetragen.

¹⁴ So Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, pass.

¹⁵ So Bruce J. Malina, *The Literary Structure and Form of Mt 28,16-20*, in: NTS 17 (1970/71) 87-103.

e. Der Schluss des Matthäusevangeliums nimmt das Immanuel-Motiv auf (Mt 1,23; 18,20). Jesus bleibt durch seine Auferweckung, der er zu seinen Lebzeiten war, und offenbart, was für alle Zeit gilt.

- Jesus ist Gott – nicht der Vater, sondern der Sohn, der das „Für“ und „Mit uns“ Gottes personifiziert und realisiert.
- Der Auferstandene ist zur Rechten des Vaters nicht von den Menschen abgewandt, sondern bleibt ihnen zugewandt.

Was Jesus getan und gelehrt hat, bleibt gültig. Wie er als Auferstandener und Erhöhter wirkt, lässt sich aus der Erinnerung an sein irdisches Leben und Leiden erkennen.

f. Der trinitarische Taufbefehl gilt meist als jung, weil trinitarisch, dürfte aber doch eine alte judenchristliche Tradition wiedergeben.¹⁶

- Die Taufe nimmt die Johannestaufe auf und transformiert sie christologisch.
- Der Bezugstext im Evangelium ist die Erzählung der Taufe Jesu (Mt 3,13-17), die eine narrative Trinitätstheologie liefert.¹⁷
- Die Einheit Gottes ist gewahrt, weil im Singular von dem Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Rede ist.
- Getauft wird „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) des dreieinen Gottes – nicht „im Namen“, womit die Autorität des Täufers betont wäre, seine Legitimation durch Gott, sondern „auf ... hin“ (Akkusativ der Richtung), womit die Unterstellung unter die Herrschaft Gottes gemeint ist, die Anteilhabe an seinem Leben, entsprechend der Bitte an den Vater um die Heiligung seines Namens (Mt 6,9-13).

Die trinitarische Struktur spiegelt, dass in Jesus Gott selbst gegenwärtig wird (Mk 1,23: „Gott mit uns“) und dass die Geschichte Jesu kraft des Geistes zur Gegenwart und Zukunft der Kirche wie der Menschheit wird.

g. Die Lehre der Jünger soll sich an der Lehre Jesu orientieren – die im Matthäusevangelium selbst dargestellt wird. Damit wird das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ zur Grundlage christlicher Theologie.

h. Die Adressaten der Mission sind „alle Völker“ – ob ein- oder ausschließlich Israels, ist eine heiß diskutierte Frage. Die umfassende Aussage der Vollmacht lässt eher an eine Inklusion Israels gelten, wie sie für die Frühzeit auch für die Petrus- und Paulusmission bezeugt ist.

Literatur:

Albert Denaux, *Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection* (Mt 27,57 – 28,20), in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 123-145

¹⁶ Vgl. *Peter Stuhlmacher*, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*, in: *EvTh* 59 (1999) 108-130.

¹⁷ Vgl. *Th. Söding*, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg - Basel - Wien 2008, 12-57.

4. Das Lukasevangelium
Der verheißene Retter

a. Lukas schreibt sein Evangelium als ersten Teil eines Doppelwerks, zu dem auch die Apostelgeschichte gehört (Apg 1,1f.), in der die österliche Mission dargestellt wird (Apg 1,8). Dort wird die Erinnerung an Jesus gepflegt; im Evangelium macht Lukas klar, wie Jesus das Reich Gottes so verkündet, dass eine Glaubensgemeinschaft auf Dauer begründet wird, die das Wort der Verheißung weitergibt.

b. Lukas baut auf dem Markusevangelium und der Logienquelle, vor allem aber auch auf Sondergut auf, das er sorgfältig recherchiert hat; alle Traditionen fügt er zu einer sorgfältigen Neudarstellung zusammen, die Respekt vor den früheren Versuchen mit dem Anspruch der verlässlichen Gesamtdarstellung verbindet (Lk 1,1-4).

4.1 Der Heiland in der Krippe.

Die Weihnachtsgeschichte nach Lukas (Lk 2,1-20)

a. Lk 2,1-20 ist ohne Parallele im Neuen Testament. Die ambitionierte Sprache des nachgeahmten Bibeltgriechisch weist auf Lukas selbst als Erzähler hin. Die – ganz wenigen – Gemeinsamkeiten mit dem matthäischen „Kindheitsevangelium“ (Jesus, Maria, Joseph, Bethlehem, Jungfrau) zeigen im Ursprung eine vorlukanische Tradition, die am ehesten in judenchristlichen Kreisen Judäas und der Familie Jesu zu suchen ist. Der Grundbestand ist vom lukanischen Kontext ursprünglich unabhängig, worauf die neue Vorstellung Marias und Josephs (nach 1,26-38 überraschend) hindeuten. Auch in der Ironie von Joh 7,27.41f. ist die Geburt Jesu in Bethlehem vorausgesetzt.¹⁸

b. Die Erzählung hat einen klaren Aufbau.

Lk 2,1-5	Der Weg nach Bethlehem
Lk 2,6f.	Die Geburt Jesu in Bethlehem
Lk 2,8-17	Die Offenbarung an die Hirten
Lk 2,18ff.	Die Reaktionen auf die Geburt Jesu

Das entscheidende Ereignis wird nur knapp erzählt (Lk 2,6f.). Die Zurückhaltung spiegelt die Bedeutung: Der Anfang spielt sich im Kleinen ab. Durch die Botschaft der Engel an die Hirten wird die theologische Bedeutung des Geschehens erhellt, sowohl im Blick auf die Adressaten, die Hirten, und die Botschafter, die Engel, als auch im Blick auf den Inhalt, der Gott und die Menschen, Israel und die Völker verbindet. Die Einleitung (Lk 2,1-5) erschließt den weltpolitischen („ökumenischen“) Horizont, die Ausleitung (Lk 2,17-20) spielt typische erste Reaktionen durch, die zeigen, welche Zukunft dem Kind eröffnet werden wird.

c. In Lk 2,5 wird Maria eingeführt, als wäre sie eine neue Person. Das spricht für eine unabhängige Tradition, der Lukas bei all seiner Erzählkunst gefolgt ist. Die nachdenkliche Haltung Marias passt genau zur vorangehenden Verkündigungsszene (Lk 1,26-38) und zu den nachfolgenden Perikopen in Jerusalem (Lk 2,34f.51). In der zentralen Offenbarungsszene wird das Weihnachtsevangelium eng mit der Verkündigungsszene verbunden (Lk 1,32 – Lk 2,11 // Lk 1,35 – Lk 2,14).¹⁹ Für diese Anpassungen ist Lukas verantwortlich – aber nicht als Erfinder, sondern als Redaktor der Passagen.

¹⁸ Anders, der Mehrheit der Forscher folgend, *W. Eckey*, Das Lukasevangelium I, Neukirchen-Vluyn 2004, 139.

¹⁹ Nach *F. Bovon* (Das Evangelium nach Lukas I [EKK III/1], Neukirchen-Vluyn 2012 (1989), 116) hat Lukas Bethlehem eingeführt. Das funktioniert nur bei brutaler Literarkritik. Ursprünglich seien nur die Verse 6-7a.21. Das wäre nicht viel mehr als das pure Faktum

d. Lk 2,1-20 gilt – vor allem wegen der Engellerscheinungen – weithin als Legende. Wegen Mt 5,1f. sei die Geburt Jesu in Bethlehem ein theologisches Postulat, das durch das Weihnachtsevangelium erfüllt werde.²⁰ Es handele sich im Kern um eine „christologische Bekenntniserzählung“²¹. Im Judentum gibt es die Vorstellung, dass der Messias der Sohn Davids ist.²² Mt 5 legt alles Gewicht auf den Ort Bethlehem und löst sich wie Jes 11 von der davidischen Genealogie²³. In Bethlehem spielt die Salbung Davids durch Samuel (1Sam 16); der Ort erinnert an den prophetischen Ursprung seiner Königsherrschaft²⁴. Lukas hat die Episode aber nicht als Legende, sondern als Teil seiner historischen Biographie Jesu verstanden (Lk 1,1-4). Sie beruht am ehesten auf Familientradition, wie andere Episoden der Kindheitsgeschichte aus.

4.1.1 Exegetische Aspekte

4.1.1.1 Die Geburt in Bethlehem

a. Die Eröffnung (Lk 2,1-5) baut einen starken Kontrast auf. Augustus, der römische Kaiser, setzt die ganze Welt in Bewegung – aber das Heil der ganzen Welt hängt nur daran, dass Joseph mit Maria nach Bethlehem geht, damit Jesus dort geboren wird. Lukas sieht darin das geschichtsmächtige Handeln Gottes.

b. Die effektvolle Reduktion des Berichtes über die Geburt (Lk 2,6f.) lässt für Sentimentalitäten keinen Raum. Sie verbietet nicht die Suche nach Anschaulichkeit, warnt aber vor Moralisationen. Die menschlichen Probleme werden von Gott gelöst – ja, genutzt, um sein Ziel zu erreichen. Die Verse erwecken zwei Eindrücke: Armut und Fürsorge. Die erzwungene Migration führt das Paar in den Stall (oder in die Höhle) und das Kind in die Krippe, die Fürsorge zeigt sich in den Windeln. Die Erzählung kann schnell verkitscht werden, ist aber sehr realistisch. Sie ist auch theologisch stimmig: Ein Zimmermann gehört zwar keineswegs zum Proletariat, aber gewiss auch nicht zur Oberschicht. Der Davidide Joseph ist kein Thronprätendent. Deshalb findet sich im Weihnachtsevangelium statt des Palastes die Hütte, statt eines Hofstaates die „heilige Familie“, statt des Thrones die Krippe, statt diplomatischer Delegationen die Hirten von Bethlehem. Die Herberge (κατάλυμα) ist ein Gasträum, der an die Synagoge angeschlossen sein kann oder an ein Wirtshaus (vgl. Lk 10,34: πανδοχείον) oder privat zur Verfügung gestellt wurde. In jedem Fall entsteht eine Notlage, die das Motiv der Migration und Armut unterstreicht, von Maria und Joseph aber gemeistert wird.

Weiterführende Literatur:

Barbara Leicht, Bethlehem. Heimat von Königen und Hirten, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 62 (2011) 40 - 41

²⁰ So *F. Bovon*, Lk I 116.

²¹ *W. Radl*, Das Evangelium nach Lukas I, Freiburg - Basel - Wien 2003, 105.

²² Vgl. *H.-J. Fabry – K. Scholtissek*, Der Messias, Würzburg 2002.

²³ Vgl. vgl. *R. Kessler*, Micha [HThK.AT], Freiburg - Basel - Wien 1999, 224.

²⁴ Vgl. *Ch. Dohmen*, Orte der Bibel, Freiburg - Basel - Wien 1998, 41-46.

4.1.1.2 Die Botschaft der Engel

a. Die theologische Deutung (Lk 2,8-17) wird in Form einer Erzählung geboten, die von einer Englerscheinung auf dem Hirtenfeld in Bethlehem handelt.

- Das kleine Bethlehem wird durch Mi 5,1 und die Davidsgeschichte geadelt (Lk 2,11).
- Die Hirten gehen in der Heimat Davids dem Beruf Davids nach. Die Nachtwache gehört dazu. Die Hirten werden – selten und von späten rabbinischen Texten – als Lumpen verdächtigt, stehen aber kaum stellvertretend für die Sünder. Sie sind jedoch arm; deshalb stehen sie eher für die vielen Armen, die Jesus durch seine Sendung reich machen wird.²⁵
- Der „Engel der Herrn“ tritt zuerst allein auf (Lk 2,9), während die Heerscharen von Engeln ihm folgen (Lk 2,13f.).
- Der Engel hat ein Evangelium (verbal in V. 19), das an das Volk Israel adressiert ist; die Hirten vertreten es. Die Israelthematik ist nach Lk 1,32f. messianisch aufgeladen.
- Jesus wird als „Retter“ verkündet (σωτήρ)²⁶. Der Titel wird von hellenistischen Herrschern reklamiert, ist aber bei Lukas für Gott selbst reserviert (Lk 1,48; vgl. Ri 3,9.15; Ps 24,5 u.ö.). Das ist die Pointe: Das neugeborene Kind repräsentiert Gott. Dass Jesus der Heiland, der Retter, ist, erzählt Lukas mit starker Betonung. In seiner Antrittspredigt zu Nazareth (Lk 4,16-23) präsentiert Jesus sich als Träger des Geistes, der den Armen – in welcher Form auch immer Armut begegnet – das Evangelium verkündet (vgl. Jes 61,1f.). Die Wundergeschichten betonen das Mitleid Jesu mit der Not der Armen; die Gleichnisse vom Verlorenen (Lk 15) verdeutlichen den unbändigen Einsatz, den Jesus betreibt, um diejenigen zu retten, die von anderen endgültig verloren geglaubt sind. „Christus“ und „Kyrios“ sind messianische Hoheitstitel, typisch für Lukas; beide Titel rücken auch in Klgl 4,20 und Ps 17,32 („Christus des Herrn“) zusammen, allerdings vielleicht aufgrund christlicher Redaktion.
- Die Verkündigung hat zwei Anker: „Heute“, nämlich eine bestimmte Vergangenheit von fortwährend Aktualität (Lk 4,21; 5,26; 13,32f.; 19,5,9; 23,43), und „euch“ (Dativ), nämlich „für euch“, um euretwillen, zu euren Gunsten – den Hirten als Vertretern des Volkes.
- Zur Verkündigung gehört – wie durchaus nicht unerwartet – ein Zeichen. hier aber nicht zur Zurückweisung der Skepsis (wie bei Zacharias nach Lk 1,20) oder zur Unterstützung des Glaubens (wie bei Maria nach Lk 1,36), sondern aus freien Stücken. Das Zeichen ist paradox: Die königliche Herrschergestalt wird als Wickelkind in einer Krippe gefunden werden. Eigentlich ist dieses Zeichen kein Beweis, sondern ein Gegenbeweis; denn das Kind verweist nicht auf einen anderen, sondern ist dieser verheißene Christus.

Die Botschaft des Engels erschließt den Horizont des Messiasglaubens für Jesus.

²⁵ Andere Deutungen, die sich von der antiken Bukolik inspirieren lassen (*Hugo Greßmann*, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht*, Göttingen 1914, bes. 18f.), verkennen die biblisch-theologische Einbindung über das Davidsmotiv.

²⁶ Vgl. *Franz Jung*, *Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (NTA 39), Münster 2002.

b. Jesus hat Heilsbedeutung für Israel und für die ganze Welt. Das wird den Hirten gleich zu Anfang offenbart. Die himmlischen Heerscharen singen so, dass sie Himmel und Erde verbinden (Lk 2,14). Das *Gloria* besteht im Griechischen (und Lateinischen) aus Nominalsätzen, die einen hebraisierenden Stil pflegen und in der Liturgie des Urchristentums geläufig sind.

- Die Ehre gebührt Gott im Himmel, weil sie ihm eignet; ihm die Ehre zu erweisen, heißt nicht, sie zu mehren, sondern sie wahrzunehmen und auf sich wirken zu lassen. Was die Engel verkünden, ist Feststellung und Verheißung. Die Geburt Jesu im Stall von Bethlehem offenbart Gottes Gottheit, den Glanz seiner Wahrheit und Einzigkeit, weil Gott Liebe ist. Jesus verkörpert die ganze Ehre Gottes, schon als kleines Krippenkind, weil durch Jesus Gott mitten unter den Menschen ist, um ihnen sein ganzes Heil zu schenken.
- Die Ehre Gottes im Himmel wirkt den Frieden der Menschen auf Erden. Es ist ein Friede, wie Jesus selbst hat erfahren müssen, der Unrecht, Gewalt und Blut nicht von der Erde bannt, sondern darin besteht, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern, wie das Kreuz offenbart, durch den Tod hindurch das Leben Gottes alles ergreift. Frieden gibt es auf Erden als Ausstrahlung des himmlischen Glanzes.
- Dieser Friede auf Erden gilt den Menschen „seiner Huld“ oder, wie sich auch übersetzen lässt „seines Wohlgefallens“ (Lutherbibel), „seiner Gnade“ (Einheitsübersetzung). Worin die Huld besteht und wem sie gilt, wird Jesus durch sein Wirken, sein Sterben und seine Auferstehung offenbaren: Sie besteht im ewigen Leben, in der Vergebung der Sünden, in der Auferstehung der Toten, in der Erneuerung aber auch bereits des irdischen Lebens; sie gilt besonders den Armen, den Kranken, den Sterbenden, den Sünder (s. Exkurs: Textkritik von Lk 2,14).

Gottes Ehre und der Menschen Friede gehören zusammen, weil Gott nicht Unfrieden stiftet, sondern Frieden (vgl. Lk 1,79). Die Jünger Jesu werden zu Friedensaposteln (Lk 10,5). Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus von der Menge als Friedenskönig auf dem Davidsthron begrüßt werden (Lk 19,38).

c. Die Hirten folgen augenblicklich und finden alles, wie vorhergesagt (Lk 2,16). Es sind nur die Engel, die ihnen verbürgen, dass sie in der archetypischen Vater-Mutter-Kind-Situation den geborenen Retter sehen. Dass sie „Kunde geben“, erweist sie als Glaubenszeugen: Sie machen bekannt. Damit erschließen sie Maria und Joseph einen Deutungshorizont, der sich durch die Englerscheinung öffnet.

Weiterführende Literatur:

Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, FBW 2008, 48ff.

Exkurs: Textkritik von Lk 2,14

a. Die Handschriften zeigen ein abwechslungsreiches Bild mit einem signifikanten Unterschied in der 2. (resp. 2. und 3.) Zeile

- Greek New Testament (Nestle-Aland²⁷) auf der Basis vom Vaticanus und Alexandrinus
Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.
- Koine-Text (Byzanz)²⁷
Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
ἐν²⁸ ἀνθρώποις εὐδοκία.
- Vulgata
*gloria in altissimis Deo
et in terra pax hominibus bonae voluntatis*²⁹

b. Die Differenzen im Griechischen und Lateinischen spiegeln sich in den großen Übersetzungen wider.

- Luther-Bibel (1912)
Ehre sei Gott in der Höhe
und Frieden auf Erden
und den Menschen ein Wohlgefallen.
- Luther-Bibel (1984/2017)
Ehre sei Gott in der Höhe
und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.
- Einheitsübersetzung (1980)
Verherrlicht ist Gott in der Höhe,
und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.³⁰
- Einheitsübersetzung 2017
Ehre sei Gott in der Höhe
und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.
- King James Version
Glory to God in the highest,
and on earth peace,
good will toward men.

²⁷ Der Unterschied besteht in einem Buchstaben: dem „Sigma“ am Schluss des letzten Wortes. Mit Sigma steht das Wort *eudokia* (guter Wille, Wohlwollen, Wohlgefallen, guter Wunsch) im Genitiv (s. Luther-Bibel 1984), ohne Sigma im Nominativ (s. Luther-Bibel 1912). Im ersten Fall hat das „Gloria“ zwei, im zweiten Fall drei Zeilen. Der Genitiv kann subjektivisch (s. Vulgata) oder objektivisch verstanden werden.

²⁸ Syrische Handschriften haben „und“.

²⁹ Das *Gloria* der lateinischen Messe zitiert die Vulgata (wörtlich: Ehre in den Höhen Gott und auf Erden Frieden Menschen guten Willens).

³⁰ Die liturgische Fassung lautet nach dem deutschen Messbuch: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade“.

4.1.1.3 Die Reaktionen

a. In Lk 2,18ff. werden unterschiedliche Reaktionen auf das Ereignis der Geburt und der Erscheinung durchgespielt. Diese Reaktionen nehmen jene vorweg, die Jesu Leben und Sterben auslösen werden – mit einer allerdings klaren Verschiebung ins positive Spektrum.

b. Die Leute, die es aus dem Mund der Hirten hören, „staunen“ (Lk 2,18). Das ist kein Glaube, aber ein Aufmerken, dass absolut Unerhörtes passiert ist, und eine Aufmerksamkeit, dass der Kontrast zwischen der himmlischen Botschaft der Engel und der irdischen Realität des Krippenkindes nach Aufklärung verlangt.

c. Maria (von Joseph ist wieder keine Rede) verkündet nicht, sondern verwahrt die Worte der Hirten, die die Engelsbotschaft wiedergeben, in ihrem Herzen wie in einer Schatztruhe (Lk 2,19). Sie schließt sie dort aber nicht ein, sondern bringt sie zusammen (wie man ganz wörtlich auch übersetzen kann): Sie entdeckt ihren Zusammenhang, den sie als gläubige Frau und Mutter findet, weil sie alles auf Gott bezieht und von ihm her versteht. Das ist ein weiterer Grundzug des lukanischen Marienbildes.

d. Die Hirten bleiben die Verkünder des Evangeliums – nicht nur an der Krippe, sondern in ihrer Umgebung (Lk 2,20). Sie bereiten damit sowohl dem Täufer Johannes als auch Jesus den Boden.

Weiterführende Literatur:

Christiane Koch, Mit leichtem Gepäck. Maria und die Hirten in der lukanischen Kindheits Erzählung, in: *Lebendiges Zeugnis* 67 (2012) 253 - 265

4.1.2 Historische Fragen

a. Historische Probleme bereitet die Angabe von Lk 2,1ff, dass Augustus, als Quirinius „über Syrien herrschte“, einen weltweiten Zensus veranstaltet habe.

- Erstens ist ein solcher Zensus in genereller Form aus den antiken Quellen nicht belegt. Allerdings gibt es unter Augustus die über das ganze Imperium verbreitete Tendenz, Einwohnerlisten anzulegen, um die Militärpflicht und die Kopfsteuer kontrollieren zu können, und Vermögensaufstellungen (Kataster) zu organisieren, um Grundsteuer erheben zu können. Nach dem Monumentum Ancyranum (II 2-11) hat Augustus 7 v. Chr. den Zensus der römischen Bürger abgeschlossen.
- Zweitens ist es nicht üblich, sondern nur in Ausnahmefällen belegt, dass man den Stammsitz der Familie hätte aufsuchen müssen, um sich in die Bürger- oder Steuerliste einzutragen.
- Drittens setzt Lukas zwar die Geburt Jesu zu Lebzeiten des Königs Herodes voraus (+ 4 v.Chr.); Quirinius war aber erst 6 n. Chr. Statthalter von Syrien (während 9-6 v.Chr. Saturninus sein Vorgänger war); damals hat er, nachdem Judäa römische Provinz geworden war, dort eine neue Steuerveranlagung (*apotimesis*) veranlasst (Apg 5,37; Josephus, *De bello Judaico* VII 253; *antiquitates Iudaicae* 17,355; 18,1.26). Dem könnte eine frühere *apographe* (Lk 2,1f.) vorausgegangen sein, die Quirinius als kaiserlicher Sonderbeauftragter von Syrien aus organisiert hätte. Sie ist allerdings aus den Quellen nicht belegt. Ob Lukas sich geirrt oder über heute nicht mehr zugängliche Informationen verfügt hat³¹, wird kontrovers diskutiert.³²

Nach Mt 1 ist Bethlehem die Heimat Josephs, der dort mit seiner Familie in einem „Haus“ lebt (Mt 2,11); aber das passt nicht zur Krippe. Nach Lukas geht Joseph zur – ersten – Einschreibung nach Bethlehem, weil dort seine Familie zuhause ist; das ist nicht unplausibel.

Es bleiben Widersprüche, die aber Jesu Geburt in Bethlehem nicht widerlegen. Vielmehr könnte im Gegenteil diese Geburt in Bethlehem das historische Wissen gewesen sein, das Lukas ziemlich genau recherchiert hat³³, während Matthäus voraussetzt, der Davidide Joseph gehöre nach Bethlehem, in die Davidsstadt.

b. Von der Krippe schließt die lateinische Tradition auf den „Stall“. Die Ostkirche folgt Justin (*dial.* 58,5): „Joseph nahm, da er in jenem Ort nirgends Unterkunft finden konnte, in einer Höhle in der Nähe des Dorfes Quartier“.

c. Weder für die Krippe und die Windeln oder die Hirten gibt es eine archetypische Vorlage (anders als die religionsgeschichtliche Schule behauptet, die z.B. auf den Osiris-Mythos verweist) oder ein biblisch-messianisches Muster. Symbolische Bedeutung gewinnen Krippe und Windeln erst durch die Weihnachtsgeschichte. Ohne historische Erinnerung sind die erzählten Details nur schwer zu erklären. Die Hirten könnten sich noch am ehesten als Teil eines konstruierten Messias-Szenarios erklären lassen, weil sie das bethlehemitische Lokalkolorit verstärken. Doch gibt es starke Gegengründe gegen eine reine Fiktion: Das Image der Hirten im Frühjudentum ist gespalten. Wenn geschichtliche Erinnerung im Spiel ist, dann nur vermittelt über Maria und Joseph. Das wird von den meisten Exegeten heute bestritten. Allerdings muss die Skepsis neu auf dem Prüfstand gestellt werden.

³¹ So Chr. Wrembeck, Quirinius, die Steuer und der Stern, Mainz 2006

³² Zu überlegen ist auch, ob man Lk 2,2 mit „bevor“ übersetzt, so Armand Puig i Tarrech, The Birth of Jesus, in: ders., Jesus. An Uncommon Journey (WUNT II/288), Tübingen 2010, 63-104; ders., Jesus. Eine Biographie, Paderborn 2011, 162-174. Auch dann müsste man auf eine sonst nicht belegte Volkszählung unter Herodes verweisen, der aber 7/8 v. Chr. laut Josephus (*ant.* 17,42) seinen Untertanen einen Treueid abverlangt hat.

³³ Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Freiburg - Basel - Wien 2000 (1969), 103.

d. Eine Engellerscheinung lässt sich mit den Mitteln historisch-kritischer Exegese weder verifizieren noch falsifizieren. Die eigentliche Diskussion findet auf der Ebene des Weltbildes statt: Rechnet man mit göttlicher Offenbarung durch Gottes „Boten“ (Engel) oder nicht? Das 20. Jh. war überaus skeptisch. Letztlich scheint die Frage aber wieder offen. Engellerscheinungen gehören zu mystischen Erfahrungen, die genau jene Dimension der Wirklichkeit erschließen, die sie als Gottes Schöpfungs- und Erlösungswerk, als Raum seiner Offenbarung, seines Lebens-Schutzes, seiner Weg-Begleitung, seiner Rettung begreifen lassen³⁴.

e. Lukas hat die Weihnachtsgeschichte auf der Basis der ihm vorliegenden (palästinisch-judenchristlichen) Tradition so auserzählt, dass sie als Geburtsgeschichte des Messias Israels, des Retters und Friedensfürsten der ganzen Welt gehört werden kann. Diese Perspektive ist die des Christusb Glaubens, die durch die gesamte Lebensgeschichte, auch durch den Tod und entscheidend durch die Auferweckung Jesu geöffnet wird. In der Wiedergabe der himmlischen Offenbarungsworte sieht Lukas sich frei, den christologischen Gesamtsinn der Geschichte Jesu im Lichte der alttestamentlichen Schrift zu Gehör zu bringen. In der Szenerie arrangiert er die ihm überlieferten, im Kern historischen Elemente so, dass die Weihnachtsgeschichte als Weihnachtsevangelium verkündet werden kann. Damit erfüllt sie ihre Funktion, die geschichtliche Erinnerung an Jesus so zu schärfen, dass er als Gottessohn geglaubt werden kann.

³⁴ Vgl. *K. Berger*, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002, 124-128.

4.2 Der Prophet der Befreiung

Jesus in der Synagoge von Nazareth und auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 4,16-30)

a. Lukas stellt die Verkündigung Jesu in Nazareth (4,16-30) als programmatische Eröffnung dar, die für sein gesamtes Evangelium und seinen gesamten Weg typisch ist. Jesus kommt in seine Heimat (4,23f.), nach Galiläa (4,16), zu seiner Familie (4,22) und seinen Nachbarn (4,22), nachdem er bereits vorher in Kapharnaum gewirkt hatte (4,23), ohne dass Lukas davon erzählt hätte. Jesus nimmt am Sabbatgottesdienst der Synagoge teil (4,16), so wie er dies nach 4,14-15 regelmäßig getan hat. Er verkündet das Wort der Heiligen Schrift (4,16-19 – Jes 61,1-2), er deutet die Schrift mit Bezug auf sich selbst, auf das Hier und Jetzt seines Wirkens (4,20-21), er löst mit dieser Auslegung ungläubiges Staunen aus (4,22), das – anders als zuvor (4,15) – zum Widerspruch führt; indem er den Widerspruch antizipiert und interpretiert, auf den er wegen seines prophetischen Anspruchs stoßen wird, verschärft er ihn (4,23-29); er geht durch die Anfeindung hindurch seinen Weg (4,30). Lukas hat die Szene so gestaltet, dass Jesu gesamtes Evangelium im Kleinen dargestellt wird: Inspiration und Intention, Mission und Passion.

b. Die Szene ist so aufgebaut, dass die Dramatik der Auseinandersetzung sichtbar wird.

4,16-21	Position
	16-17 Der liturgische Rahmen
	18-20 Die Schriftlesung (Jes 61,1-2)
	21 Die Auslegung
4,22-30	Reaktion und Reflexion
	22 Das ungläubige Staunen der Leute von Nazareth
	23-27 Die kritische Reflexion Jesu
	23 Der Anspruch in Nazareth auf ihn
	24 Der Widerspruch in Nazareth gegen ihn
	25-27 Die Analogien in der Schrift
	25-26 Das Beispiel Elisas in Sarepta
	27 Das Beispiel Elisas in Syrien
	28-29 Die Aggression gegen Jesus
	30 Der Weg Jesu durch die Menge

Beide Teile bilden eine Einheit. Es ist das Evangelium Jesu, das den Widerspruch und die Aggression auslöst, aber auch den weiteren Weg Jesu weist, den einer Auferstehung mitten hinein ins Leben. Die Klarheit der Position, die Jesus bezieht, erklärt die Heftigkeit der Reaktion und die Intensität der Reflexion. Das Evangelium, das Jesus während eines Gottesdienstes mit dem Propheten Jesaja verkündet, indem er sich selbst positioniert, lässt das Motiv des Widerstandes ermessen, aber auch die Art und Weise deutlich werden, wie Jesus ihn überwindet.

c. Die lukanische Gestaltung der Nazareth-Perikope weicht stark von der markinischen und matthäischen Erzählung ab. Lukas zieht sie an den Anfang des Evangeliums, um von vornherein den kritischen Impetus Jesu, die Dialektik der Gnade, die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Rettung vor Augen zu führen. Auch Markus und Matthäus überliefern den Anstoß, den Jesus durch seine Weisheit und seine Taten erregt; aber nur Lukas gestaltet die Gottesdienstszene und bringt das Jesaja-Zitat ein, wahrscheinlich auf eigene Rechnung, was in der Antike ein Vorrecht des guten Historikers ist, wenn der Gesamtsinn stimmt (Thukydides, *historiae* 22). Nach allen drei Evangelien reagiert Jesus mit dem Sprichwort vom verkannten Propheten; aber während Markus und Matthäus nur kurz vom Unglauben sprechen, gestaltet Lukas eine dramatische Szene, die beinahe zu einer Tragödie geführt hätte, aber im letzten Moment doch einen guten Ausgang genommen hat. Lukas verweist auf Elia und Elischa, auf die Witwe von Sarepta (1Kön 17,8-16) und den aussätzigen Syrer Naaman (2Kön 5,1-27), und expliziert damit Motive, die tief in der synoptischen Jesustradition verankert sind, aber nur an dieser Stelle auf den Punkt gebracht werden: Jesus wird immer wieder im Licht beider herausragender Propheten gesehen, die mit Wort und Tat Gott verkündet haben – nicht nur in Israel.

d. Der Schlüssel zur Interpretation der gesamten Perikope ist der Bezug zur Prophetie Israels. Es entsteht ein vielstimmiges Gespräch. Die Prophetenstellen legen sich wechselseitig aus, indem Jesus sie auslegt und sich mit ihrer Hilfe auslegt. Das Gesprächsthema lautet: Gott schenkt durch seinen Gesandten den Armen das Leben, nicht nur in Israel, sondern auch darüber hinaus. Im Zentrum steht die Lesung von Jes 61,1-2, die Jesus pointiert auslegt (V. 20). Die Jesajaworte stehen im Kontext einer Heilsverheißung, die an einen messianischen Propheten gebunden ist. Der Ausschnitt, den Lk 4,18-19 bildet, reduziert zwei Momente: die Perspektive auf Zion und das Gericht über die Völker – nicht, weil die Israelperspektive unwichtig geworden wäre oder das Gericht Gottes ausfiele, sondern weil der Fokus auf die Universalität der Heilsverkündigung gelegt werden soll. Im Predigtgespräch, das den Widerspruch aufdeckt und zuspitzt, um ihn zu überwinden, nennt Jesus mit Elija und Elischa zwei Vorkämpfer des Monotheismus, Beispiele aus der Prophetie Israels, die zeigen sollen, dass Gott nicht an die von ihm selbst geschaffenen Grenzen Israels gebunden ist, sondern darüber hinaus in der ganzen Welt wirkt, für alle Zeit und Ewigkeit. Auch hier ist der Fokus, den Lk 4 legt, signifikant: Elija wird nicht als Berserker ins Gedächtnis gerufen, der die Baalspriester ermordet hat (1Kön 18), sondern als Nothelfer, Elischa weder als Anstifter zum Aufstand Jehus (2Kön 9) noch als sagenhafter Wundertäter in Israel, sondern als Gottesmann, der sich mit dem aussätzigen Syrer eines doppelt Unreinen annimmt.

4.2.1 Die Predigt

a. Die Szene beginnt mit einer Charakterisierung Jesu (**16-17**): dass er am jüdischen Glaubensleben voll teilgenommen hat und aus der Heiligen Schrift Israels lebt, auch wenn er nicht bei einem Rabbi Unterricht genommen hat (vgl. Apg 4,13), sondern als Autodidakt Gott selbst zum Lehrer hat. Der Sabbat ist der Festtag, dessen Heiligkeit und Menschenfreundlichkeit Jesus selbst erläutern wird (Lk 6,1-13). Der Gottesdienst am Sabbat ist der wichtigste Ritus; die lukanische Erzählung gehört zu den ältesten Zeugnissen, dass Schriftlesung und –auslegung wesentliche Elementen sind. Aus späteren Quellen lässt sich ablesen, dass auf die Tora-Lesung eine Propheten-Lesung folgte, gemäß einem Grundsatz jüdischer Schrifthermeneutik, dass die Propheten das Gesetz auslegen. Dass Anwesende eingeladen werden, das Wort zur Auslegung zu ergreifen, ist eine Praxis, die bis heute Spuren hinterlässt. Der Ort ist die Synagoge: ein Gotteshaus, das auch Schulhaus und Schatzhaus ist, nicht unbedingt immer in einem eigenen Gebäude, sondern womöglich auch in einem Privathaus, das sich der Gemeinde öffnet. Ob in Nazareth eine eigene Synagoge existiert hat, wird wegen der geringen Größe des Ortes und angesichts fehlender archäologischer Ausgrabungen, teils bezweifelt, schließt aber Zusammenkünfte der jüdischen Gemeinde in einem Privathaus nicht aus. Die Synagogen sind im Judentum des Zweiten Tempels populär geworden – nicht als Gegensatz zum Heiligtum, das als Opferstätte einzig ist, sondern als Repräsentation vor Ort, auf der ganzen Welt, sogar in der Diaspora. Lukas hat die Szene mit großer Sachkenntnis stilisiert und plausibilisiert, ohne dass vorausgesetzt werden müsste, eine Originalszene werde maßstabsgerecht wiedergegeben.

b. Das Jesajazitat (**18-19**), das Jesus in der Schriftrolle, die ihm gereicht wird, sucht und findet (weil es in der Perikopenordnung vorgesehen ist) ist ein erzähltes Selbstportrait Jesu in den Farben der Prophetie Israels. Der erste Hauptsatz benennt die Salbung, die folgenden Sätze qualifizieren die Sendung, die aus ihr folgt. Sie besteht grundlegend in der Verkündigung des Evangeliums an die Armen und wird dann konkretisiert: Gefangene, Kranke und Gewaltopfer werden beispielhaft genannt. Der Schluss greift mit dem „Gnadenjahr“ wieder auf den Anfang zurück: die Weite der Frohen Botschaft, den Kairos des Reiches Gottes.

c. Die Geistverleihung und die Salbung verweisen zurück auf die Taufe (3,21-22). Jesus wird durch sie nicht zum Sohn Gottes, der er für Lukas immer schon ist (1,31-32.35), sondern wird in die Aufgabe der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums eingeführt – wie der prophetische Sprecher in Jes 61. Der Geist, der aus dem offenen Himmel auf Jesus am Jordan herabgekommen ist (3,20-21), erfüllt ihn (4,1) und bleibt auf ihm, indem er Jesus mit dem Vater und durch ihn mit den Menschen verbindet. Seine Sendung bindet Jesus an Gott zurück (9,48; 10,16) und lässt ihn seinen Weg der Verkündigung (4,43) – und später des Leidens (13,34) – gehen. In der Kraft Gottes bringt Jesus nicht eine schwache Kopie, sondern das starke Original des Evangeliums zur Sprache: der Frohen Botschaft, die alles Unheil in Heil, alle Zweifel in Glauben, alle Ängste in Freude zu verwandeln vermag. Im Griechischen steht nicht das Substantiv „Evangelium“, sondern das Verb „evangelisieren“ (4,43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1). „Evangelium“ (vgl. Apg 20,24) ist ohnedies ein Wort, das im Neuen Testament nicht einen Text, auch nicht nur einen Inhalt, sondern einen Prozess beschreibt: das Verkündigen in Wort und Tat, aus Gottes Kraft, das Lukas, geleitet vom Jesajawort, mit der Sendung Jesu verbindet. Die Salbung zielt auf die Sendung, die Sendung auf die Verkündigung des Evangeliums: So kommt es als Gottes Wort, als Gottes Segen, als Gottes Gnade unter die Leute. Jesus stellt sich in den Dienst dieses Evangeliums und gibt ihm sein Gesicht: Es wäre keine Frohe Botschaft ohne ihn; kein anderer könnte seine Stelle als Verkünder einnehmen: Ihm muss, kann und soll man sie glauben – und ihm ganz persönlich gilt der Glaube, der das Evangelium bejaht.

d. Jesus weiß sich, so Jesajas Vorgabe, mit dem Evangelium zu den „Armen“ gesandt, die er seligpreisen wird (6,20-21). Wer die „Armen“ sind, lässt das gesamte Evangelium an immer neuen Beispielen entdecken. Es sind in erster Linie die Sklavinnen und Sklaven, die Ausgebeuteten, die Marginalisierten und Diskriminierten, die hungern und weinen müssen (6,21). Aber der Blick reicht weiter: zu den schuldig Gewordenen, den Kranken, den Gequälten, von physischer und psychischer Gewalt. So sind die drei Beispiele zu deuten: Die Gefangenen werden befreit, in welchem Gefängnis auch immer sie sich befinden, weil selbst Übeltätern nicht die Vernichtung, sondern die Erneuerung als Menschen gebührt; die Blinden werden wieder sehen können, unabhängig davon, wie lange ihre Augen geschlossen sind und ob sie zu Lebzeiten je geöffnet werden; die Zerschlagenen werden von ihrer Not befreit, wer immer sie als Menschen zu brechen versucht hat.

e. Das „Gnadenjahr“ ruft die Erinnerung an das „Jobeljahr“ wach (Lev 25,8-10), das nach jedem siebten Sabbatjahr, in jedem 50. Jahr, alle, die versklavt sind, freigelassen, alle Schulden erlassen und die ursprünglichen Besitzverhältnisse wiederhergestellt werden sollen, eingedenk dessen, dass Gott das Land dem Volk zu Lehen gegeben hat. Ob diese Praxis je real oder immer nur ideal gewesen ist, kann dahingestellt bleiben: Jesus sagt das „Gnadenjahr“ bei Lukas mit Jesaja als Zeit der eschatologischen Erfüllung an. Das „Gnadenjahr“ hat nicht nur 365 Tage; es ist auch nicht einfach immer und überall. Es qualifiziert vielmehr jede Heilszeit als eine gewollte und bleibende, die immer wieder aktualisiert werden kann: wann und wo immer der Heilige Geist Fakten schafft. Was die systematische Theologie „präsentische Eschatologie“ nennt, nimmt diese Zeitanzeige auf, die Realisierung der Heilsgegenwart Gottes. Die Ansage dieser Gnadenzeit ist ihr Anbruch: Wer glaubt, nimmt sie wahr und erfüllt sie mit Leben.

f. Zur Rezitation der prophetischen Schrift gehört die Deutung (20-21). Jesus gibt sie in einem einzigen Satz. Er ist hoch komplex und stark elementarisiert. Die Deutung ist eine christologische Personalisierung; sie ist eine kerygmatische Adressierung, und sie ist eine eschatologische Aktualisierung. Das Wort des Jesaja ist erstens nur im Blick auf ihn selbst zu verstehen: den Lektor und Prediger, der messianischer Prophet und göttlicher Befreier ist. Es ist zweitens nur im Blick auf das Auditorium zu verstehen: Was verheißen ist, wird „erfüllt“ – nicht nur „vor“ (Luther), sondern „in euren Ohren“, also durch das Hören und die Prozesse der Auseinandersetzung, die es auslöst; im Erfüllungsgeschehen sind diejenigen aktiviert, die es angeht. Der Fortgang der Erzählung zeigt, dass es sich keineswegs nur um Zustimmung handelt, sondern auch um harten Widerspruch und dessen Überwindung – in einer ähnlichen Dramatik, wie sie auch das Jesajabuch zeichnet. Drittens ist das Schriftwort nur im Blick auf die Zeit zu verstehen, auf den Moment der Verkündigung und des Hörens: „Heute“. Es ist der Kairos eschatologischer Gegenwart, der zu jedem Moment wieder sein kann, wie Jesus verheißt (vgl. 2,11; 5,26; 13,32-33.; 19,9; 23,43) und die Jünger im Vaterunser beten können (11,1-4). Alle drei Aspekte gehören zusammen: Weil Jesus Menschen anspricht, die in Freiheit selbst antworten sollen, ist das Hören der Ort der Entscheidung. „Erfüllung“ heißt Vergegenwärtigung, Verwirklichung, Erschließung – immer hier und jetzt, immer für eine gute Zukunft, nie ohne die Menschen, die beteiligt sind, immer durch Jesus, der Gottes Heil personifiziert.

4.2.2 Die Reaktionen

a. Die Reaktionen, die Jesus auslöst, zeigen eine große Ambivalenz (**22**). Auf der hellen Seite steht ein großes Staunen (vgl. Mk 6,2) über die „Worte der Gnade“ (V. 22), passend zum Schlusswort der Lesung, „Gnadenjahr des Herrn“ (V. 19). Das Problem beginnt, wo sie diese Worte mit dem vergleichen, der sie spricht: mit Jesus, der sie ihnen gesagt und gedeutet hat; es spitzt sich mit Verweis auf die Herkunft Jesu zu, die väterliche Abstammung durch Joseph. Beides bekommen die Mitbewohner Jesu nicht zusammen – wie bei Markus. Sie können sich nicht vorstellen, dass der Jesus, den sie von seiner Herkunft her so genau zu kennen meinen, der Gesalbte, der Messias Gottes sein soll, von dem Jesaja spricht.

b. Eine lukanische Ironie liegt darin, dass die Menschen in Nazareth Jesus als Messias deshalb ablehnen, weil sie in ihm den Sohn Josephs zu erkennen meinen (die Geschwister sind nicht erwähnt, anders als in Mk 6,2-3), Jesus aber, Lukas zufolge, vom Heiligen Geist erzeugt worden ist (1,34-35) und Joseph nur als sein leiblicher Vater gilt, es in Wahrheit aber nicht ist (3,23-38). Würde also Jesus so gesehen werden, wie er von Gott in die Welt gesandt worden ist, würde die Frage nicht so aufbrechen, wie sie gestellt wird, damit sie negativ beantwortet wird. Das einleitende Motiv des Zeugnisses hat so eine tiefe Mehrfachbedeutung: Anerkennung – Verwunderung – Ablehnung – Verkennung.

c. Jesus antizipiert die Kritik, bevor sie sich artikuliert – weil er ist, was die Menschen in Nazareth bezweifeln: ein Prophet. Seine Antwort erfolgt in drei Schritten, die aufeinander aufbauen. *Zuerst* zitiert Jesus ein kritisches Sprichwort über kranke Ärzte, die sich nicht selbst helfen können (**23**). Es bezieht sich direkt auf die angebliche Benachteiligung seiner Heimatstadt, tatsächlich aber auf seinen vermeintlich zu weit ausgreifenden Anspruch, obgleich er ihn einlösen kann und wird (5,31), und es nimmt bereits die Passion vorweg, da er am Kreuz von den Schaulustigen als hilfloser Arzt verspottet wird, der nie und nimmer ein Retter sein könne (23,35). Allerdings wird in Nazareth die ärztliche Kunst Jesu nicht bezweifelt – aber dass ausgerechnet sie, die ihm doch am nächsten stehen sollten, (bislang) nichts davon gehabt hätten, trotz der großen Ankündigung Jesu, machen sie ihm, wie Jesus es erkennt und ausspricht, zum Vorwurf. Die Markusparallele hatte die weitgehende Erfolglosigkeit Jesu überliefert und sie auf den Unglauben der Leute von Nazareth zurückgeführt (Mk 6,1-6a). Nach Lukas greift Jesus auf einem neuen Niveau das Thema Fremdheit – Zugehörigkeit auf, das die gesamte Erzählung durchzieht und sich noch zuspitzen wird, wenn auch der Unterschied Juden – Heiden aufbricht.

d. *Danach* zitiert Jesus das (von ihm geprägte) Sprichwort vom verkannten Propheten (**24**), das in verschiedenen Varianten umläuft (Mk 6,4; Mt 13,57; Joh 4,44). Es greift eine selbstkritische Grundeinsicht Israels auf: dass es nämlich „nie“ auf die Propheten gehört habe und sie im Gegenteil „immer“ verfolgt hätte (Neh 9,26). Dieses Urteil spiegelt insofern eine tiefe Wahrheit, als die Propheten, weil sie Gottes Wort in der Welt verkünden, immer auch Widerspruch auslösen müssen – der aber nicht das letzte Wort zu sein braucht und es auch nicht sein darf, weil Gottes Offenbarung sonst Vernichtung bedeutete, was in sich widersprüchlich wäre. So ist es auch, eschatologisch verdichtet, bei Jesus (vgl. 12,51). Jesus reflektiert bei Lukas mit dem Sprichwort und dem prophezeiten Widerspruch, dass er mit Fug und Recht nicht in Nazareth mit seiner Verkündigung begonnen hat, sondern zuerst sonst im Land umhergezogen ist, um seine Botschaft zu verbreiten (4,14f.). Mehr noch nimmt er die anschließende Aggression vorweg und führt den Widerspruch gegen ihn auf seine Wurzel zurück: Die Menschen in Nazareth wollen über Jesus, sie wollen über den Messias, sie wollen über Gott bestimmen; aber sie wollen, wie Lukas sie zeichnet, nicht Gott, nicht den Messias, nicht Jesus über sich bestimmen lassen – was am Gegensatz zu Kapharnaum aufbricht.

e. *Schließlich* führt Jesus aus der Geschichte der Prophetie Israels Beispiele an, dass Gott Propheten nicht in ihre Heimat, sondern in die Ferne geschickt hat, damit sie dort wirken. Elia (25-26) wird in einer Hungersnot, die auch Israel heimgesucht hat, von Gott nach außerhalb gesandt, nach Sarepta, an der Mittelmeerküste nördlich von Galiläa zwischen Tyros und Sidon gelegen, um einer Witwe Mehl und Öl zum Brotbacken zu erwirken, deren Sohn er später von den Toten erweckt (1Kön 17,8-24); Jesus wird später das ganze Volk Gottes speisen (9,10-17). Elischa (27) wird von Gott gesandt, um den Syrer (Aramäer) Naaman vom Aussatz zu heilen (2Kön 5,1-27), obgleich es auch in Israel viele Aussätzige gab. Jesus wird später Aussätzige reinigen: in Galiläa (Lk 5,12-16) und später auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 17,11-19), darunter auch einen Samariter. Diese Beispiele lenken einerseits auf den Anfang der Kontroverse zurück: auf die Irritation, dass der Arzt nicht bei den Seinen zu heilen beginnt, und führen andererseits das Prophetenmotiv fort: Propheten erregen auch darin Anstoß, dass sie in die Ferne geschickt werden und die Grenzen zum Fremden überschreiten, weil sie wissen und wahrmachen, dass Gott auch dort wirkt, wo Israel nicht mehr ist.

Die Menschen ereifern sich (28-29), in blindem Zorn, der heilig sein will aber zerstörerisch wird. Der Sturz vom Berg variiert das letzte Versuchungsmotiv (4,9-13); Jesus zeigt, was passiert, wenn er sich Gottes Hand anvertraut, ohne ihn in Versuchung zu führen: Er geht seinen menschlichen Weg als Messias (30).

Im Dialog mit Jesaja und mit der Elia- wie der Elischa-Geschichte zeichnen sich eine theologische Geographie und Soziologie ab, die zur lukanischen Theologie des Weges passt. Jesus wendet sich den Armen in Israel von Anfang an so zu, dass die Grenzen des Volkes (7,1-10), des Todes (7,11-17), der Gefangenschaft (7,11-35) und der Sünde (7,36-50) überschritten werden. Er weckt und durchkreuzt das Verlangen der Seinen, ihn an Nazareth zu binden. So wie er in Israel die Grenzen überschreitet, nach Kapharnaum, so wird er über Israel hinaus wirken, grundlegend vor- und programmatisch nachösterlich (24,47; vgl. Apg 1,8). Die Theologie des Weges passt genau zu seinem Programmwort aus Jes 61,1-2, das Jesus rezipiert und interpretiert. Nach Lukas ist Jesus ein inspirierter Exeget, der eine inspirierte Exegese anstoßen will: nämlich eine Lektüre der Bibel Israels im Licht Jesu Christi und eine Wahrnehmung Jesu im Licht der Prophetie. Dieser Anspruch löst den Widerspruch aus. Jesus soll auf seine Familie und seine Vaterstadt festgelegt werden; zwischen der Weite seines Anspruchs und der Enge seines Herkommens wird ein Gegensatz gesehen. Dieser Gegensatz ist genuin prophetisch. Das prophetische Wirken und das prophetische Leiden gehören genuin zusammen (V. 24). Jesus ist selbst arm, da er zu den Armen gesandt ist. Durch sein Leben und Leiden verifiziert er seine Sendung. Das „Gnadenjahr des Herrn“ endet nicht mit dem Widerspruch in Nazareth, sondern beginnt erst, weil Jesus sich durch ihn nicht von seiner Sendung abbringen lässt, sondern, ihn zu bestehen, zu einem Teil seiner Mission macht.

4.3 Der versöhnte Versöhner

Jesus in der Passionsgeschichte (Lk 23)

a. Im Lukasevangelium zeigen sich die Besonderheiten der Passionsgeschichte besonders deutlich in der Erzählung vom Kreuzweg und von der Kreuzigung Jesu. Sie werden dadurch charakterisiert und zusammengehalten, dass Jesus auf seinem letzten Weg und bis zum letzten Atemzug als Retter wirkt. Mit seinem Tod versöhnt, kann er als Leidender und Sterbender versöhnen. Die Reaktionen sind unterschiedlich; aber sie werden so aufeinander abgestimmt, dass die moralische Schuld, die zum Tod Jesu geführt hat, aufgebrochen wird, so dass ein Weg der Erlösung gerade dort beginnen kann, wo er zu Ende scheint.

b. Die Unterschiede zur Markuspassion sind so beträchtlich, dass in dieser Versfolge der Einfluss einer Sondertradition kaum zu leugnen ist. Es gibt kaum mehr Gemeinsamkeiten zu den anderen Synoptikern als das Handlungsgerüst, bei dem allerdings die Streben aus anderen Materialien bestehen.

4.3.1 Der Kreuzweg (Lk 23,23-32)

a. Im Vergleich zu Markus ist die Szene ausgebaut. Gemeinsam sind nur die Notiz von der Wegführung selbst (Mk 15,20b par. Mt) und die Episode mit Simon von Cyrene (Mk 15,21), allerdings bei Lukas nicht mit dem Hinweis auf Alexander und Rufus, die offenbar im Adressatenkreis des Markus, nicht aber in dem des Lukas – und dem des Matthäus (Mt 27,23) – bekannt gewesen sind (V. 23b). Im Rückblick wird dadurch die Aktualität der markinischen Notiz deutlich.

b. Spezifisch lukanisch ist die Begegnung Jesu mit den Frauen von Jerusalem, die bis in die Kreuzwegandachten hinein (8. Station: „Jesus begegnet den weinenden Frauen“) die Volksfrömmigkeit stark beeindruckt hat, ganz im Sinn des Lukas.

Lk 23,27	Das Klagen der Frauen um Jesus
Lk 23,28ff.	Die Antwort Jesu
V. 28	Die Umkehrung der Klage
V. 29	Die Begründung mit der paradoxen Seligpreisung
V. 30	Das Bildwort vom Holz

Der Gattung nach handelt es sich um ein Apophthegma; es ist allerdings das einzige auf der *via dolorosa*. Desto größer ist seine theologische Bedeutung.

c. Das Mitleid der Frauen ist doppelt bezeichnend. Einerseits gehört die Szene zu den positiven Frauengeschichten im Umkreis Jesu, von denen das Lukasevangelium einige zu bieten hat (Lk 7,36-50; 8,1ff. u.ö.). Andererseits zeigt sich, dass Jerusalem bei Lukas keineswegs geschlossen gegen Jesus steht, sondern auch nach dem Urteil des Pilatus, der dem Druck der Straße nachgegeben hat, gespalten ist. Die Frauen mögen eine traditionelle Rolle als Klageweiber spielen, die vorab schon einen Toten betrauern. Aber der Ritus kommt hier von Herzen. Er ist ein gewaltfreier Widerstand, ein spiritueller Protest jüdischer Frauen gegen das Unrechtsurteil. Die Klage entspricht spiegelbildlich dem Hosanna des Einzugs (Lk 19,28-40). Was dort die Zustimmung zu Jesus mit Gott verbunden hat, verbindet hier die Verurteilung mit ihm.

d. Jesus antwortet auf die Klage dreifach. In dreifacher Hinsicht wendet er sich den Frauen zu. Er kann ihnen die Tränen nicht ersparen; aber er nutzt ihr Mitleid, um sie auf die Gefahr aufmerksam zu machen, in der sie selbst schweben.

- Zuerst (V. 28) kehrt Jesus die Klage um – nicht, weil er das Mitleid zurückwies, sondern weil er sein eigenes Leiden angenommen hat, während sie noch nicht einmal wissen, was auf sie zukommt.
- Dann (V. 29) unterstreicht Jesus die Größe der kommenden Not mit einer paradoxalen Seligpreisung. Während in Israel gerade diejenigen seliggepriesen werden, die Kinder haben, und kinderlose Frauen im Verdacht stehen, Gott nicht zu gefallen, was Lukas am Beispiel Elisabeths *ad absurdum* führt (Lk 1,25), sollen hier gerade die Frauen ohne Kinder privilegiert sein – weil ihnen die Trauer um das verlorene Kind erspart bleibt. Die Seligpreisung ist zynisch oder verzweifelt. Sie ist kein Wort Jesu selbst, sondern ein prophezeitiges Zitat, das die ganze Not sichtbar macht. V. 30 beschreibt sie apokalyptisch.
- Rätselhaft, wengleich sprichwörtlich geworden ist das Wort vom grünen und vom dürren Holz (V. 31). Die Exegese ist sicher, dass es sich um eine versteckte, von Mitleid geprägte Prophetie der Zerstörung Jerusalems handelt. Lukas ist sicher, dass in der grauenvollen Zerstörung Jerusalems diese Prophetie Jesu sich schrecklicherweise – trotz aller Warnungen – erfüllt hat. Unsicher ist die Exegese, worauf das grüne und das dürre Holz zu deuten sind.
 - Meist wird gesagt: Wenn schon der Gerechte leiden muss – um wie viel mehr dann das ungerechte Jerusalem. Aber Jesus trauert um Jerusalem (Lk 19,41: *Dominus flevit*).
 - Tiefer dringt die biblische Symbolik des Holzes, die den Kirchenvätern (aus jüdischer Überlieferung) vor Augen stand. Die Weisheit Salomos denkt an die Arche Noah und sagt: „Segen ruht auf dem Holz, durch das Gerechtigkeit geschieht“ (Weish 14,7; vgl. 4Makk 18,16), obgleich es selbst „wertlos“ war (Weish 10,4); die Weisheit ist ein „Holz des Lebens“ (Spr 3,18; vgl. Ps 1,3; Jes 65,22; Jer 17,8). Das dürre Holz hingegen ist nach den Klageliedern Ausdruck der tiefen Depression, in die – aus eigener Schuld – das besiegte und gedemütigte Israel gefallen ist (Klgl 4,8; vgl. Jes 56,3). Dass der grüne Baum verdorrt und der vertrocknete ergrünt, ist nach Ez 17,24 (vgl. 21,3) Zeichen des grundstürzenden Heilshandelns Gottes durch das Gericht.

Keine dieser Stellen ist das Passepartout für Lk 23,31. Aber in ihrem Kontext erklärt sich der Vers als dialektische Gerichts- und Heilsprophetie.

Um Jesus brauchen die Jerusalemer Frauen nicht zu weinen, weil er zwar sterben, der Tod ihn aber nicht vernichten wird. Um sich selbst und ihre Kinder aber müssen sie weinen, weil es zu Mord und Totschlag in der Heiligen Stadt kommen wird. Das ist eine Katastrophe, wie sie jenseits von Eden oft geschieht, in der Heiligen Stadt aber besonders deprimiert. Trost wird es so wenig geben wie für Rachels Kinder in Rama (Jer 31,5: Mt 2,18). Aber es gibt Jesus, der den Kreuzweg geht und den Frauen sagen kann, dass dieser Weg nicht der Weg ins Nichts ist – und dass es deshalb auch für diejenigen, um die sie weinen werden, ein Jenseits des Elends gibt.

Literatur:

Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2008, 157ff.

c. Der Anblick des Gekreuzigten löst, wie Lukas erzählt, einhellige Ablehnung aus, die aber, als Jesus gestorben ist, aufgebrochen wird. Diese Spannung weist auf das hin, was auf Golgothas in Wahrheit geschieht.

In den Spottreden, die unter dem Kreuz geführt werden, konzentriert Lukas alles das Motiv der Rettung durch Jesus:

„Andere hat er gerettet; soll er sich selbst retten, wenn er der Messias Gottes ist, der Erwählte.“ (Lk 23,35)

„Wenn du der König der Juden bist – rette dich selbst!“ (Lk 23,37)

„Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!“ (Lk 23,39)

Die negativen Reaktionen werden durch positive aufgebrochen:

„Jesus, gedenke mein, wenn du in dein Reich eingehst.“ (Lk 23,42)

„Wahrlich, dieser Mensch war gerecht.“ (Lk 23,47)

Als sie sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück. (Lk 23,48)

Die Wirkungen, die vom Gekreuzigten in der erzählten Welt des Evangeliums ausgehen, weisen auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu hin. Die Dramatik prophezeit Simeon der Mutter Jesu (Lk 2,34f.):

„Dieser wird gesetzt, dass viele in Israel fallen und aufstehen, und als Zeichen des Widerspruchs (auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), dass die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.“

Literatur.

Th. Söding, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 381-403.

5. Das Johannesevangelium
Der Logos als Mensch

a. Das Johannesevangelium setzt synoptische Traditionen wie die Form des Evangeliums voraus. Es entsteht dadurch, dass eigene Traditionen – die dem Lieblingsjünger zugeschrieben werden – in den Vordergrund treten, die das synoptische Panorama erheblich verändern.

- Die Christologie wird anders explizit.
- Der historische Rahmen wird geweitet.

Das Johannesevangelium bezeugt eine alternative Sicht auf Jesus.

b. Der Prolog ist ein Metatext. Die Erzählung lebt in der Spannung von Zeichen und Reden.

5.1 Inkarnation

Die johanneische Christologie des wahren Menschseins Jesu

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 Evangelienerzählung und urchristlichen Geschichtsschreibung andererseits.

5.3.1 Exegetische Kontroversen.

a. Der Prolog ist, seiner Bedeutung angemessen, exegetisch hoch umstritten.

b. 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 worden³⁶.

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

³⁶ 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*, Stuttgart²1975.

c. 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?³⁷ Oder wird die Jesusgeschichte in den Horizont kosmischer Weisheit eingezeichnet?³⁸
- Wird das jüdische Erfahrungswissen über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, spekulativ aufgelöst?³⁹ Oder wird die Erfahrungswelt der Weisheit Israels zum Resonanzboden des Evangeliums?⁴⁰

Die religionsgeschichtliche Frage hat starke christologisch-hermeneutische Konsequenzen.

d. 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*?⁴¹ Dann wäre Raum für die Geschichte der Offenbarung, die eine kosmische und eine heilsgeschichtliche Dimension hätte.
- Oder ist bereits ab Vers 4⁴², ab Vers 5⁴³ oder Vers 9⁴⁴ 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.⁴⁵
- 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.⁴⁶

³⁷ 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.)

³⁸ So die (nicht ausgeführte) Perspektive von *Hermann von Lipp*, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

³⁹ Das ist der Vorwurf der „liberalen Theologie, die im 19. Jh. mit der johanneischen Logos-Theologie gebrochen hat; so *Adolf von Harnack*.

⁴⁰ So *Gerhard von Rad*, *Weisheit Israels*, Neukirchen-Vluyn 1992 (1970).

⁴¹ 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 1972, 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*.

⁴² So *Klaus Scholtissek*, *In ihm sein und bleiben* 177-194.

⁴³ So *Rudolph Schnackenburg*, *Joh I 221*; *Klaus Wengst*, *Joh I 41*.

⁴⁴ So *Peter Stuhlmacher*, *Biblische Theologie II* 235; *Christian Dietzfelbinger*, *Joh I 27ff*.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ So die Konsequenz von *Hans Urs von Balthasar*, *Herrlichkeit*.

5.3.2 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 Evangelien erzählung 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 bleibt⁴⁷) 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.

⁴⁷ 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 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.

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

a. Die erste Strophe (1,1-5) ist eine christologische Rekonstruktion der Genesis.

- Joh 1,1 greift noch hinter Gen 1,1 zurück, auch wenn derselbe Ausdruck wie in der Septuaginta gewählt wird: *en archê* (Vulgata: *in principio*).
- Der „Logos“ spielt die entscheidende Rolle in Joh 1,1-5, weil Gott nach Gen die Welt durch sein Wort erschaffen hat: indem er spricht. „Logos“ bedeutet nicht nur das (geschriebene oder gesprochene) Wort, sondern auch das Sprechen selbst und den Sinn, den es macht.
- Der erste Schöpfungsakt ist die Erschaffung des Lichtes (Gen 1,3ff.). Dieses Licht leuchtet, bevor es Sonne, Mond und Sterne am Himmel gibt. Der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Theologie erscheint es das Licht des Lebens und der Wahrheit: „Bei dir ist die Quelle des Lebens. In deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10). Das greift Joh 1,1-5 auf, um es christologisch zu konkretisieren: Es ist das Licht Gottes selbst, das der Welt das Leben schenkt, weil es das Licht des Logos ist. Aus dieser Quelle speist sich später das Offenbarungswort: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5).

Joh 1,1 begründet 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.⁴⁸

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.

⁴⁸ *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.

c. Das uranfängliche „Wort“ ist kein „zweiter Gott“, so wie es der Logos bei Philo ist (all. II 86; quaest. in Gen II 62), er ist weder nur „göttlicher Art“⁴⁹ noch „gottgleich“⁵⁰ (sonst wäre wohl θειος zu lesen). So wenig der Logos ὁ θεός ist, der Gott und Vater Jesu, so sehr hat der Logos an seiner Gottheit teil. Er ist und bleibt πρὸς τὸν θεόν, also auf den Vater ausgerichtet, aber er ist und bleibt als solcher θεός zu Gott gehörig, in allem von ihm bestimmt. Das Prädikatsnomen θεός bringt beides zum Ausdruck: die radikale Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos und die radikale Partizipation des Logos am Gottsein Gottes.

d. Durch die Christologie des Logos wird die theozentrische Einheit von Schöpfung und Erlösung festgehalten. Da Gott die Welt durch den Logos geschaffen hat und „in“ ihm alles Leben ist, ist die Erschaffung der Welt die Verheißung einer Vollendung, die in der Anteilgabe an der Liebe zwischen Gott, dem Vater, und dem göttlichen Logos besteht.

Andererseits klärt Joh 1,1-5 die Dimensionen der Christologie.

- Jesus, dessen Name erst in Vers 17 fällt, ist der inkarnierte Logos Gottes.
- Der Inkarnierte ist der Präexistente.
- Der Präexistente ist der Mittler der Schöpfung.
- Der Mittler der Schöpfung gehört auf die Seite Gottes, nicht der Schöpfung.

Joh 1,1-18 ist die äußerste Konsequenz der alttestamentliche Weisheitstheologie und darin die innerste Konsequenz des biblischen Monotheismus.

⁴⁹ So Jürgen Becker, Joh¹ I 72: „Im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott steht er auf untergeordneter Stufe.“ Zum Unterschied gegenüber Philo, der aus der Identität des Logos mit Jesus folgt, vgl. *Joachim Kügler*, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999, 157-161.

⁵⁰ So Klaus Wengst, Joh I 47.

5.3.4 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.

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.⁵¹
- 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.⁵²
- 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.

⁵¹ So U. Wilckens, Joh 31f.

⁵² 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.

c. Joh 1,6-13 besteht – nach dem Einschub zu Johannes dem Täufer - aus wiederum Teilstrophen.

- 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.⁵³ Sie nennt das Thema
- 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 verwehrt 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.“).⁵⁴
 - Die spezifisch christliche Prägung besteht darin, dass die Weisheit mit der Tora identifiziert noch radikal transzendiert, sondern in neuer Qualität inkorporiert wird.
- 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.⁵⁵

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.

⁵³ 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.

⁵⁴ Übersetzung nach *Siegbert Uhlig*, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1094, 584.

⁵⁵ 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.“

5.3.5 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 schöpfungs- 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 Selbstoffenbarung⁵⁶ 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.

⁵⁶ Den Begriff hat Hegel geprägt. Er geht der Sache nach auf Irenäus zurück (adv. haer. IV, 28).

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.
 - Joh 1,17 ist strittig.
 - Handelt es sich um einen antithetischen Parallelismus? Dann wird Gnade und Wahrheit nicht nur positiv, sondern exklusiv an Jesus Christus gebunden, gleichzeitig aber dem Gesetz und Mose abgesprochen.⁵⁷
 - Oder handelt es sich um einen synthetischen Parallelismus? Dann besteht eine innere Beziehung zwischen der Gabe der Tora durch Mose und der Mitteilung von Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus; durchweg wäre Gott der, der handelt; er handelte nach dem Prinzip der Seigerung.
Das radikal positive Schrift- und Gesetzesverständnis des Johannes (das sich allerdings in einer ebenso radikal christologischen Lektüre erschließt) spricht für die zweite Deutungsmöglichkeit.
 - Das „Gnade und Wahrheit *geworden*“ sind, nimmt die Inkarnationsaussage von Joh 1,14 auf und bereitet die Offenbarungsgeschichte Jesu vor: Er schenkt die Gnade, die er selbst ist; er sagt die Wahrheit, die er selbst ist (Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“)

d. 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* Gottes⁵⁸ – und insofern *θεός*⁵⁹, also eins mit dem Vater.⁶⁰

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.

⁵⁷ So *Otfried Hofius*, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) (1989), in: ders. – H.-Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88; Tübingen 1996, 24-32, hier: 30ff.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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 *υιός*, 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.

⁶⁰ 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.

5.2 Zeichen des Glaubens

Jesu Wirken in inspirierter Erinnerung

a. Für das Johannesevangelium sind sieben Zeichen signifikant, die Jesus setzt, und sieben „Ich-Bin-Worte“, die er spricht. Die Zeichen offenbaren die Worte artikulieren seine Herrlichkeit.

b. Worte und Zeichen sind von elementarer Archaik. Sie ist auf die Universalität der Heilsvorkündigung Jesu abgestimmt, die der Prolog rekonstruiert.

5.2.1 Die sieben Zeichen Jesu

a. Nach dem Johannesevangelium wirkt Jesus sieben „Wunder“.

- Das Weinwunder zu Kana (2,1-12)
- Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapharnaum (4,43-54)
- Die Heilung des Gelähmten am Sabbat beim Teich Bethesda (Joh 5,1-18)
- Die Speisung des Volkes am See von Tiberias (6,1-15)
- Der Seewandel (6,16-21)
- Die Heilung des Blindgeborenen beim Teich Schiloach (Joh 9,1-12)
- Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-57)

Die beiden ersten Wunder werden gezählt (2,11; 4,54). 20,30f spricht von einer gezielten Auswahl.

b. Die Abfolge Speisung - Seewandel (Joh 6) entspricht der synoptischen (Mk 6). Alle anderen Erzählungen sind johanneische Sondertraditionen.

Vier Geschichten spielen in Galiläa, drei in Jerusalem und Umgebung.

Zwei Wunder handeln von Speisung und Trank: Wein (Kana 2,1-12) und Brot (6,1-15) ermöglichen ein Fest. Eine indirekt sakramentale Deutung liegt nahe.

Drei Wunder sind Heilungen (es fehlen Exorzismen); am Ende steht das größte Wunder: die Auferweckung des Lazarus.

Die Wunder ereignen sich in elementaren menschlichen Beziehungen (Mann – Frau; Gastgeber – Gast [2,1-11]; Eltern – Kind [Joh 4,43-54; 9,1-12]; Bruder – Schwester [11,1-57]; Mensch – Mensch [Joh 5,1-18]; Volk [6,1-15]; Einzelner – Menge [9,1-12], Jünger – Meister [6,16-21]).

c. Die „Wunder“ heißen im Johannesevangelium „Zeichen“ (griech.: σημεῖα - semeia; lat.: signa).

- Den üblichen Bezeichnungen für „Wunder“ - (thauma) und τέρας (*teras*; lat.: *miraculum*) – steht das Neue Testament reserviert gegenüber. Das Spektakuläre, Unerklärliche, Irrationale ist – entgegen manchem Vorurteil – nicht die Pointe. Über das „Wie“ des Wunders erfährt man bei Johannes nichts. Alles kommt auf Jesu Wort und Willen, auf sein Können an.
 - Die Synoptiker (z.B. Mk 6,2 parr.) bevorzugen den Ausdruck „Machtthaten“ (δυνάμεις – *dynameis*; lat.: *virtutes*). Sie ordnen die Wunder Jesu der Kraft Gottes zu, in dieser Welt Heil zu schaffen und so seine Herrschaft nahezubringen (Lk 11,20); sie betonen zugleich die Vollmacht Jesu, diesen Heildienst zu leisten.
 - Johannes nennt die Wunder Jesu „Zeichen“, weil er sie dem Offenbarungsauftrag Jesu (1,18) zuordnet. Sie machen die „Herrlichkeit“ Jesu sichtbar (2,11; vgl. 6,16-21), die Herrlichkeit Gottes (11,4.40). Die „Herrlichkeit“ ist der Glanz des Gottseins Gottes, der auf und durch Jesus ausstrahlt in die Welt (1,14).

Der Begriff der „Zeichen“ ist für die Wunder Jesu nahezu reserviert (vgl. 6,26; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.38), wird aber zum Schluss auf die österlichen Erscheinungen ausgeweitet (20,30). Das Wunder aller Wunder ist die Auferstehung. Wunder und Gleichnis nähern sich einander, ohne in einander überführt zu werden.

d. Die „Herrlichkeit Gottes“, die Jesu Zeichen offenbaren, ist die Liebe, die seine Macht ausmacht, die Welt zu erschaffen, zu erhalten und zu erlösen.

- Das Weinwunder zu Kana (2,1-11) rettet eine Hochzeit als Feier des Lebens; es zeigt die Liebe zwischen Mann und Frau als Wirkung der Gnade Gottes und als Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben.
- Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,43-54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung Vater – Sohn (Eltern – Kinder) als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerbrechen bewahrt.
- Die Heilung des Gelähmten (5,1-18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung.
- Die Speisung der Menge (6,1-15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung.
- Der Seewandel (6,16-21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott „für uns“ (Ex 3,14).
- Die Heilung des Blindgeborenen (9,1-12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe zu erleiden; sie zeigt Jesus als „Licht der Welt“ (9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig.
- Die Auferweckung des Lazarus (11,1-57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (11,25).

e. Die Wunder Jesu wecken den Glauben – der oberflächlich bleibt, wenn er die Wunder nur als Wunder sieht, und in die Tiefe geht, wenn er sie als Zeichen zu lesen versteht.

- Da die „Zeichen“ die Herrlichkeit Gottes offenbaren, faszinieren sie (7,31; 9,16; 10,41; 12,18) und führen auf die Spur des Glaubens (2,11).
- Wer nur aufgrund der Wunder glaubt, spürt zwar eine Ahnung der Göttlichkeit Jesu und der Herrlichkeit Gottes (3,2), bleibt aber auf die Befriedigung seiner (religiösen) Bedürfnisse fixiert (6,14f.26) und kommt deshalb nicht erst in der Passion, sondern schon der offenen Glaubensrede Jesu in eine Krise (4,48; 6,26.57-66). Diese Krise führt zur Vertiefung des Glaubens, zum wahren Glauben, wenn die Wunder als Zeichen mit der Person, der Botschaft und dem Geschick Jesu zusammengedacht werden (20,30f).
- Wer hingegen ein „Zeichen“ zur Beglaubigung des göttlichen Anspruchs Jesu fordert (2,18; 4,48; 6,30), verweigert sich ihm mit tödlicher Konsequenz (11,47-52), weil er den Zeichencharakter derjenigen Wunder nicht wahrhaben will, die Jesus aus reiner Liebe wirkt (12,37). Darauf antwortet Jesus mit der Bekräftigung seines Sendungsauftrages: „Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten (12,47).

Glauben braucht Zeichen nicht zu verachten, kann sie aber hinter sich lassen: durch die Begegnung mit Jesus selbst, vermittelt durch das Evangelium.

5.2.2 Die sieben Ich-bin-Worte Jesu

a. Die sieben Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind Spitzensätze neutestamentlicher Christologie. Sie akkumulieren aber keine Hoheitstitel, sondern beschreiben in starken Worten und klaren Symbolen die Heilsbedeutung Jesu.

6,35	„Ich bin das Brot des Lebens“ (vgl. 6,41.48.51).
8,12; 9,5	„Ich bin das Licht der Welt.“
10,7.9	„Ich bin die Tür.“
10,11.14	„Ich bin der gute Hirt.“
11,25	„Ich bin die Auferstehung und das Leben.“
14,6	Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.
15,1	Ich bin der wahre Weinstock.

Überdies findet sich absolutes *ego eimi* in 6,20; 8,24.58; 13,19; 18,5.6.8.

b. Die Basis der Ich-bin-Worte ist die alttestamentliche Offenbarungsformel Gottes: „Ich bin“. Sie begegnet entweder in der absoluten Form oder in einer kennzeichnenden Ergänzung. Das Pathos der alttestamentlichen Offenbarungsformel liegt darin:

- dass Gott sich offenbart (was alles andere als selbstverständlich ist), also sich erkennbar, ansprechbar, auch verwundbar macht;
- dass er seinen Namen, sein Ich, seine Identität offenbart.

Die Kernaussage ist Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin“.

Im griechischen Judentum ist aus der alttestamentlichen Offenbarungsformel abgeleitet worden, dass Gott allein alles Sein gebührt, dass nur er im vollen Sinn des Wortes „Ich“ sagen kann.

c. Schon vorjohanneisch ist die Ich-bin-Formel – gerade in ihrer absoluten Form – christologisch appliziert worden, so in der Selbstoffenbarung Jesu beim Seewandel Mk 6,52 (im Griechischen steht nur *ego eimi*). Die Pointe: Jesus ist die Epiphanie Gottes. In Jesus offenbart Gott sich selbst.

d. Johannes baut die synoptischen Vorgaben aus. Die „Ich-bin-Worte“ müssen nicht *ipsissima verba* im historisch-kritischen Sinn des Wortes sein, um wahr zu sein, sondern sind „Herrenworte“, in denen sich die Erinnerung an typische Redeformen, den messianischen Anspruch und signifikante Sprach-Bilder wie Verkündigungsthemen Jesu mit christologisch stimulierter Erinnerungsarbeit mischt. Die Ich-bin-Worte sind eminente Selbst-Identifikationen Jesu, die seine Gottessohnschaft voraussetzen und seine absolute Heilsbedeutung zur Sprache bringen. Sie offenbaren sowohl seine Einheit mit dem Vater (10,30) als auch die radikale Hingabe seines ganzen Lebens für die Rettung der Verlorenen und, mehr noch: für ihre Anteilgabe am ewigen Leben Gottes.

e. Im Gegensatz zu den Gleichnissen Jesu, die mit einer Fülle farbiger Bilder aus der Alltagswelt arbeiten, konzentriert sich die Metaphorik des Johannesevangeliums und speziell der Ich-bin-Worte auf ganz wenige, aber zentrale Symbole wie „Brot“, „Licht“, „Tür“, „Hirt“, „Weg“, „Weinstock“ und Urworte wie „Leben“ und „Wahrheit“. Diese Symbole sind als Archetypen tief in der Religionsgeschichte verwurzelt, haben aber allesamt auch starke Anklänge in der alttestamentlichen Theologie. Die Archetypik macht die Ich-bin-Worte zu Brücken zwischen Religionsgeschichte und Biblischer Theologie; sie schafft Anknüpfungspunkte zum Verstehen für Menschen, die nicht schon durch die Schule biblischer und neutestamentlicher Theologie gegangen sind, lässt sie aber nicht im „Vorhof der Heiden“ stehen, sondern geleitet sie bis ins „Allerheiligste“ des Neuen Testaments.

f. Die Ich-bin-Worte sind jeweils genau auf den Kontext und in ihrer Abfolge auf das Gesamt des Evangeliums abgestimmt.

- „Brot“ (6,35.52) nimmt nicht nur die „wunderbare Brotvermehrung“, d.h. die Speisung des Gottesvolkes mit den überreichen Lebensgaben Gottes auf (6,1-15), sondern auch die Brotrede, die beim Hunger des Volkes beginnt und über das Manna (6,49) bei der Eucharistie endet (6,52-58). Jesus gibt nicht nur etwas, sondern sich selbst - zum Leben der Welt.
- „Licht“ (8,12) bereitet nicht nur die Offenbarungsrede über die Blindheit des Unglaubens wie der Sünde und die Helligkeit des Glaubens wie der Liebe vor (8,12-59), sondern auch das Wunder der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Jesus stößt diejenigen, die die Finsternis mehr lieben als das Licht (3,19; vgl. 1,5), nicht in die absolute Dunkelheit zurück, sondern spendet ihnen das Lebens-Licht Gottes.
- „Tür“ und „Hirte“ (10,7.9.11) ist Jesus als derjenige, der Juden wie Heiden das Tor zum Reich Gottes öffnet und ihnen seine Gemeinschaft schenkt. Er öffnet nicht nur die Tür, sondern ist diese Tür, weil er das Heil nicht nur zeigt, sondern bringt.
- „Auferstehung“ und „Leben“ (11,25) ist Jesus als derjenige, der Lazarus aus dem Grabe holt und damit nicht nur die endzeitliche Auferstehung der Toten antezipiert, sondern die Gegenwart des Heiles mitten im Leben der Glaubenden verheißt: Der Tod hat schon jetzt keine Macht mehr über sie, weil Jesus die Glaubenden und Liebenden auf die Seite des Lebens zieht.
- „Weg“ (14,6) ist Jesus als derjenige, der seine irdische Sendung durch den Weg ans Kreuz und über das Kreuz durch seinen Hinübergang zum Vater vollendet (vgl. 13,1f). Als „Weg“ ist Jesus „Wahrheit“, weil er nicht nur mit seinen Worten, sondern mit seinem ganzen Lebens-Geschick Zeugnis ablegt von der Liebe Gottes; als „Weg“ ist Jesus Leben, weil er zum Vater geht, um die Jünger durch seinen Tod und seiner Auferstehung Anteil nehmen zu lassen an jener Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die zur Sendung Jesu geführt hat (3,16) und alles Heil in sich birgt.
- „Weinstock“ (15,1) ist Jesus als derjenige, der in Gemeinschaft mit den Jüngern, seinen „Freunden“ lebt (15,1); so wenig die Jünger, losgelöst von Jesus irgend etwas tun können, so sehr gibt Jesus ihnen die Lebenskraft, die sie brauchen.

Die Archaik wird personalisiert, die Person Jesu wird in interkulturellen Bildern gezeigt.

f. Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind allesamt einladend und anspruchsvoll zugleich. Sie geben zu erkennen, dass Jesus von Gott her und auf Gott hin mehr als genug, nämlich alles zum Heil der Welt getan und dass er davon in einer klaren, einfachen, verständlichen Sprache handelt, die durch sein Tun gedeckt ist. Sie fordern aber auch heraus, diesem Jesus Folge zu leisten und sich von ihm die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, schenken zu lassen.