

Die Geheimnisse des Lebens Jesu

Christologie zwischen Himmel und Erde

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2023/24

Vorlesungsplan

1.	Problemstellung und Überblick: Offenbarte Geheimnisse – Geheime Offenbarungen Jesus im Fokus des Glaubens
----	---

18. 10. 1.1 Offenbarung und Verhüllung
Biblische Dialektik der Rede von Gott
- 1.2 Theologiegeschichtliche Entwicklungen
Von der scholastischen Tradition durch das Feuer der historischen Kritik
- 1.3 Jenseits der Ästhetisierung
Heutige Zugänge

2.	Klärung der Quellen: Die Evangelien als narrative Christologie Kreative Erinnerungen im Licht des Osterglaubens
----	---

25. 10. 2.1 Erinnernte Ereignisse
Geschichte und Erzählung in der Jesustradition
- 2.2 Ein Evangelium in vier Evangelien
Literarische Beziehungen – historische Konstellationen – theologische Perspektiven

3.	Die Empfängnis Jesu Gottes Geist in der Geburt des Messias (Lk 1,26-28; Mt 1,18-21)
----	--

8. 11. 3.1 Kontext, Struktur und Genese.
Die Jungfrauengeburt in der synoptischen Tradition
- 3.2 Mythos im Evangelium
Das Motiv der wunderbaren Empfängnis
- 3.3 Der Immanuel
Matthäische Christologie gemäß der Schrift
- 3.4 Marias Ja
Die Herausforderung des Glaubens
- 3.5 Eschatologische Wende
Die Einmaligkeit des Ursprungs

4.	Die Taufe Jesu Die Sendung des Sohnes (Mk 1,9-11 parr.)
----	--

- 15. 11. 4.1 Der Auftakt des öffentlichen Wirkens Jesu
Die Taufe Jesu in den Evangelien
- 4.2 Die Stimme Gottes
Die markinische Grundform (Mk 1,9-11)
- 4.3 Die öffentliche Sendung
Die synoptischen Varianten (Mt 3,13-17; Lk 3,21f.)
- 4.4 Die Erkenntnis des Zeugen
Die johanneische Alternative (Joh 1,29-34)
- 4.5 Berufung zur Verkündigung
Der prophetische Gottessohn am Anfang seines öffentlichen Weges

5.	Die Hochzeit zu Kana Die Lebensfülle Gottes im Zeichen Jesu (Joh 2,1-11)
----	---

- 22.11. 5.1 Kontext, Struktur und Genese
Die literarische Inszenierung des Wirkens Jesu
- 5.2 Wein aus Wasser
Die verwandelnde Kraft Jesu
- 5.3 Hochzeit als Feier
Die Symbolik des Wirkens Jesu

6.	Die Stillung des Sturmes Der Herr über Mächte und Gewalten (Mk 4,35-41 parr.)
----	--

- 29. 11. 6.1 Kontext und Struktur.
Die Überfahrt als Leitmotiv
- 6.2 Souveränität inmitten von Angst und Schrecken
Die markinische Grundform der Sturmstillung (Mk 4,35-41)
- 6.3 Sieg über das Chaos.
Die synoptischen Varianten (Mt 8,18.23-27; Lk 8,22-25)
- 6.4 Elementare Christologie
Das Rettungswunder als narrative Verdichtung der Heilssendung Jesu

7.	Die Speisung des Volkes Mehr als genug (Mk 6,30-44 parr.; Mk 8,1-10 par.; Joh 6,1-13)
----	--

- 6. 12. 7.1 Das neutestamentliche Bild der Überlieferung
Eine Geschichte in fünf Versionen
- 7.2 Die Speisung der 5000 bei den Synoptikern (Mk 5,45-52 parr.)
Die Kreativität der Barmherzigkeit Jesu
- 7.3 Die Speisung der 5000 bei Johannes
Das Geheimnis Jesu in seiner Güte

- 7.4 Die Speisung der 4000 bei Markus und Matthäus
Abwendung einer Hungerkatastrophe kraft des Gebetes
- 7.5 Das Brot des Lebens
Die Gastmähler Jesu als Vorgeschmack auf Gottes Reich

8. Der Seewandel Jesus auf Gottes Spuren (Mk 6,45-52; Mt 14,22-33; Joh 6,16-21)
--

- 13. 12. 8.1 Das Bild der Überlieferung
Synoptisch – johanneischer Vergleich
- 8.2 Epiphanie im Vorübergehen
Die markinische Grundform (Mk 6,45-52)
- 8.3 Zwei Gänge – ein Untergang – eine Rettung.
Die matthäische Fortführung (Mt 14,22-33)
- 8.4 Der König auf dem Wasser
Die johanneische Variante (Joh 6,16-21)
- 8.5 Vision Gottes über den Wassern
Grenzerfahrungen der Jünger im Licht des Evangeliums

9. Die Verklärung Gottes Wort auf der Höhe des Berges (Mk 9,2-8 parr.)

- 20. 12. 9.1 Kontext und Struktur.
Aufstieg – Gipfelerlebnis – Abstieg: Das Drama der Verwandlung Jesu
- 9.2 Jesus im Gespräch mit Mose und Elija
Prophetische Verständigung über Zeit und Ewigkeit
- 9.3 Gott im Wort an die Jünger
Gehorsam als Verheißung
- 9.4 Geheime Offenbarung
Die Gottessohnschaft Jesu mitten im Leben

10. Der Einzug in Jerusalem Hosianna dem König auf dem Esel (Mk 11,1-11; Mt 21,1-10; Lk 19,28-38; Joh 12,12-19)
--

- 10. 1. 10.1 Die literarische Überlieferung vom Einzug in Jerusalem
Synoptischer und johanneischer Vergleich
- 10.2 Huldigungen für den Friedenskönig
Schriftgetränkte Bekenntnisse am Wegesrand
- 10.3 Prophetische Provokation
Die Inszenierung Jesu in der Heiligen Stadt

11. Die Tempelaktion Von der Räuberhöhle zum Gotteshaus (Mk 11,15-19 parr.)
--

- 17. 1. 11.1 Die literarische Überlieferung der Tempelaktion
Synoptischer und johanneischer Vergleich
- 11.2 Die Öffnung des Heiligtums für alle Völker
Die markinische Überlieferung (Mk 11,15-19)
- 11.3 Die Öffnung des Heiligtums für Kranke und Kinder
Die matthäische Überlieferung (Mt 21,12-17)
- 11.4 Die Öffnung des Heiligtums als Lehrhaus
Die lukanische Überlieferung (Lk 19,45-48)
- 11.5 Die Öffnung des Heiligtums für Jesus:
Die johanneische Überlieferung (Joh 2,13-16)
- 11.6 Heilige Unterbrechung
Der revolutionäre Protest Jesu im Jerusalemer Heiligtum

12. Das Letzte Abendmahl Brot und Wein als Gaben Jesu (Mk 14,22-25 parr.; 1 Kor 11,23-25)
--

- 24. 1. 12.1 Das Bild der Überlieferung
Der markinisch-matthäische und der lukanisch-paulinische Typ
- 12.2 Das Mahl Jesu
Zeichensprache und Bedeutungskontexte
- 12.3 Das Brot Jesu
Das Lebensmittel für das Reich Gottes
- 12.4 Das Blut Jesu
Gottes Gabe für das Volk des Bundes
- 12.5 Die Hingabe Jesu
Das Letzte als das Erste Abendmahl

13. Tod und Auferweckung Das Pascha als Kulmination der Sendung Jesu

- 31. 1. 13.1 Das Kreuz als Anti-Zeichen
- 13.2 Ostern als Anti-Mythos

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Die Faszination Jesu hängt vor allem an Erzählungen, die nicht leicht zu erklären sind, weil sie die Grenzen der alltäglichen, naturwissenschaftlich gesicherten und im westlichen Denken kanonisierten Erfahrungs- und Erwartungsgrenzen überschreiten: Die Taufe Jesu im Jordan, nach der sich der Himmel öffnet, und die Verklärung Jesu, die Stillung des Sturmes und der Seewandel, die Heilungen und Dämonenaustreibungen, aber auch die geistgewirkte Empfängnis, die lebensrettende Hingabe in den Tod und die Auferweckung halten Momente fest, in denen sich Himmel und Erde berühren. Sie lassen in Jesus Gott und Gott in Jesus erkennen. Sie entziehen sich einer rationalistischen Erklärung; sie lassen eine Mystifizierung Jesu als Verfälschung erkennen. Sie sind in der Welt der Evangelienerzählungen sehr lebendig, aber können nicht nur Mythos sein, wenn sie mit Jesus zu tun haben.

Die Tradition der Mysterien des Lebens Jesu geht auf Thomas von Aquin zurück; in der Neuzeit hat sie sich als katholische Alternative zur historisch-kritischen Exegese entwickelt – und selbst diskreditiert. Traditionalismus führt auf den Holzweg. Aber ob es eine Chance gibt, den Erzählungen jenseits einer Symbolisierung, die meist auf eine Moralisierung oder Dogmatisierung hinausläuft, einen Sinn abzugewinnen, ist nicht klar. Deshalb braucht es eine hermeneutisch aufgeschlossene Exegese.

Die exegetische Methode

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

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

Die historische Frage ist dort, wo von „Geheimnissen des Lebens Jesu“ gesprochen wird, von größter Brisanz, weil der Realitätsbezug im antiken Weltbild nach anderen Kriterien als heute gesehen wird und weil im modernen Weltbild, das von den Naturwissenschaften geprägt ist, unmöglich scheint, was aber doch fasziniert und den Glauben stimuliert hat. Sind die „Geheimnisse“ enträtselt, wenn die Erzählungen als Legenden gedeutet werden, als Allegorien der Theologie oder Geschichten zur Moral? Der erste Schritt ist genaue Analyse der literarischen Formen und Perspektiven, der zweite die Wahrnehmung der Resonanzen in der antiken Kultur, der dritte die Korrelation mit den theologischen Interessen.

Die kanonische Perspektive erschließt die biblisch-theologischen Zusammenhänge der Erzählungen, ihre Bezüge zur alttestamentlichen Offenbarungstheologie, ihre Christologie der narrativen Vergegenwärtigung.

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 Geheimnisse202324 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit im Hören und gerne auch Diskutieren, die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

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

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

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung erschließt ebenso faszinierende wie irritierende Momente und Motive des Lebens Jesu, wie es in den Evangelien geschildert wird. Sie schärft das hermeneutische Problembewusstsein für den Wahrheitsanspruch und die Orientierungsfunktion der Erzählungen. Sie vermittelt die Fähigkeit zur selbstbestimmten Exegese ebenso relevanter wie problematischer Schlüsseltexte der synoptischen und johanneischen Jesus Tradition.

Prüfungs- und Studienleistungen

Die Vorlesung gehört im MagTheol zu M 17. Sie wird in die MAP eingebracht.

Im BA gehört die Vorlesung entweder zu M II oder zu M VII. IN M II wird sie dann besucht, wenn das Methodenseminar im AT besucht wird; sie wird durch ein Fachgespräch nach Abschluss der Vorlesungszeit abgeschlossen, zu dem Sie sich persönlich beim Lehrstuhl anmelden. Der erfolgreiche Abschluss des Fachgesprächs ist Voraussetzung für die Zulassung zur MAP. Im M VII wird die Vorlesung mit einem Hauptseminar im NT kombiniert. Sie wird in durch einen Essay abgeschlossen (und das Hauptseminar durch eine Hauptseminararbeit).

Im MEd (Modul B oder D) und im MA (Modul VI oder VII) fließt die Vorlesung in die MAP ein.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt. Passwort: Geheimnisse202324

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

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.

Ausgewählte Literatur (zusammengestellt von Miriam Pawlak)

Einführende Literatur zu Jesus

- Becker, J.*, Jesus von Nazaret, Berlin, New York 1996.
- Betz, O.*, Was wissen wir von Jesus?, Wuppertal 1991.
- Blank, J.*, Der Jesus des Evangeliums, München 1981.
- Bockmuehl, M. (Hg.)*, The Cambridge companion to Jesus, Cambridge u.a. 2001.
- Bornkamm, G.*, Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart u.a. ¹⁵1995 (¹1956).
- Braun, H.*, Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit (1969), Stuttgart u.a. 1984.
- Bultmann, R.*, Jesus (1926), Tübingen 1964.
- Burchard, Chr.*, Jesus von Nazareth, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u.a. 1987, 12-58.
- Crossan, J. D.*, Der historische Jesus (engl. 1991), München 1994 *Dalman, G.*, Jesus – Jeschua, Leipzig 1922.
- Dibelius, M. (- W.G. Kümmel)*, Jesus, Berlin ⁴1966 (1939).
- Dorn, K.*, Jesus Christus. Geschichte – Überlieferung – Glaube, Paderborn 2018.
- Dunn, J. D. G.*, Christianity in the making: Bd. 1: Jesus remembered, Grand Rapids 2003
- Ebner, M.*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2008 (2003).
- Evans, C. A. (Hg.)*, Encyclopedia of the historical Jesus, New York 2008.
- Freyne, S.*, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-story, London 2004.
- Gnilka, J.*, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte (HTHK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990.
- Heiligenthal, R.*, Der Lebensweg Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung, Stuttgart u.a. 1994.
- Hengel, M. - Schwemer, A.M.*, Jesus und das Judentum, Tübingen 2007.
- Hofheinz, M. (Hg.)*, Fragen nach Jesus, Leipzig 2022.
- Holtz, T.*, Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?, Zürich u.a. 1981 (1979).
- Hoppe, R.*, Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart 1996.
- Karrer, M.*, Jesus Christus im Neuen Testament, Göttingen 1998.
- Klausner, J.*, Jesus von Nazareth, Jerusalem ³1952 (¹1930).
- Kümmel, W. G.*, Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990), BBB 91, Bonn ²1994.
- Leroy, H.*, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt ³1999 (¹1978).
- Meier, J. P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (The Anchor Bible Reference Library), 4 Bde., New York 1991.1994-2004.
- Mittmann-Richert, U.*, Die Weisheit und der Gottessohn: Studien zur hermeneutischen Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 2021.
- Nicklas, T.*, Wer war Jesus von Nazareth? Jesus im Spiegel der Evangelien, in: ders. u.a., Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie (Theologische Module 3), Freiburg - Basel - Wien 2008.
- Perrin, N.*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972 (engl. 1967)
- Puig i Tarrech, A.*, Jesús. Una biografía, Barcelona 2004 (deutsch 2012).

- Ratzinger J. – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth I-III, Freiburg - Basel - Wien 2007-2012.*
- Riesner, R., Jesus als Lehrer (WUNT II 7), Tübingen ³1988 (¹1981).*
- Ringleben, J., Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008.*
- Roloff, J., Jesus (Beck'sche Reihe 2142), München 2000.*
- Sanders, E. P., Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu (engl. 1993), Stuttgart 1996.*
- Schenke, L. u.a., Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen, Stuttgart u.a. 2004.*
- Schlosser, J., Jésus de Nazareth, Paris 2002.*
- Schottroff, L. – W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (UB 639), Stuttgart u.a. ²1981 (¹1978).*
- Schröter, J., Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006.*
- Schürmann, H., Jesus – Gestalt und Geheimnis, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994.*
- Schweizer, E., Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (GTB 126), Hamburg 1986.*
- Söding, Th., Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012.*
- Strotmann, A., Der historische Jesus: eine Einführung, Paderborn ³2019.*
- Stuhlmacher, P., Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988.*
- Theißen, G. – A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (¹1996).*
- Vermes, G., Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien (engl. 1983), Neukirchen-Vluyn 1993.*
- Volken, L., Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983 *Zeitlin, I.M., Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge 1988.**

Einführende Literatur zur neutestamentlichen Theologie und Christologie

- Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel ²1996 (¹1994).*
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments. Hg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen ⁹1984 (1948-53).*
- Childs, B.S., Die Theologie der einen Bibel. Bd. I: Grundstrukturen. Bd. II: Hauptthemen (engl. 1992), Freiburg - Basel - Wien 1994.1996.*
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (UTB 1446), Tübingen ⁵1992 (11967). 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.*
- Dormeyer, D., Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010. Gnilka, J., Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB ErgBd. 1), Würzburg 1989.*
- Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg i.Br. 1994.
- Eckstein, H.-J., Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie. Eine Einführung, Göttingen 2022.
- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments (UTB 850), Göttingen ³1991.*
- Hahn, F., Theologie des Neuen Testaments I-II, Tübingen 2011.*

Thomas Söding

- Häfner, G./ Huber, K./ Schreiber, S. (Hgg.),* Kontexte neutestamentlicher Christologien (QD), Freiburg i. Br. 2018.
- Hübner, H.,* Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen ³1995.
- Jeremias, J.,* Neutestamentliche Theologie 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen ⁴1988 (¹1971).
- Krieg, R. A.,* Story-shaped Christology. The role of narratives in identifying Jesus Christ, New York 1988.
- Kümmel, W.G.,* Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus - Paulus - Johannes (GNT 3), Göttingen ⁵1987 (¹1969).
- Lohfink, G.,* Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien 1998.
- Lohse, E.,* Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5,1), Stuttgart u.a. ⁴1989 (¹1974).
Niederwimmer, K., Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003.
- Ruhstorfer, K. (Hrsg.),* Christologie Paderborn (utb) 2018.
- Schelkle, K.H.,* Theologie des Neuen Testaments I-IV., Düsseldorf 1968-1976.
- Schnelle, U.,* Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2016.
- Schröter, J.,* Jesus Christus, Tübingen 2019.
- Segalla, G.,* Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006.
- Söding, Th.,* Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007.
- Strecker, G.,* Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und hg. von F.-W. Horn, Berlin - New York 1996.
- Stuhlmacher, P.,* Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen ³1999.
- Theißen, G.,* Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003.
- Thüsing, W.,* Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster ²2001.
- Weiser, A.,* Theologie des Neuen Testament II. Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart u.a. 1993.
- Wilckens, U.,* Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde./6 Tle., Neukirchen-Vluyn 2011.

Einführende Literatur zu den Geheimnissen des Lebens Jesu

- Greiner, Fr.,* Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner (MMTh 2), München 1978.
- Grillmeier, A.,* Geschichtlicher Überblick über die Mysterien Jesu im Allgemeinen, in: MySal III.2: Das Christusereignis, Einsiedeln, Köln, Zürich 1969, 3-72.
- Horst, U.,* Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik (HDG I,1,1a), Basel, Freiburg, Wien 1971.
- Kasper, W.,* Jesus der Christus, Mainz ¹¹1992.
- ders.,* Der Gott Jesu Christi, Mainz ³1995.
- Kramp, I.,* Begegnungen mit den Geheimnissen des Lebens Jesu Christi. Zur biblischen Hermeneutik der Exerzitien (Studia Oecumenica Friburgensia 94) Münster 2020.
- Lohaus, G.,* Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1985.

Mihlig, G., Von den Mysterien im Leben Jesu Christi und ihrer Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Joseph Ratzingers, Aachen 2020.

Neunheuser, B., „Mysteriengegenwart“. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, in: ALW 3,1 (1953) 104-122.

Ratzinger, J., Dogma und Verkündigung, München 1979.

Aus der Serie der Internationalen Katholische Zeitschrift (IKaZ) „Communio“ alle Erstausgaben (Heft 1) der Jahre 2002 – 2007 (online abrufbar: <https://ikaz-communio.de/ojs/index.php/ikaz/issue/view/506>):

IKaZ 31/1 (2002): *Die Mysterien des Lebens Jesu Christi*,

IKaZ 32/1 (2003): *Die Inkarnation*,

IKaZ 33/1 (2004): *Das verborgene Leben Jesu*,

IKaZ 34/1 (2005): *Das öffentliche Leben Jesu*,

IKaZ 35/1 (2006): *Leiden und Auferstehen Jesu*,

IKaZ 36/1 (2007): *Das Mysterium des Reiches Gottes*

außerdem:

Armogathe, J.-R., Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse des Lebens Jesu: notwendige Bestimmungen und Unterscheidungen, IKaZ 41/1 (2012), 4-10.

Söding, Th., Der Weg des Lebens, IKaZ 39/1 (2010), 23-32.

Van den Heede, Ph., Weggehen, um wiederzukommen, IKaZ 40/1 (2011), 15-25.

1. Problemstellung und Überblick:

Offenbarte Geheimnisse – Geheime Offenbarungen

Jesus im Fokus des Glaubens

a. Jesus fasziniert. Man kann sich auf seine Gleichnisse, auf seine Heilungen, auf seine Streitgespräche und auf seine Zeichenhandlungen, auf seine Jüngerberufungen, auf seine Beziehungen zu Frauen, auf seine Familientraditionen, auf seine Leidensgeschichte und seine österlichen Erscheinungen, man kann sich auch auf seine Gebete, seine Versuchungen, seine Verheißungen konzentrieren – immer schreibt der lebendige Gott Geschichte.

- Jesus gibt ihm einen Namen, ein Gesicht, eine Gestalt, ein Wort, ein Zeichen: Er gibt sich ihm hin, er gewinnt sich in ihm; er verkündet ihn mit Worten und Taten; er steht für ihn ein.
- Gott inspiriert, sendet, bevollmächtigt Jesus, er gibt ihn hin und weckt ihn von den Toten auf.

Nicht jedes Mal wird die Gottesfrage explizit gestellt, wenn von Jesus erzählt wird, aber jedes Mal implizit. Eher selten wird die Christologie in den Evangelien so getrieben, wie sie später die Dogmen der Kirche bestimmt haben, aber immer im Horizont eines österlichen Messiasglaubens, der im Auferweckten gegen alle Skepsis keinen anderen als Jesus von Nazareth erkennt, den Gekreuzigten, und in dieser Hoffnung die Bekenntnisse des Urchristentums bildet, die Hoheitstitel, die christologischen Leitmotive der Heilssendung: alle in einem sehr kurzen Zeitraum.

b. Eine Gruppe von Erzählungen in den Evangelien sticht heraus, die einerseits durch die historisch-kritische Exegese älterer Bauart verbrannt schienen, andererseits aber eine unvergleichliche Faszination auf Kunst und Literatur, auf Theater und Film ausüben: Episoden zwischen Himmel und Erde, zwischen Tag und Traum, zwischen Mythen und Fakten, Ereignissen und Erinnerungen. In ihnen allen wird Gott zum Akteur: als Sprechender und Handelnder. In ihnen allen wird Jesus als Christus sichtbar: mitten im Leben. In ihnen allen gewinnt nicht nur der nachösterliche Glaube der Kirche Nahrung, sondern auch eine existentielle Hoffnung Anhalt, dass es zu einer Verbindung zwischen Himmel und Erde, zu einer menschlichen Begegnung mit Gott, zu einer Rettung aus aller Not, zur Auferstehung von den Toten und zum ewigen Leben kommen kann, dessen Vorgeschmack schon hier und jetzt zu spüren ist. Diese Erzählungen – von der geistgewirkten Empfängnis bis zur Auferweckung, von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, von der Sturmstillung über die Volksspeisung bis zum Seewandel und vom Einzug in Jerusalem über die Tempelaktion bis zum Letzten Abendmahl werden in westlichen Jesusbüchern ebenso stiefmütterlich behandelt wie in neueren Entwürfen dogmatischer Christologie, wiewohl sie liturgisch gefeiert werden und vielen Predigten große Probleme bereiten.

c. Die Erzählungen, die Gott in Jesus und in Jesus Gott erkennen lassen, werden traditionell als „Mysterien“ oder „Geheimnisses des Lebens Jesu“ diskutiert. Mysterien sind nicht Rätsel, die sich mit genügend Anstrengung lösen lassen; sie sind auch nicht Tabus, die unaussprechlich, unbegreiflich, unglaublich wären. Mysterien im Sinne des Neuen Testaments sind Manifestationen, die Gottes Unsichtbarkeit sichtbar werden lassen, seine Verborgenheit offenbaren und seine Menschenliebe transzendieren: in Gleichnissen, die über sich hinausweisen, in Worten, die zu denken geben, in Werken der Barmherzigkeit, die Gottes Gerechtigkeit erhoffen lassen, in Schwäche, die Stärke ist, in Macht, die sich in der Ohnmacht vollendet, im Tod, der zum Leben führt.

d. Nach Mk 4,11f. identifiziert Jesus selbst sich mit dem Geheimnis des Gottesreiches. Er stellt die Glaubensfrage, die zum Verstehen führt; er deckt die Verstockung auf, die eine Verhärtung aufdeckt, um sie zu lösen; er markiert die Grenze zwischen Drinnen und Draußen, um sie durchlässig für all diejenigen zu machen, die durch Umkehr zum Glauben kommen.

e. Die Erschließung des Themas verlangt zuerst eine grundlegende Orientierung im Raum der biblischen Offenbarungstheologie und eine Analyse der theologischen Forschungstradition, bevor die empfindlichen Stellen der jesuanischen Erzählüberlieferung genau betrachtet werden.

1.1 Offenbarung und Verhüllung.

Biblische Dialektik der Rede von Gott

a. Paulus ist überzeugt, dass Menschen mit Hilfe ihrer Vernunft von Wirkungen auf Ursachen und deshalb vom Geschaffenen auf den Schöpfer schließen können: Gottes Gottsein ist zu erkennen – wenn das Erkennen selbst Sinn macht (Röm 1,19f.), was zu leugnen, auch der Religionskritik den Boden entzöge.

Die natürliche Gotteserkenntnis hat allerdings eine doppelte Grenze:

- Sie führt zu Wissen, bestimmt aber nicht notwendig das Handeln, weil andere Kräfte stärker sind als die Vernunft. Dies herauszuarbeiten, ist der Sinn des näheren Kontextes (Röm 1,18 – 3,20): Alle Menschen sind der Erlösung bedürftig; sie sind allerdings auch erbarmungswürdig, weil sie Kinder Gottes sind.
- Mit Hilfe der von Gott geschaffenen Vernunft ist laut Paulus nur zu erkennen, *dass* Gott ist, nicht aber, *wie* er ist, was er macht und worauf er aus ist. Dies zu erkennen, setzt Offenbarung voraus; erkannt und angenommen wird sie im Glauben. Diese rettende Offenbarung zu verkünden, ist das Ziel des gesamten Briefes, thetisch zusammengefasst in Röm 1,16f.

Paulus steht mit seiner These nicht allein, sondern mitten im Feld der biblischen Weisheitstheologie, die Gott eine Ordnung des Kosmos zutraut, die auf seine Weisheit zurückgeht und deshalb von der Weisheit von Menschen erfasst werden kann, so sie von Gottesfurcht durchströmt ist (Spr 1,17: „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit.“).

Paulus entwickelt seine These in einem Feld, das durch die philosophische Theologie seiner Zeit weit geöffnet und intensiv beackert wird, insbesondere die Stoa.

In der paulinischen Form wird die „natürliche Theologie“ durch die Kritik der Aufklärung (Immanuel Kant) nicht erledigt; im Gegenteil greift Kant paulinische Motive auf, wenn er die Grenzen der menschlichen Vernunft mit der Unbegrenztheit Gottes vermittelt. Es gibt keinen Gottesbeweis, wie man ein Ding dieser Welt beweisen kann, aber einen Aufweis des Sinnes von Gott zu sprechen, der das menschliche Denken übersteigt.

b. Die Offenbarung ist und bleibt bei Paulus ein Geheimnis, über das man sprechen kann und muss, ohne es zu zerstören. Der Apostel macht diese Dialektik in einer Deutung von Ex 34 klar, der Sinaioffenbarung (2 Kor 3). Das Antlitz des Mose strahlt, weil Gott mit ihm spricht; Mose legt eine Hülle über sein Gesicht, wenn er sich auf den Weg zum Volk Israel macht, dem er die Gottesbotschaft übergibt; er legt sie ab, wenn er mit dem Volk spricht. Das Verhüllen schützt die Offenbarung; das Velum des Mose bewahrt die Heiligkeit des Wortes Gottes und seines Sprechers, aber auch des Volkes. Paulus zeichnet diese Urszene nach; er schlussfolgert aus der Tatsache, dass Mose mehrmals geht, dass der „Glanz“ der Tora „vergeht“, während der des Evangeliums unvergänglich ist. Der Grund liegt für ihn darin, dass das Gesetz den Sünder verurteilt, das Evangelium aber ihn durch das Gericht hindurch zu retten vermag. Auch für Paulus bleibt die Dialektik von Offenbaren und Verhüllen erhalten (vgl. 1 Kor 2,9).¹

¹ Vgl. *Thomas Söding*, Mit Glanz und Gloria. Paulus liest Ex 34, in: Barbara Schmitz – Thomas Hieke – Matthias Ederer (Hg.), Vor allen Dingen: Das Alte Testament (HBS 100), Freiburg im Breisgau 2023, 432-452.

c. Die Sprache der Offenbarung ist erhellend.

- Das organisierende Leitwort heißt, nicht nur bei Paulus: ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτω (*apokálypsis, apokálypto*), wörtlich übersetzt: Enthüllung. Es handelt sich um eine Metapher der Kommunikation Gottes mit Menschen. Das Bild ist das eines Vorhanges, der weggezogen wird, so dass zu sehen ist, was dahinter verborgen war.

Apokalyptik ist eine Grundkategorie biblischer Offenbarung, deren Fokus auf dem Mitteilungswillen Gottes liegt, der Menschen etwas zeigt, was sie von sich selbst aus nie sehen könnten, und was nur durch eine Aktion in Raum und Zeit – gerade an den Grenzen – Wirklichkeit für die Menschen werden kann, während das, was apokalyptisch offenbart wird, für Gott immer schon Realität ist, sei es auch im Modus seines Heilsratschlusses.

- Ein anderes Leitwort – nicht nur – der Paulustradition heißt: ἐπιφάνια, ἐπιφάνερω, wörtlich übersetzt: Aufscheinen, Durchscheinen. Es handelt sich um eine Metapher der verborgenen Gegenwart Gottes in der Welt. Das Bild ist nicht, dass ein Vorhang weggezogen wird, wie in der Apokalypse, sondern dass der Vorhang durchsichtig ist, so dass, bei guter Beleuchtung, gesehen werden kann, was hinter dem Vorhang ist und bleibt. Der Vorhang – im Bild zu bleiben – wahrt das Geheimnis des unsichtbaren Gottes. Das Aufscheinen und Durchleuchten entspricht dem Glanz, den er ausstrahlt.

Epiphanien sind Glücksmomente der Offenbarung. Sie lassen erkennen, dass Gott nicht fern, sondern nah ist. Diese Momente sind kostbar. Sie entstehen dadurch, dass Gott selbst sein Licht in der Dunkelheit aufscheinen lässt.

In beiden Grundformen vollzieht sich Offenbarung als Aufdeckung eines Geheimnisses, das Gott selbst ist.

- Was zu sehen ist, wenn der Vorhang weggezogen wird, durchkreuzt jede Erwartung und überstrahlt jede Wahrnehmung – nicht nur momentan, im ersten Erschrecken, sondern grundsätzlich. Denn Gott ist unsichtbar.
- Was zu sehen ist, wenn Licht durch den Vorhang fällt, ist ein dunkles Bild, nicht das, was nur von Angesicht zu Angesicht zu erkennen ist (1 Kor 13,12).

Das Geheimnis Gottes teilt sich durch und in Jesus mit: Er ist das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15).

1.2 Theologiegeschichtliche Entwicklungen

Von der scholastischen Tradition durch das Feuer der historischen Kritik

a. Die Kirche vergegenwärtigt sich das Leben Jesu nicht im Credo, aber durch die Jahrhunderte hindurch in der Liturgie, besonders der Evangelienlesung, und, dem folgend, in Predigten, die von den bedeutenden Theologen oft auf Ganzschriften ausgedehnt werden und deshalb wie ein fortlaufender Kommentar wirken. Hier herrscht die allegorische Methode, die einen buchstäblichen mit einem geistlichen Schriftsinn verbindet. Sie hat nicht die hermeneutischen Probleme, die sich durch den Rekurs auf das naturwissenschaftliche Weltbild ergeben, zumal sie die Welt nicht als Maschine, sondern als lebendigen Organismus sieht, der durch Gottes Schöpferkraft am Leben erhalten wird. Sie sieht aber die Aufgabe, in kleinen Texten immer wieder das große Geheimnis des Glaubens sichtbar zu machen, das in Jesu Tod und Auferstehung als eschatologisches Heilsgeschehen kulminiert.

b. Die Aufgabe, das Nebeneinander von Dogmatik und Exegese zu vermitteln, unternimmt im hohen Mittelalter Thomas von Aquin. Er will die Christologie nicht nur auf die Bekenntnisse und philosophisch-theologischen Reflexionen gründen, sondern mit den lebendigen Erinnerungen an das Leben Jesu sättigen.² Eine besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Episoden, die in der Liturgie der Kirche durch eigene Festausgezeichnet sind (Weihnachten, Palmsonntag, Ostern, Verklärung, ...). Er wirft ein besonderes Augenmerk auf jene Texte, die in den Evangelien explizit christologisch sind, insofern Jesus nicht nur verkündigt, sondern verkündigt wird: sei es durch ihn selbst, sei es durch andere, sei es vor allem durch Gott. Thomas interessiert sich nicht nur dafür, welche Hoheitstitel und Glaubensformeln bereits im Munde des irdischen Jesus überliefert sind (ohne dass er eine historisch-kritische Rückfrage angestellt hätte). Vor allem ist er an erzählten Offenbarungen, an messianischen Zeichen, an grenzüberschreitenden Phänomenen interessiert, die sich ihm nur erklären, wenn Jesus in Gottes Vollmacht wirkt und Gott durch Jesus sich selbst offenbart. In der Sprache der Dogmatik: Für Thomas ist die hypostatische Union keine Idee, sondern die Realität; deshalb sammelt er Indizien in der Evangelienüberlieferung, die sie belegen, und deutet sich im Horizont der chaledonensischen Christologie des wahren Gottseins und wahren Menschseins Jesu.

c. Die historisch-kritische Exegese fährt einen massiven Angriff auf die Tradition der Mysterien.

- Sie setzt die Standards des mechanistischen Weltbildes, das zu ihrer Entstehungszeit *state of the art* war, voraus und denkt Religion nur noch innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
- Sie stellt alles unter den Verdacht sekundärer Bildungen, was den Interessen des Urchristentums, dem Auferstehungsglauben und der Bildung der Kirche entspricht.
- Sie konzentriert sich auf die Differenzen, nicht auf die Interferenzen zwischen Fakten und theologischen Deutungen.

Die historisch-kritische Exegese führt dazu, dass auch in den aktuellen Jesusbüchern die „Geheimnisse des Lebens Jesu“ so gut wie keine Rolle spielen. Sie werden als

² Vgl. Gerd Lohaus, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg im Breisgau 1985.

Legenden und Mythen, als Dogmen im Gewand von Erzählungen gedeutet und als solches aus dem Jesusbild ausgeblendet.

d. Die Tradition der „Geheimnisse“ wird im traditionellen Katholizismus fortgeführt, aber gegen die historisch-kritische Exegese unter undialektischer Affirmation ihrer Voraussetzungen.

- Die sog. Naturwunder sollen historisch sein, weil sie die Macht des Gottessohnes beweisen.
- Die Offenbarungen und Epiphanien sollen stattgefunden haben, weil sie Menschen über Gott und seinen Willen instruieren.
- Das Credo wird nicht von der Schrift her ausgelegt, sondern bildet das Vorzeichen der Schriftauslegung, damit möglichst viel Dogma, Moral und Disziplinschon in der Bibel gefunden werden kann.

Der Restauration fehlt die intellektuelle Brillanz und spirituelle Tiefe der Scholastik. Sie wird historisch, wo sie historisch sein will, und hyperrationalistisch, weil sie theologisch sein will. Beides führt in eine apologetische Sackgasse zwischen Fundamentalismus und Spiritualisierung der Wahrheitsfrage.

1.3 Jenseits der Ästhetisierung. Heutige Zugänge

a. Gegenwärtig haben sich die hermeneutischen Vorzeichen wieder geändert.

- Das mechanistische Weltbild ist Vergangenheit. Der Kosmos ist ein selbststeuerndes System von solcher Komplexität, dass innerhalb der Naturgesetze und jenseits ihres Geltungsbereiches immer neue Überraschungen entstehen, die Wirklichkeit schaffen.
- Mit der Systemtheorie können Historizität erster und Historizität zweiter Ordnung unterschieden werden: Es gibt nicht nur die Ebene dessen, was gewesen ist (und nur im Ausschnitt. Nur immer von heute aus, nur je mit eigenen Augen inmitten ungeheurer Lücken rekonstruiert werden kann), sondern auch die Ebene der Beobachtung dieser Ereignisse von einem späteren Zeitpunkt aus, deren Dokumentationen ihrerseits Geschichte gemacht haben.
- Die historisch-kritische Exegese hatte sich in einem sublimen Antijudaismus verlaufen, weil sie Jesus möglichst aus dem zeitgenössischen Judentum lösen wollte, hat diesen Fehler aber selbst korrigiert, indem sie die Pluralität des Judentums erforscht und mit der Jesustradition vermittelt hat. Zum lebendigen Judentum gehören aber die mystischen Traditionen, die eschatologischen und apokalyptischen Strömungen, nicht zuletzt die weisheitsphilosophischen. In ihrem Horizont öffnet sich die Welt für das Handeln Gottes, und Gott öffnet sich dem Leben der Welt.
- Dass ausgerechnet die kirchlich codierte Wirkungsgeschichte historisch unzuverlässig sein soll, leuchtet um so weniger ein, als Jesus mit der Berufung der Jünger die Nachfolge seiner Sendung initiiert hat.

Die historisch-kritische Exegese ist heute offener als vor 100 und 200 Jahren. Sie entwickelt ein Gespür für die narrative Christologie diesseits und jenseits der christologischen Begriffsbildungen. Sie integriert die Vielfalt der Gattungen in das Gesamtbild der Sendung Jesu, die von der Nähe des Gottesreiches geprägt ist (Mk 1,14f.). Die „Geheimnisse des Lebens Jesu“ mutieren im Blick der Wissenschaft nicht zu Fakten; aber sie werden auch nicht einfach mehr als unhistorisch abqualifiziert.

b. Das nachhaltige Interesse der Künste an genau jenen Szenen, die nicht Eins zu Eins in der Alltagserfahrung aufgehen, stimuliert auch die Exegese.

- Die tiefenpsychologische Exegese von Eugen Drewermann hat zwar die negativen Urteile der älteren historisch-kritischen Exegese übernommen, sich aber gleichzeitig von der Farblosigkeit und Irrelevanz der Ergebnisse überzeugt – um sich von ihr ab- und einer Auslegung zuzuwenden, die in der Archetypenlehre von C.G. Jung ihren Anker findet: Gerade die wunderbaren, die unerklärlichen Geschichten decken die Kostbarkeit des gelebten Lebens auf, um Wunden zu heilen. So sympathisch aber dieser Ansatz ist, so methodisch unkontrolliert bleibt er und so wenig überzeugt die Ausblendung der historischen Frage.
- Die befreiungstheologische Exegese feiert die Widerständigkeit der sperrigen Texte gegen die Dominanz des westlichen Denkens und gewinnt ihnen ein Freiheitspotential durch Verweis auf ihre Popularität einerseits, ihre Unglaublichkeit andererseits ab. Sie kann aber die fundamentaltheologische Frage nach dem Wirklichkeitsbezug nicht ruhig stellen.
- Die kanonische Exegese versucht dann, wenn sie sich als Gegenkonzept zur historisch-kritischen aufstellt (was weder zwingend noch konsequent ist), die

historischen Bedenken zu sistieren und steht dann aber in der Gefahr, die unguete Apologetik des ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. wiederzubeleben. Den Schlüssel bildet Ästhetik, Ästhetisierung schafft nur falschen Glanz.

c. Die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition der Geheimnisse des Lebens Jesu führt nicht zu ihrer Archivierung im Tresor des christlichen Abend- und Morgenlandes, sondern zu ihrer Transformation im hermeneutischen Horizont einer Theologie der Gegenwart, die um die Relevanz von Religion weiß, um die Transzendenz des Alltags im Gebet, in der Meditation, in Liturgie, um Inspiration und Offenbarung, die sich immer erst noch in ihrer Wahrheit an der Befreiung der Menschen bewähren muss.

d. Es gab und gibt keine feste Liste der „Geheimnisse des Lebens Jesu“ – das wäre widersinnig, weil die ganze Jesusgeschichte das „Geheimnis des Glaubens“ ist (1 Tim 3,9.16). Es gibt aber eine Exegese, die jene besonders kostbaren und zu verkennenden, besonders schwer zu erklärenden und besonders tief zu verstehenden Szenen aus dem Leben Jesu, aber auch seines Sterbens und seiner Auferstehung analysiert und interpretiert, die einerseits das Menschsein des Gottessohnes, andererseits die Gegenwart Gottes im Menschen Jesus von Nazareth vor Augen führen.

2. Klärung der Quellen:

Die Evangelien als narrative Christologie

Kreative Erinnerungen im Licht des Osterglaubens

a. Die neutestamentliche Evangelien sind mit weitem Abstand die wichtigsten historischen Quellen über Jesus. Römische und jüdische Zeugnisse beweisen, dass Jesus gelebt hat und am Kreuz gestorben ist; sie beweisen auch, dass es nach Ostern eine wachsende Anhängerschaft gibt, die an die Auferstehung Jesu von den Toten glauben. Aber wie Jesus gelebt hat und gestorben ist, was er verkündet, gewirkt und erlitten hat, warum er überhaupt in die Öffentlichkeit getreten ist, lässt sich im wesentlichen nur den Evangelien entnehmen. Einige Erinnerungssplitter enthalten die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte; aber sie vermögen nur deshalb zu sprechen, weil die Evangelien ein breites Spektrum an Formen und Themen der Verkündigung Jesu eröffnen. Die apokryphen Evangelien haben mit Ausnahme des Thomasevangeliums, einer Spruchsammlung, keinen historischen Quellenwert, sind aber mentalitätsgeschichtlich relevant, weil sie spiegeln, was fromme Herzen von Anfang an über das hinaus bewegt hat, was die kanonischen Evangelien bewegen.

b. Die neutestamentlichen Evangelien sind ebenso so sehr Zeugnisse des Glaubens wie Dokumente der Geschichte. Häufig wird ein Gegensatz gesehen, tatsächlich herrscht ein Spannungsverhältnis.

- Die Evangelien sind von Ostern her geschrieben worden, im Licht der Auferstehung. Sie bringen das Bekenntnis zu Jesus zum Ausdruck.
- Jesus selbst hat in der Auferstehungshoffnung Israels gelebt und seine Hoffnung auf Gottes Reich zum Ausdruck gebracht, die durch seinen Tod nicht nur nicht zerstört, sondern bewahrheitet wird (Mk 14,25).

Den Evangelien zufolge hat der Christusglaube die Beschäftigung mit Jesus stimuliert: weil der Auferstandene kein anderer ist als der Irdische – Jesus von Nazareth. Derselbe Christusglaube hat dazu geführt, Jesus in ein besonders helles Licht zu rücken, seine Gegner aber oft schlecht aussehen zu lassen. Deshalb brauchen die Evangelien eine kritische Prüfung: wie sind sie geschrieben und wie hängen sie miteinander zusammen. Wenn beide Fragen im Grundsatz richtig beantwortet sind, lässt sich zusammen mit den historischen Umrissen auch die theologische Grundbotschaft Jesu erkennen, die das Herz der urchristlichen Theologie ist.

2.1 Erinnernte Ereignisse.

Geschichte und Erzählung in der Jesustradition

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 stehen hervor:
 - die sakramentale durch die Feier des Pascha (Lk 22,19),
 - die erzählerische durch die Darstellung der Geschichte in mündlicher und schriftlicher Überlieferung (Mk 14,8)

Die Erinnerung an Jesus, die von den Evangelien gepflegt ist, sagt immer so viel über Jesus wie über die Evangelisten und ihre Tradenten aus (Joh 14,26)

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 d Jesus sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln in verschiedenen Brechungen zeigt.

2.1.1 Ereignis und Erinnerung

a. Die Frage, was man von Jesus wissen muss und kann, ist christologisch von höchster Relevanz. Die Antwort setzt eine historische Methodik voraus, die erhellt, wie man historisches Wissen von Jesus sammeln kann.

b. Die „Rückfrage nach Jesus“, den die historisch-kritische Exegese vor allem im 20. Jh. forciert hat, beansprucht, durch die Christologie der Evangelien hindurch den wahren historischen Jesus sichtbar zu machen, indem sie, die Kriterien des Differenz, der Kohärenz und vielfachen Bezeugung anwendend, nachösterliche Zusätze in den Evangelien von jesuanischen Originalen unterscheidet.

Diese Antwort verdient konstruktive Kritik. Die Kriterien sind unhistorisch, weil sie Jesus aus seinem geschichtlichen Umfeld isolieren. Die Analyse der Tradition arbeitet mit obsoleten Kategorien von Original und Fälschung. Das Verständnis der Geschichte ist vom Historismus affiziert.

c. Die Gedächtnisgeschichte löst die Fixierung auf die Ereignisgeschichte und analysiert die Macht der Erinnerung, kann aber nur dann reüssieren, wenn sie sich aus der Bindung an den Konstruktivismus löst und die Frage nach dem Wechselverhältnis von Ereignis und Erinnerung als wesentlich erkennt.

d. Im Verständnis der Bibel ist das Gedenken wesentlich durch den Bezug auf ein Geschehen geprägt, das nach Gottes Willen im Gedächtnis bleibt und sich vergegenwärtigt, indem es die Bedeutung entfaltet, die Gott ihr zugemessen hat. Dieses Verständnis ist im Pascha Israels und in der Eucharistie Jesu grundgelegt, prägt aber auch die Evangelien, die sich als erzählende Erinnerungen an Jesus lesen lassen. Lukas und Johannes machen das bewusst.

e. Die Evangelien pflegen die Erinnerung an Jesus, weil sie ihn als Christus verkünden. Durch gezielte Sammlung, Selektion und Stilisierung arbeiten sie in verschiedenen Perspektiven und zahlreichen Facetten heraus, was im Licht des Osterglaubens an der Geschichte Jesu wesentlich erscheint: dass Jesus den Menschen ein für allemal Gottes Heil gebracht hat, weil er der Sohn Gottes ist. Dazu wird er in den Zusammenhang der Verheißungsgeschichte Israels, der Leidensgeschichte der Menschheit und der Offenbarungsgeschichte Gottes gestellt: Sein Kommen ist *das* Ereignis.

f. Die historische Forschung kann in der neutestamentlichen Gedächtnisgeschichte den Reflex der Ereignisgeschichte Jesu erkennen. Über Details wird immer gestritten. Die Suche nach *ipsisissima verba et facta* ist eine Engführung. Wesentlich ist, dass Jesus selbst den Anspruch geäußert hat, der im Christusglauben österlich transformiert ist, und dass er selbst sich in den Zusammenhängen gesehen hat, in den die Evangelien ihn stellen.

g. Das christologisch verbindliche Gedächtnis Jesu wird durch die Form des Evangeliums geprägt, die Jesu vollmächtiges Wirken mit seinem ohnmächtigen Leiden im Licht der Auferstehung als Einheit sieht.

Christologisch notwendig ist nicht die Breite, sondern die Tiefe der Erinnerung, die sich im Spiegel der Bekenntnisse zeigt. Im Zentrum steht das „Für“ der Sendung Jesu, das die entscheidende Klammer zwischen Geschichte und Gegenwart und deshalb das zentrale Motiv der Erinnerung ist.

2.1.2 Erinnerung und Erzählung

a. 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.

b. 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.

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

d. Sprachwissenschaftlich lässt sich gut zwischen Erzählen und Besprechen unterscheiden.³

- 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.

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 jedem 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 zum Antworten führen, die neue Fragen wecken.

³ Vgl. *Harald Weinrich*, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, München 2001.

2.2 Ein Evangelium in vier Evangelien

Literarische Beziehungen – historische Konstellationen – theologische Perspektiven

a. Das Wort „Evangelium“ kennt das Neue Testament nur im Singular: weil es nur einen Gott gibt, einen Sohn Gottes, einen Heiligen Geist, eine alles umfassende, vielfältig ausgeformte Eindeutigkeit der Frohen Botschaft, die von der unverbrüchlichen Liebe Gottes handelt.⁴

b. Das eine Evangelium Gottes gibt es nur in menschlicher Vermittlung: als Gotteswort in Menschenwort. Sonst könnte es weder vermittelt noch verstanden werden. Die neutestamentlichen Evangelien sind die kanonisch gewordenen schriftlichen Zeugnisse dieser Kommunikation, die einerseits auf Offenbarung beruht, andererseits Zeugnisse dokumentiert. In den ältesten Überschriften der griechischen Evangelientexte wird die Spannung durch eine Wendung ausgedrückt, die bis heute die liturgische Verkündigung auszeichnet: „Evangelium nach Markus“, „nach Matthäus“, „nach Lukas“, „nach Johannes“. Alle Evangelien haben eine eigene Handschrift, aber alle portraitiert Jesus als Christus.

c. Die literarischen Beziehungen der Evangelien untereinander erforscht die Einleitungswissenschaft. Sie muss indirekte Indizien den Evangelien selbst entnehmen (Lk 1,1-4) und sie einerseits mit altkirchlichen Überzeugungen abgleichen, die freilich sehr stark die apostolische Verfasserschaft erkennen wollten, andererseits mit historischen Plausibilitätsprüfungen. Die komplexe Lage führt wegen der enormen Bedeutung, die den Texten zugeschrieben wird, zu immer neuen Thesen und teils erbittert geführten Interpretationskämpfen – seit der Neuzeit: seitdem die Tradition kritisch beäugt wird.

d. Auf internationaler Ebene und in interkonfessioneller Verbindung gibt es zwar keine Einigkeit über die genauen Beziehungen, aber doch Schwerpunkte der Rekonstruktion, die sich benennen lassen.

- Während die gesamte Tradition mit Augustinus der Auffassung war, die Evangelien seien in der Reihenfolge geschrieben worden, wie sie der Kanon dokumentiert, hat sich seit dem 19. Jh. weithin die These von der zeitlichen Priorität des Markusevangeliums durchgesetzt – letztlich mit dem einfachen Argument, dass Matthäus und Lukas weit umfangreichere Evangelien verfasst haben und Zuwächse leichter als Kürzungen zu erklären sind, wobei überdies Matthäus und Lukas dann besonders eng beieinander stehen, wenn sie mit Markus im Stoff übereingehen.
- Matthäus und Lukas gehen über Markus hinaus an nicht wenigen Stellen teilweise so wörtlich überein, dass eine gemeinsame Quelle angenommen werden muss, da eine wechselseitige Benutzung die teils gravierenden Unterschiede kaum erklären könnte. Der gemeinsame Stoff wird, nicht ganz unumstritten einer „Reden-“ oder „Logienquelle“, kurz: Q.
- Matthäus und Lukas haben jeweils erhebliches „Sondergut“ – keine weiteren Groß-, aber viele Einzeltexte, die sie gesammelt und auf der Basis des Markusevangelium mit Q und unter einander verbunden haben.
- Johannes ist nicht unabhängig von den Synoptikern entstanden, hat aber eine eigene Traditionsgeschichte.

⁴ Vgl. *Thomas Söding*, Ein Jesus – Vier Evangelien. Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition: *Theologie und Glaube* 91 (2001) 409-443.

Texte sind in einer mündlichen Kultur nur die Spitze des Eisbergs in der Kommunikation.

e. Die Datierungen der Evangelien sind – nur – indirekt möglich.

- Aus Mk 13 lässt sich indirekt ableiten, dass Markus um 70 n. Chr., der Eroberung Jerusalem und der Zerstörung des Tempels durch die Römer verfasst worden ist. Diese Datierung ist nicht weit von derjenigen der Kirchenväter entfernt, die an die Zeit nach dem Tod des Petrus Mitte der 60er Jahre unter Nero denken lassen.
- Matthäus und Lukas müssen nach 70 n. Chr. verfasst worden sein, wenn sie Markus als Quelle benutzt haben. Wie viel später, ist strittig. Genaue Angaben gibt es nicht. Aber auch wenn es einzelne Spätdatierungen gibt, spricht die Tatsache, dass jeweils frische Jesustraditionen aufgenommen worden sind, dafür, dass es nicht sehr viel später geschehen ist, vielmehr noch innerhalb der 1. Jh.
- Johannes setzt vielleicht nicht alle synoptischen Evangelien, aber synoptische Traditionen voraus und die Form des Evangeliums. Auch das Vierte Evangelium bringt frische eigene Traditionen ein. Es gibt Indizien, dass Lukas bekannt war. Also: am Ende 1. Jh.

Die Paulusbrieve sind deutlich älter. Die urchristliche Literaturlandschaft ist stark bewegt.

f. Noch unsicherer als die Zeit- sind die Ortsbestimmungen. Immer wieder werden Rom und Syrien genannt, aber teils aufgrund sehr unsicherer Kriterien.

- Nach alter Tradition ist Markus mit Ägypten verbunden.
- Bei Matthäus führen sprachliche Spuren nach Syrien; dort beginnt auch die Rezeption.
- Lukas war Weltreisender, wie die Apostelgeschichte beweist. Seine eigene Herkunft könnte in Makedonien liegen.
- Johannes hat Jerusalemer Traditionswurzeln, ist aber der Überlieferung nach ziemlich fest mit Ephesus verbunden, der Kapitale Kleinasiens.

Es hat einen regen Austausch zwischen Ortsgemeinden gegeben. Sonst wäre nicht erklärlich, dass Markus sowohl Lukas als auch Matthäus und vermutlich darüber hinaus Johannes bekannt geworden ist. Die Evangelien haben einander nicht verdrängt, sondern sind neben- und miteinander tradiert worden. Die ältesten Handschriften der Evangelien, die bis ins 2. Jh. zurückreichen, belegen, wenngleich teils bruchstückhaft, dass Evangelien gesammelt worden sind.

g. Die Evangelien sind traditionsabhängige Literatur, auch wenn nicht ganz sicher ist, welche genauen Traditionen wie genau verarbeitet worden sind.

- Das Markusevangelium wird im Kern auf Petrustraditionen zurückgeführt (Papias von Hierapolis), was aber eine Engführung sein dürfte.
- Das Matthäusevangelium wird auf den Apostel zurückgeführt, was aber angesichts der Quellenlage allenfalls im Sinne einer traditionellen Autorschaft gedacht werden kann.
- Lukas wird – wegen der Apostelgeschichte – als zeitweiser Wegbegleiter des Paulus gesehen, was recht plausibel ist.
- Johannes wird mit dem Lieblingsjünger identifiziert – und der mit dem Apostel Johannes, was im ersten Fall allerdings eine ideale Autorschaft mit historischer Resonanz und im zweiten Fall ein Postulat apostolischer Verfasserschaft ist.

Thomas Söding

Die Traditionen sind Gemeindebildungen – Ausdruck eines sozialen Gedächtnisses (Sandra Huebenthal), das sich im Urchristentum um Jesus herum bildet.

3. Die Empfängnis Jesu

Gottes Geist in der Geburt des Messias (Lk 1,26-28; Mt 1,18-21)

a. Nach Lukas und Matthäus ist Jesus kraft des Heiligen Geistes gezeugt und von der Jungfrau Maria geboren worden. Dass es sich nicht um eine biologische Aussage im modernen Sinn des Wortes handelt, ergibt sich schon der Zeit und der Gattung der neutestamentlichen Überlieferung. Dass sie wegen der mangelnden gynäkologischen Substanz theologisch obsolet seien, ist ein Kurzschluss. Auch unter vormodernen Umständen ist die Unmöglichkeit des Geschehens klar gewesen. Die Verdächtigung, ein Ehebruch solle theologisch überhöht werden, ist fast so alt wie die Überlieferung selbst. Aber alle monotheistischen Weltreligionen kennen die Überlieferung einer geistgewirkten Zeugung des Messias: das griechisch-sprachige Judentum der Septuaginta, das Christentum mit dem Neuen Testament und vor allem auch der apokryphen Tradition (Protevangelium des Jakobus), auch der Koran. In allen Weltreligionen geht es um Gottes Macht, Heil zu schaffen, auch wenn Menschen Unheil anrichten, und durch einen Menschen sein Wort zu sagen, der sich ganz Gott verdankt.

b. Um die hermeneutische Spannung aufzubauen und zu nutzen, gilt es, die neutestamentlichen Zeugnisse in ihrem Stellenwert und ihrer Aussage genau zu beschreiben.

- Weder Markus noch Paulus (Gal 4,4-6), weder Johannes (Joh 1,14) noch der Hebräerbrief kennen die Jungfrauengeburt, obgleich alle Schriften christologisch hoch ambitioniert sind.
- Auch bei Matthäus und Lukas ist unbefangen von „Brüdern“ und „Schwestern“ Jesu die Rede – ohne dass allerdings der genaue Verwandtschaftsgrad feststehen würde (Mt 12,46f.; 13,55; Lk 8,19f.). Beide Evangelisten erzählen, dass man Jesus für den „Sohn des Zimmermanns“ hielt (Mt 13,55), den „Sohn Josefs“ (Lk 4,22). Beide Evangelisten haben einen Stammbaum Jesu, der über Josef läuft (Mt 1,1-17; Lk 3,23-28), machen aber einen Vorbehalt: Matthäus, indem er die Reihe der männlichen Zeugungen unterbricht (Mt 1,16) und Lukas, indem er schreibt: „Man hielt ihn für den Sohn Josefs“ (Lk 3,23).

Nur bei Lukas und Matthäus ist von der geistgewirkten Empfängnis und der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria die Rede. Nur sie erzählen von der Kindheit Jesu. Aber sie haben es getan, weil sie Zugang zu Überlieferungen aus der Familie Jesu hatten, den andere nicht hatten. Sie haben je auf ihre Weise die messianischen Traditionen Israels aufleben lassen, die für Jesus selbst sehr wichtig gewesen sind. Deshalb sind ihre Erzählungen narrative Christologie.

3.1 Kontext, Struktur und Genese.

Die Jungfrauengeburt in der synoptischen Tradition

a. Matthäus und Lukas erzählen vom Geheimnis der Empfängnis und Geburt Jesu, aber in unterschiedlichen Perspektiven.

- Gemeinsam sind Bethlehem, Maria und Josef, die Kraft des Heiligen Geistes, die Jungfräulichkeit Marias, die Offenbarung im Traum oder durch einen Engel, die Namensgebung und der Bezug auf biblische Verheißungen.
- Unterschiedlich ist, dass Matthäus aus der Perspektive Josefs, Lukas aber aus der Perspektive Marias erzählt. Matthäus verweist ausdrücklich auf Jes 7,14 in der Septuaginta als Referenz (Mk 1,23).

Die Gemeinsamkeiten erklären sich aus einer gemeinsamen (mündlichen) Überlieferung, die Unterschiede aus literarischer Unabhängigkeit einerseits, schriftstellerischer Gestaltung andererseits.

b. Matthäus hat eine Komposition aufgebaut, die nicht nur die Geburt, sondern auch die Herkunft Jesu einerseits, seine tödliche Bedrohung und wunderbaren Rettung andererseits zum Thema macht.

- Mt 1,1 Die Überschrift
- Mt 1,2-17 Der Stammbaum Jesu
- Mt 1,18-25 Die Geburt Jesu
- Mt 2,1-12 Die Verehrung Jesu durch die Magier aus dem Orient
- Mt 2,13-16 Die Flucht nach Ägypten
- Mt 2,16-18 Der Kindermord in Bethlehem
- Mt 2,19-23 Die Rückkehr der Familie aus Ägypten und die Übersiedlung nach Nazareth

Matthäus arbeitet das rettende Handeln Gottes in höchster Not als Kern der messianischen Sendung Jesu heraus, der aus Israel alle Welt erreicht. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria gehört mit der Verheißung des „Immanuel“ in diesen Zusammenhang.

c. Lukas komponiert die Kindheitsgeschichte so, dass in gesteigerten Parallelen einerseits Johannes der Täufer, andererseits Jesu aufeinander bezogen werden. Im Zentrum steht Marias Besuch bei Elisabeth: Die Mutter des Messias besucht die Mutter seines Vorläufers.

- Lk 1,1-4 Proömium
- Lk 1,5-25 Die Verheißung der Geburt des Täufers Johannes
- Lk 1,26-38 Die Verheißung der Geburt Jesu
- Lk 1,39-56 Der Besuch Marias bei Elisabeth
- Lk 1,57-80 Die Geburt des Täufers Johannes
- Lk 2,1-20 Die Geburt Jesu
- Lk 2,21-40 Die Beschneidung und Darstellung Jesu
- Lk 2,41-52 Der zwölfjährige Jesus im Tempel

Lukas bereitet durch seine Komposition vor, dass Johannes auf die messianische Sendung Jesu Hinweis, Jesus aber den Weg des Dienens geht, was sich auch in der Übernahme der Taufe zeigt (Lk 3,21f.) Ein besonderes Merkmal sind die Gebete, die das Geschehen deuten:

- Lk 1,46-55 Maria Magnificat
- Lk 1,68-79 Zacharias Benedictus
- Lk 2,29-32 Simeon Nunc dimittis

Diesen Gebeten entspricht das Gloria (Lk 2,14), das Engel anstimmen, um die Geburt Jesu im Stall von Bethlehem zu feiern.

3.2 Mythos im Evangelium.

Das Motiv der wunderbaren Empfängnis

a. Jungfrauengeburt ist ein Archetyp der Religionsgeschichte, der im griechischsprachigen Judentum messianisch gedeutet wird und so das Neue Testament beeinflusst hat.

b. Die religionsgeschichtlichen Parallelen zum Motiv der Jungfrauengeburt weisen vor allem in den ägyptischen Königsmythos.

- Die archaischen Texte handeln freilich weder von einer Geistesempfangnis noch einer Jungfrauengeburt, sondern von einer heiligen Hochzeit zwischen einem Gott und einer jungen Königin (die Jungfrau ist oder nicht)⁵. Dadurch wird der Pharaon der Sohn des (höchsten) Gottes; die Göttlichkeit des Pharaon ist in seinem Ursprung begründet. Der Gott zeugt seinen „Sohn“, indem er den Geschlechtsakt in Gestalt eines Menschen vornimmt. Die Funktion des Mythos liegt, mit modernen Augen betrachtet, in der Legitimation der pharaonischen Herrschaft, mit antik-ägyptischen Augen betrachtet, hingegen in der Wahrnehmung göttlicher Präsenz im Königtum; er ist ein Kapitel politischer Theologie (Jan Assmann).
- Von Ägypten aus wandert das Motiv in den Hellenismus ein und verändert dabei seine Gestalt: Es wird mythisiert, um als Mythos der Ägypter rezipiert und interpretiert zu werden (vgl. Plutarch, Leben des Numa); er ist ein Topos, der als geläufiges *exemplum* für die Göttlichkeit besonderer Menschen steht.
- So verwendet den Mythos Vergil (Bucolica 4); der Dichter schreibt den Mythos als Literatur fort⁶: Der verheißene König, der das Goldene Zeitalter herbeiführt, ist jungfräulich geboren als reiner Gottessohn und kann nur als solcher der Heilsbringer Roms und der ganzen Welt sein – wie umgekehrt die *Pax Romana* nach ihrer Ursache fragen lässt, die in einem Handeln der Götter bestehen muss, das die politische Herrschaft als Verwirklichung menschlichen Glückes und die Präsenz göttlichen Segens durch einen begnadeten König begründet. Vergil hat Augustus als den Erneuerer Roms vor Augen. Die poetische Form begründet den Anspruch des Textes, Wirklichkeit darzustellen; die mythischen Motive, die zu Dichtung werden, interpretieren die Wirklichkeit in bestimmter Weise: In der Geburt des Augustus wird Geschichte, was der Mythos des göttlichen Kindes besagt; die Geburt des Augustus lässt sich im Horizont des Mythos als epochales Ereignis begreifen.

Der Mythos tritt nicht Konkurrenz zum Logos. Die göttliche Herkunft steht nicht im Widerspruch zur menschlichen Zeugung und Geburt. Die antike Vorstellung, alles Leben sei im männlichen Samen, während die Frau nur das Kind in ihrem Leib aufbewahre, bis es geboren wird, gehört zum Hintergrund des Mythos. Seine „Wahrheit“ liegt nicht in einer biologischen Kuriosität (Parthenogenese), sondern in einem Wissen, dass Sexualität nicht alles, wenn es um genetische Reproduktion geht, die politische Geschichte schreibt.

⁵ Vgl. *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesusbuch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers, Freiburg - Basel - Wien 2013, 156-170.

⁶ Dazu grundlegend *Georg Picht*, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1990.

b. Bezugspunkt von Matthäus (1,23) und Lukas ist die griechische Übersetzung von Jes 7,14.

- Während nach dem hebräischen Urtext Jesaja ankündigt, dass eine „junge Frau“ [*ha almáh*] ein Kind gebären und ihm den Namen Immanuel geben wird, übersetzt die Septuaginta das Wort nur hier mit „Jungfrau“ [*parthénos*], was auf Hebräisch *betula* hieße.
- Diese Übersetzung ist nicht falsch, aber kreativ. Sie gibt zum einen das messianische Verständnis der Immanuelverheißung wieder (Jes 9,1-6)⁷; wie es sich in Israel entwickelt hat (vgl. Mi 5,1-5)⁸, und radikalisiert zum anderen die alttestamentliche Messianologie, dass allein der neuschöpferischen Kraft Gottes der Messias verdankt wird, nachdem die davidische Dynastie (mit dem babylonischen Exil) beendet und der davidische Messias nur noch als „Spross“ („Reis“) aus dem Wurzelstock Isais („Wurzel Jesse“), des Vaters Davids, hervorgehen kann (Jes 11).⁹

Der Prophet weissagt nicht einen heiligen Zeugungsakt, in dem Gott die Stelle eines Mannes einnimmt, sondern einen schöpferischen Neuanfang, der Israels Messias Hoffnung auf eine Weise erfüllt, dass zugleich die Erwartungen aller Völker auf einen gerechten, heiligen und heilenden König, der Gottes Herrschaft verwirklicht, über die Maßen erfüllt werden.

- Weder wird die jüdische Messianologie mythisiert noch ein Mythos instrumentalisiert.
- Vielmehr eröffnet der Mythos den Zugang zu einem Sprachraum, der von der Messiaserwartung neu gefüllt wird: Der Messias ist Davidssohn nicht aufgrund genealogischer Abstammung, sondern aufgrund göttlicher Zeugung, die sich nicht durch einen Geschlechtsakt, sondern durch Adoption und Erwählung (Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!“), nach Jes 7,14LXX aber durch eine wunderbare Empfängnis vollzieht. Die Zeugung ist deshalb im Horizont der Septuaginta weder ein kreatürlicher Sexualakt noch dessen religiöse Überhöhung oder symbolische Deutung, sondern freie Tat Gottes unter dem Aspekt, zur Rettung Israels einem Menschen als Davidssohn das Leben zu schenken, der ganz und gar *seine* Gnade ist.

Diese Version zitiert Matthäus, setzt aber den Singular der Septuaginta („du wirst ... nennen“) in den Plural („sie werden ... nennen“) und lässt den Text somit ein Messiasbekenntnis prophezeien.

c. Jes 7,14 LXX steht im hellenistischen Judentum nicht allein. Philo (Cher. 45ff) denkt in den Bahnen allegorischer Schriftauslegung zwar nicht an eine jungfräuliche Geburt, aber an eine göttliche Zeugung der Stammväter Israels durch Engel, da sich in ihnen göttliche Tugenden verkörpern. Schriftbasis sind vor allem Gen 21,1ff. (Sara/Isaak) und Gen 25,21 (Rebekka/Jakob und Esau) sowie Gen 29,31 (Lea/Ruben).

⁷ Vgl. Hartmut Gese, *Natus ex virgine* (1971), in: ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München²1984, 130-146.

⁸ Vgl. Christoph Dohmen, *Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption*: Bibl. 68 (1987) 305-329.

⁹ Näheres bei Th. Söding, *Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f*, in: A. v. Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-35: 344-349.

3.3 Der Immanuel

Matthäische Christologie gemäß der Schrift

a. 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 einzuweihen. Zur Gerechtigkeit Josephs gehört, diesem Wort zu glauben und sich Jesu mitsamt seiner Mutter anzunehmen.

b. 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. Beides gehört zusammen:

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

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 7,14¹⁰.
 - 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 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.
- Die aus der Prophetie Israels abgeleiteten Schriftzitate deuten bei Matthäus das Geschehen, indem sie es in den Horizont der Verheißung Israels einzeichnen.

Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentraussage 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.

¹⁰ Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

3.4 Marias Ja.

Die Herausforderung des Glaubens

a. So wie Zacharias „ein Engel des Herrn“ erschienen ist (Lk 1,11), nämlich Gabriel (Lk 1,19), so erscheint er auch Maria (Lk 1,26). Beide Male ist die Sendung durch Gott entscheidend. Aber während der eine, der Priester, die Offenbarung mitten im Tempel direkt am Altar empfängt (Lk 1,11), wird die andere, die Frau, zu Hause aufgesucht (Lk 1,26). Die Erwartung ist, dass im Tempel die entscheidende Offenbarung geschieht; aber in Lk 1 werden die Dinge auf den Kopf gestellt: Das Entscheidende geschieht im Privaten, im Kleinen und Unscheinbaren; es geschieht an und mit dieser Frau, der Mutter Jesu.

b. Die Verkündigungsszene ist nach dem Muster einer Erscheinungsgeschichte aufgebaut, das allerdings variiert wird.

Lk 1,26f.	Der Auftrag an Gabriel
Lk 1,28	Der Gruß an Maria
Lk 1,29	Die stille Rückfrage Marias
Lk 1,30-33	Die Verkündigung an Maria
Lk 1,34	Die offene Rückfrage Marias
Lk 1,36f.	Die Erklärung für Maria
Lk 1,38a	Die Einwilligung Marias
Lk 1,38b	Der Schluss der Geschichte

Das Schwergewicht der Erzählung liegt in der Verkündigung an Maria (Lk 1,30-33). Hier geht es um Jesus. Auch die Erklärung für Maria setzt bei Jesus an (Lk 1,36). Um des Kindes willen ist aber auch die Mutter wichtig. Maria wird nicht nur zum Instrument des Heilshandelns Gottes, sondern aktiv in das Geschehen einbezogen. Sie zweifelt nicht, wie Zacharias, fragt aber – und erhält Antworten, die ihr zu denken geben. Das Erschrecken ist weniger akzentuiert als die Offenheit; statt der Unwürdigkeit wird die Unmöglichkeit thematisiert.

3.4.1 Die Christologie der Verkündigung (Lk 1,31ff.35ff.)

a. Im Zentrum der Erzählung steht die Christologie. Gabriel bringt zuerst eine jüdisch verwurzelte Christologie zum Ausdruck (Lk 1,31-33), dann eine pneumatologisch geöffnete (Lk 1,35).

b. Die Verkündigung geht vom Namen Jesu aus (Lk 1,31), deutet ihn aber nicht (wie Mt 1,21), sondern beschreibt die Heilssendung des Jesuskindes.

- Wie Johannes (Lk 1,15) wird Jesus „groß“ sein (Lk 1,32) – aber anders als er. Seine Größe ist seine Messianität; seine wahre Größe zeigt sich deshalb in seinem Dienst (Lk 22,27; vgl. Lk 9,48).
- Während Johannes „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76a) heißen wird, weil er dem Herrn vorangeht (Lk 1,17.76b), wird Jesus „Sohn des Höchsten genannt werden“ (Lk 1,32). Der Gottesname wird nach jüdischer Sitte möglichst vermieden. Jesus ist der „Sohn Gottes“ (Lk 1,35). Als solcher wird er nach der Taufe (Lk 3,21f. par. Mk 1,9ff.) wie auf dem Berg der Verklärung (Lk 9,35 par. Mk 9,7) offenbart, aber nicht verstanden; als „Sohn Gottes“ wird er in Versuchung geführt, besteht sie aber (Lk 4,1-13 par. Mt 4,1-11); als „Sohn“ hat er die intimste Kenntnis des Vaters (Lk 10,22 par. Mt); als „Sohn Gottes“ bekennt sich Jesus vor den Hohepriestern – und wird an Pilatus ausgeliefert (Lk 2,70).

- Als „Sohn des Höchsten“ ist Jesus der Davidssohn (Lk 1,32f.) Davidssohnschaft und Gottessohnschaft sind eng verwandt (Lk 20,41-44 par. Mk 12,35ff.). Die Davidssohnschaft wird genealogisch über Joseph rekonstruiert (Lk 1,27), der sich – weniger betont als bei Matthäus – des Kindes annimmt. Die Davidssohnschaft konkretisiert sich in der Übernahme der messianischen Königswürde, die nach 2Sam 7 eine ewige Herrschaft begründen wird. Nach Lk 19,28-40 ist der Königsweg Jesu die *via dolorosa*.

Die Worte Gabriels haben starke Resonanzen sowohl im Alten Testament als auch im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Sie sind basale Christologie.

c. Die Gottessohnschaft wird in der zweiten Engelsankündigung auf den Heiligen Geist zurückgeführt (Lk 1,35ff.). Jesus wird nicht durch die Jungfrauengeburt zum Sohn Gottes, sondern als Sohn Gottes wird er von der Jungfrau Maria geboren – und an dieser Geburt wird er als Sohn Gottes erkennbar; deshalb wird von ihr erzählt.

- Lk 1,35 spricht metaphorisch von der geistgewirkten Empfängnis. Gottes Geist und Gottes Macht gehören zusammen; es ist Kreativität pur, die herrscht.
- Lk 1,37 nennt das entscheidende Argument: Gottes Allmacht. Das Beispiel Elisabeths ist eine Analogie. Wenn sie noch hat Mutter werden können, in ihrem hohen Alter, darf nichts ausgeschlossen werden – selbst die Mutterschaft der Jungfrau Maria nicht.

Die zweite Botschaft des Engels begründet die erste. Jesus ist ein Geschenk Gottes, ganz und gar. Lukas hat keine Inkarnationstheologie (wie Joh 1,1-18). Aber auch bei ihm gilt das, was „von Anfang an“ (Lk 1,2) Jesu Gottessohnschaft ausmacht.

3.4.2 Das Bild Marias

a. Maria hat die wichtigste Nebenrolle in der Heilsgeschichte. In der Verkündigungsszene wird sie stark ausgearbeitet.

- Maria ist Adressatin der Engelsbotschaft (Lk 1,26).
- Sie ist in Nazareth zuhause (Lk 1,26)
- Sie ist verlobt mit Joseph, aber noch nicht verheiratet (Lk 1,27) und hatte mit ihm noch keinen sexuellen Verkehr (Lk 1,34).
- Sie überlegt (Lk 1,29), fragt (Lk 1,34) und bekennt sich (Lk 1,38).

Die Christologie wird an Maria adressiert, weil sie Jesus empfangen soll.

b. Maria wird durch den Engel theologisch qualifiziert. Das Wesentliche steht im Gruß des Engels (Lk 1,28).

- Der Gruß enthält im Griechischen (χαίρει) eine implizite Aufforderung zur Freude. Man kann auch paraphrasieren: „Freue dich“.
- Maria ist „begnadet“ (κεχαριτωμένη). Die Gnade besteht in der Erwählung als Mutter Jesu, des Sohnes Gottes (Lk 1,30). Im Griechischen steht die Gnade (χάρις) phonetisch und grammatisch nahe bei der Freude.
- Die Begnadung ist nicht Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart. Die Zusage des „Mit-seins“ Gottes führt das aus.

Maria bedarf der Gnade. Sie ist nicht die Erlöserin, sondern bringt den Erlöser zur Welt. Weil sie es tut, spielt sie eine einzigartige Rolle im Heilsgeschehen: als Frau und Mutter, als Gläubige.

c. Maria wird ihrer Berufung gerecht.

- Ihr Erschrecken (Lk 1,29) spiegelt – wie bei Zacharias (Lk 1,12) – ihre Sensibilität für Gott.
- Ihr Nachdenken (διελογίζετο) spiegelt – anders als die Rückfrage des Zacharias (Lk 1,18) – ihre Offenheit, auf Gott zu hören und zu ihm zu sprechen (Lk 1,29).
- Ihre eigene Frage (Lk 1,34) ist bei Lukas keine ungläubige Abwehr, sondern eine gläubige Neugier. Sie ist realistisch, aber nicht pessimistisch.
- Entscheidend ist die Schlussantwort (Lk 1,28).
 - Zum einen stellt sich Maria als Dienerin („Magd“) ganz Gott zur Verfügung.
 - Zum anderen hört und befolgt sie das Wort Gottes. Dieses Wort hat Schöpferkraft. Es gebietet, indem es beruft. Diesem Ruf ist Maria gehorsam.

Vom Schlusswort her erklärt sich der gesamte Prozess als Entdeckung des Glaubens.

Die positive Antwort schließt nicht aus, dass Maria bei Lukas weiter nachfragt und lernt. Aber sie schließt ein, dass sie Jesus seinen Weg gehen lässt – bis ans Kreuz.

3.5 Eschatologische Wende

Die Einmaligkeit des Ursprungs

a. Für Matthäus wie für Lukas ist die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria kein Mythos, sondern eine Geschichte, problemlos vereinbar mit seinem Namen „Jesus von Nazareth“, mit der (Adoptiv-)Vaterschaft des Joseph und mit der Existenz von „Brüdern“ und „Schwestern“ Jesu.

b. Die Überlieferung der Jungfrauengeburt ist älter als die Erzählungen in Mt 1 und Lk 1. Das Schriftzitat ist nicht der Ursprung, sondern der theologische Bezugspunkt der Geschichte: Es öffnet den Horizont, in dem erzählt werden konnte, was erzählt werden musste, wenn von der Geburt Jesu die Rede sein sollte.

c. Dass es keine natürliche Erklärung gibt, halten Matthäus wie Lukas fest:

- Nach Mt 1 wird Joseph im Traum offenbart, dass keine Vorstellung, die er sich von der Ursache der Schwangerschaft machen mag, zutrifft, sondern nur eine entschieden theologische Erklärung passt.
- Nach Lk 1 artikuliert Maria selbst, dass es keine sexuelle Beziehung, sondern nur das Wort Gottes ist, das sie zur Mutter machen kann.

Vom biblischen Zeugnis her ist es verfehlt, nach einer historischen, biologischen oder medizinischen Erklärung zu suchen.

d. Umgekehrt begründet aber die Tatsache, dass eine Parthenogenese nur im Kuriositätenkabinett der Zoologie bekannt ist, noch nicht die Irrealität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria; denn *wenn* sie eine historische Realität ist, handelt es sich – wie bei der Auferweckung – um ein im strengen Sinne einmaliges Ereignis, das *eo ipso* aus dem Geltungsbereich der Naturgesetze herausfällt. Dann aber kann die Geburt Jesu mit einer historischen Methodik weder verifiziert noch falsifiziert werden; denn die Geschichtswissenschaft ist nicht nur auf Kritik und Analogie, sondern auch auf Korrelation geeicht (Ernst Troeltsch), die Jungfrauengeburt durchbricht aber gerade die irdischen Kausalketten. Mithin bleibt die Frage, ob es Ereignisse gibt, die nur theologisch zu erkennen sind.

e. Systematisch-theologisch kann die Jungfrauengeburt als Form der Inkarnation postuliert werden, wie dies in den dogmatischen Debatten und konziliaren Entscheidungen der Alten Kirche gestaltet worden ist.

Exegetisch-theologisch muss sie als Glaubensüberzeugung des Lukas und Matthäus interpretiert werden, die im palästinischen Judenchristentum wurzelt und mit der Familie Jesu verbunden scheint. Die Weihnachtsgeschichten sind dann keine historischen Dokumentationen, sondern theologisch engagierte und literarisch ambitionierte Erzählungen, die den Glauben an die messianische Gottessohnschaft Jesu an die Erinnerung derer zurückbinden, die ihm genuin nahestanden. Sie beschreiben einen geschichtlichen Anfang, den Gott gemacht hat. Dann aber spitzt sich in der Frage nach der historischen Referenz der Weihnachtsgeschichte die Frage zu, die sich in der gesamten Verkündigung wie beim Glauben an die Auferstehung stellt: ob Gott tatsächlich dem Menschen so nahekommt, dass er die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf durchbricht.

4. Die Taufe Jesu

Die Sendung des Sohnes (Mk 1,9-11 parr.; Joh 1,32ff.)

a. Die Taufe Jesu durch Johannes im Jordan gehört zu den am sichersten bezeugten Ereignissen seines Lebens. Es hat immer Probleme des Verstehens bereitet: Warum lässt er, der Stärkere, sich von Johannes taufen, der auf ihn hin die Taufe spendet? Ist er etwa der Umkehr und Sündenvergebung bedürftig? Die Anstößigkeit spricht für Ursprünglichkeit.

b. Die Taufe Jesu lässt sich nur verstehen, wenn die Johannestaufe verstanden wird. Warum hat der Täufer sie gespendet? Was bedeutet es, dass Jesus sich ihr unterzogen hat? Die neutestamentlichen Erzählungen sind christologisch gefärbt. Aber die Taufe des Johannes ist auch bei Josephus bezeugt.

c. Die Erzählung gibt es in vier verschiedenen Versionen.

- Die Grundform steht bei Markus (Mk 1,9ff.), als Auftakt eines christologischen Programms, von dem das gesamte Evangelium durchzogen wird: Jesus ist von Anfang an Sohn Gottes, kann aber nur von seinem Ende her, das ein neuer Anfang ist, als Sohn Gottes verstanden werden.
- Eine erweiterte Form erzählt Matthäus: Johannes will Jesus nicht taufen, lässt sich aber von ihm überzeugen, weil Jesus ihn auffordert, sie beide müssten „alle Gerechtigkeit erfüllen“ (Mk 3,13-17).
- Lukas verdichtet, schreibt aber von einer öffentlichen Offenbarung Jesu als Sohn Gottes (Lk 3,21f.).
- Johannes erzählt nicht direkt von der Taufe Jesu im Jordan, sondern lässt den Täufer sprechen, der sich an das erinnert, was ihm bei der Taufe aufgegangen ist: die Gottessohn Jesu (Joh 1,29-34).

Die vier Erzählperspektiven ergeben sich in der Kreativität der Erinnerung; eingeblendet wird dasselbe Geschehen.

d. Zur Erzähltradition gehören die Vision des geöffneten Himmels und die Audition der Stimme Gottes. Beides sind geheimnisvolle Momente, die sich einer naturalistischen Deutung entziehen, aber auch nicht psychologisch aufgelöst werden können, so sehr natürliche und seelisch Vorgänge eine Rolle gespielt haben können.

4.1 Der Auftakt des öffentlichen Wirkens Jesu.

Die Taufe Jesu in den Evangelien

a. Markus baut die Erzählung seines Evangeliums so auf, dass ein Zusammenhang zwischen dem Täufer und Jesus aufgebaut wird.

Mk 1,4-8 Johannes der Täufer	Mk 1,9-15 Jesus
Mk 1,4f. Die Predigt der Taufe	Mk 1,9ff. Die Taufe Jesu
Mk 1,6 Das Auftreten in der Wüste	Mk 1,12f. Die Versuchung in der Wüste
Mk 1,7f. Die Ankündigung des Stärkeren	Mk 1,14.f Die Predigt des Gottesreichs

Der parallele Aufbau zeigt die Gestaltungsabsicht des Evangelisten. Einerseits bereitet der Täufer Jesus den Weg (Mk 1,2f.), andererseits nimmt Jesus auf und führt weiter, was Johannes grundgelegt hat. Der Auftakt ist programmatisch. Nach der Überschrift (Mk 1,1) wird Jesus – von Gottes Stimme selbst – als Sohn Gottes eingeführt, als der er das Reich Gottes verkündet.

b. Matthäus hat den Kontext ähnlich wie Markus komponiert, aber stark ausgebaut: dadurch, dass er Q-Traditionen integriert hat.

Mt 3,1-12	Die Predigt des Täufers – mit der Gerichtsansage
Mt 3,13-17	Die Taufe Jesu
Mt 4,1-11	Die Versuchung Jesu: Wüste – Stadt – Berg
Mt 4,12-17	Die Verkündigung Jesu

Allerdings dient diese Szenenfolge nicht der Einführung Jesu als Sohn Gottes, sondern der Vorbereitung seines öffentlichen Wirkens, nachdem die Kindheitsgeschichte (Mk 1-12) bereits Jesus als Sohn Gottes eingeführt hat.

c. Auch Lukas verankert die Gottessohnschaft Jesu bereits in seiner Geburt aus der Jungfrau Maria (Lk 1-2) und lässt mit der Verbindung zwischen dem Täufer und Jesus die öffentliche Wirksamkeit des Messias aus Nazareth beginnen.

Lk 3,1-20	Die Predigt des Täufers – mit Gerichtsansage und Ethik
Lk 3,21f.	Die Taufe Jesu
Lk 3,23-38	Die Vorfahren Jesu
Lk 4,1-13	Die Versuchung Jesu
Lk 4,14-30	Die Verkündigung Jesu

Der Stammbaum, der vom matthäischen (Mt 1,2-17) deutlich abweicht, erklärt, dass Jesu Gottessohnschaft weder biologisch noch dynastisch, sondern eschatologisch zu verstehen ist. Die Taufe ist Gottes Proklamation vor aller Welt: Jesus wird in dieser Welt Gottes Evangelium verbreiten.

d. Johannes setzt nach dem Prolog anders an, um den Übergang vom Täufer zu Jesus zu gestalten, den auch er sieht.

Joh 1,19-28	Das Zeugnis des Täufers über sich selbst
Joh 1,29-34	Das Zeugnis des Täufers über Jesus

Beides ist aufeinander bezogen. Johannes der Täufer wird bereits im Prolog (Joh 1,6ff.15) als Zeuge Jesu eingeführt, den Gott, der Vater, gesandt. Dieses Zeugnis wird breit ausgeführt – bis dahin, dass er seine Jünger zu Jesus führt, zum Lamm Gottes (Joh 1,35f.).

4.2 Die Stimme Gottes.

Die markinische Grundform (Mk 1,9-11)

a. Markus erzählt mit wenigen Worten das Geschehen. Subjekt ist Jesus

- Er kommt – wie immer in seinem Wirken.
- Er geht an den Jordan dorthin, wo ganz Israel hinströmt.
- Er lässt sich taufen, und zwar anscheinend durch Untertauchen.
- Er sieht den Himmel sich öffnen.
- Er hört die Stimme und wird aus dem geöffneten Himmel angeredet: „Du“.

Die Aktivität schließt die Passivität des Getauft-Werdens nichts aus, sondern ein.

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

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

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

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

Die Himmelsstimme kombiniert zwei Gottesworte aus dem Alten Testament:

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

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

4.3 Die öffentliche Sendung.

Die synoptischen Varianten (Mt 3,13-17; Lk 3,21f.)

a. Sowohl Matthäus als auch Lukas basieren auf der markinischen Vorlage, in der Komposition und im Kontext.

b. Gegenüber Markus gibt es die Gemeinsamkeit bei Lukas und Matthäus, dass statt des: „Du bist“ ein: „Dieser ist“ steht. Aus dieser Beobachtung lässt sich aber nicht schlussfolgern, Lukas und Matthäus hätten (noch) eine andere Quellen als Markus benutzt, was dann zur Konsequenz hätte, für Q eine Taufgeschichte annehmen zu müssen. Aber die Veränderung erklärt sich durch den neuen Kontext: Die Taufe dient bei Markus der Einführung, bei Matthäus und Lukas der öffentlichen Präsentation Jesu.

4.3.1 Die Taufe als Anfang der Erfüllung: Mt 3,13-17

a. Die Taufe im Jordan durch Johannes (Mt 3,13-17) markiert den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Die Jordantaufer gehört zur Bußpredigt des Johannes. Sie ist, symbolisiert durchs Unter- und Auftauchen, ein symbolischer Tod derer, die an ihrer Sünde sterben müssten, sie aber bereuen und loswerden, um neu im Land zu wohnen und die Hoffnung auf den „Stärkeren“, der „mit heiligem Geist und Feuer“ taufen wird (Mt 3,11 par. Mk 1,7).

b. Matthäus macht im Dialog zwischen Johannes und Jesus das christologische Problem der Konstellation sichtbar: Der Täufer müsste sich von Jesus, dem Stärkeren, taufen lassen, dessen Vorläufer er ist. Doch Jesus antwortet so, dass die Übernahme der Taufe seinen ganzen Weg unter die Überschrift der Gerechtigkeit Gottes stellt: Er teilt der Leben der sündigen Menschen, um sie – durch seinen Tod hindurch (vgl. Mt 26,26ff.)– von ihrer Schuld zu befreien. Johannes spielt die Rolle des Wegbereiters, der, indem er Jesus tauft, den Anfang seines Heilsweges markiert.

c. Die Himmelsstimme ist bei Matthäus von der 2. Person einer direkten Anrede: „Du bist ...“ in die 3. Person einer Proklamation: „Das ist ...“ verändert; so wird sie zu einem öffentlichen Offenbarungsgeschehen.

- Die Himmelsstimme verbindet wie bei Markus zwei alttestamentliche Gottesworte:
 - Ps 2,7: „Mein Sohn bist du ...“- Gottes Wort zur Inthronisation des Königs mit messianischem Klang.
 - Jes 42,1: „... an ihm habe ich Gefallen gefunden“ – Gottes Wort zur Berufung des prophetischen Gottesknechtes.

Wie Markus verbindet Matthäus die „starke“ Königs- mit der „schwachen“ Propheten-Christologie, um die Einheit von Leben und Tod, Vollmacht und Ohnmacht zu zeigen (Mt 12,18-21: Jes 41,1-4).

- Die Heilssendung des Messias verwirklicht die Fülle der Gerechtigkeit in der Barmherzigkeit und umgekehrt.

In der Taufe am Jordan verdichtet sich nach Matthäus die gesamte Heilssendung Jesu, durch Tod und Auferweckung hindurch.

4.3.2 Die Taufe als Proklamation der Liebe Gottes: Lk 3,21f.

Die kurze Erzählung von der Taufe Jesu im Jordan hat eine grundlegende Bedeutung für das gesamte Evangelium, weil sie die Gottessohnschaft Jesu aus dem Bereich des Privaten (1,26-38) in die Öffentlichkeit bringt. Sie knüpft an die Schilderung der Johannespredigt und ihrer großen Resonanz in ganz Israel an (3,3.7): Jesus lässt sich als Teil des Volkes taufen, als Kind Israels. Allerdings ist nicht die Taufe selbst das Thema, sondern das, was sich aus ihrem Anlass ereignet: die Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu. Lukas hat in aller Kürze sorgfältig eine stimmige Abfolge skizziert:

b. Lukas hat sich an der markinischen Vorlage orientiert (Mk 1,9-11), sie aber – im Rahmen seiner literarischen Freiheit – redaktionell verändert. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass die Taufe bei Markus eine „geheime Epiphanie“ (Martin Dibelius) ist, bei Lukas aber „alles Volk“ erreicht. Anders als Mt 3,17 („Dies ist ...“) lässt Lukas es aber bei der direkten Anrede Jesu aus dem geöffneten Himmel: „Du bist ...“. Es ist also die innigste Beziehung, die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die nicht vor anderen verborgen bleibt, sondern in ganz Israel bekannt wird: weil sie nicht nur die beiden betrifft, sondern auf das ganze Volk und in alle Welt ausstrahlt, um den Heiligen Geist zu verbreiten, dessen Feuer das Böse verbrennt und das Gute aufscheinen lässt (vgl. 3,16). In dieser Offenbarung liegt die Schlüsselbedeutung der Szene: Jesus wird nicht zum Sohn Gottes gemacht, sondern als Sohn Gottes berufen und offenbart. Er wirkt in der Kraft der Liebe Gottes; denn er wird mit dem Heiligen Geist ausgestattet, der ihn von jetzt an öffentlich wirken lässt. Diese Offenbarung spielt sich vor aller Augen ab, so dass sich allen die Glaubensfrage stellen kann, ob Gott so ist, wie Jesus ihn verkündet, und Jesus der ist, der im Heiligen Geist nicht nur über Gott spricht, sondern aus Gottes Liebe heraus redet und handelt. Im Unterschied zu Markus hat Lukas auch das Gebet Jesu eingeführt (v. 21b), ein Leitmotiv seines Evangeliums (vgl. 5,16; 6,12; 9,16.18.28-29; 11,1-4; 22,39.46), das die Intensität der Gottesliebe Jesu vor Augen führt und bestens zur späteren Perikope über das Bestehen der Versuchung (4,1-13) passt. Schließlich hat Lukas noch die „leibhaftige“ Sichtbarkeit der Taube betont: wohl im Interesse, metaphorisch die Realität der Offenbarung zu unterstreichen, die dem Heilswillen Gottes geschuldet ist.

4.4 Die Erkenntnis des Zeugen

Die johanneische Alternative (Joh 1,29-34)

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

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

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

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

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

4.4.1 Die Erinnerung an die Taufe

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

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

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

Das Nichterkennen hat zwei Aspekte:

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

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

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

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

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

- Es fehlt das Motiv der Umkehr, das vom Markusevangelium aus alle Synoptiker prägt.
- Es fehlt die Gerichtspredigt, die in der Redenquelle stark gemacht worden ist.
- Es fehlt die nur bei Lukas überlieferte Standesethik.

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

4.4.2 Die Erkenntnis bei der Taufe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.5 Berufung zur Verkündigung

Der Gottessohn am Anfang seines öffentlichen Weges

a. Der historische Schlüssel zur Taufe Jesu im Jordan ist auch der theologische Schlüssel. Denn Theologie spekuliert nicht über Jesus, sondern deutet die Geschichte. Ohne Gott ist die gesamte Geschichte Jesu nicht denkbar, auch seine Taufe im Jordan nicht.

b. Die Taufe des Johannes ist eine Zeichenhandlung, die an die Menschen in Israel adressiert ist. Sie sollen symbolisch den Durchzug durch den Jordan erneuern, mit dem unter Josua die Landnahme begann: weil ganz Israel unter der Last der Sünde und des Todes zu leiden hat, aus eigener Schuld. Die Taufe weist den Ausweg aus dem Verhängnis: eine Umkehr, die Gott die Zukunft zutraut, nicht nur für das persönliche Leben, sondern für das gesamte Volk Israel: durch die Vergebung der Sünden. Dies geschieht in der Taufe symbolisch durch Unter- und Auftauchen oder durch Abwaschen. Josephus hat sehr stark den ethischen Antrieb betont, die Evangelien heben die eschatologische Bedeutung hervor und die messianische – wahrscheinlich historisch zu Recht, auch wenn Josephus nicht als Zeuge bereitsteht.

c. Jesus unterzieht sich der Taufe und hat nach Johannes auch eine Zeitlang entweder selbst wie der Täufer (mit Wasser) getauft – oder aber durch seine Jünger (Joh 3,22f.25; 4,1f.). Die theologische Nähe, die nach Lukas auch eine biographische ist, steht außer Frage; sie spiegelt sich auch in überlieferten Worten Jesu über die grundlegende Bedeutung des Täufers Johannes (Mt 11,7-19; Lk 7,24-39).

d. Indem Jesus sich taufen lässt, hat er nicht etwa heimlich gestanden, ein Sünder zu sein. Bei der Schuld, die Johannes anspricht, handelt es sich auch gar nicht um individuelles Fehlverhalten, sondern um das Unheil, das Israel die Zukunft versperrt. Jesus hat sich taufen lassen, weil er sich zum einen mit Johannes dem Täufer solidarisiert, der höchst umstritten gewesen ist, und zum anderen mit den Sündern identifiziert, die zum Jordan gezogen sind, um Vergebung zu erlangen. Er teilt ihr Bekenntnis, ihre Umkehr, ihre Hoffnung. Er stirbt ihren Tod und lebt ihre Auferstehung. Dies ist der Heilssinn seiner gesamten Sendung, verdichtet im Moment der Taufe. Dies ist jedenfalls die Perspektive der Evangelien. Im Johannesevangelium entspricht dieser soteriologischen Deutung die Bezeugung Jesu als „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29.34); dieses Bild verweist auf das Unschuldslamm des Vierten Liedes vom Gottesknecht (Jes 53).

e. Die Taufe ist in allen Erzählungen mit der Gottessohnschaft verbunden.

- Aus dem Bezug auf Ps 2,7 hat Arius ein adoptianisches Verständnis abgeleitet: dass Jesus vom Gott im Moment der Taufe zu seinem Sohn gemacht worden sei, so wie er den König im Moment der Thronbesteigung zu seinem Sohn machte, der er vorher nicht war.
- Gegen Arius haben aber die Kirchenväter die Fortsetzung geltend gemacht, mit Jes 42,1, dass Gott an seinem Knecht Gefallen gefunden hat. Wer mit den Evangelien argumentiert, sieht, dass kein Zeitraum erkennbar wäre, an dem Gott nicht Gefallen an Jesus, seinem Sohn gefunden hätte, auch wenn es keine explizite Präexistenzchristologie in den synoptischen Evangelien gibt.

Jesus *wird* nicht zum Sohn Gottes, sondern *ist* es. Das wird ihm offenbart. In diesem Gotteswissen beginnt er seine Sendung. Die Erzählung hält das wahre Menschsein Jesu fest – als inneres Moment seiner Gottessohnschaft, die ihn nicht nur in Gottes Auftrag, sondern auch in Gottes Macht.

f. Die Taufgeschichte ist keine Berufung Jesu zum messianischen Propheten, weil ein Berufungswort fehlt. Sie erzählt vielmehr von der Einsetzung: in ein messianisches Amt, das Jesus, der immer schon Sohn Gottes ist, durch seinen Vater offenbart wird, so dass er sein öffentliches Wirken beginnt.

g. In Teilen der Exegese wird Lk 10,18, die Vision vom Satanssturz, als Initialzündung dafür betrachtet, dass Jesus mit seinem Wirken begonnen hat. Aber abgesehen davon, dass dieser archaische Vers eine abgründige Erfahrung Jesu festhalten würde, sprechen weder der Wortlaut noch der Kontext dafür, das Wort in eine solch zentrale Stellung zu rücken. Es ist eher geeignet, eine der mystischen Erfahrungen Jesu zu beschreiben, die seinen Weg begleiten und sein Wirken bestärken.

h. Die Vision und Audition nach der Taufe am Jordan schildert Markus als eine personale Erfahrung Jesu selbst. Er hat gesehen, dass der Himmel sich geöffnet, und er hat gehört, dass die Stimme Gottes ihn angeredet hat. So betrachtet, gehört die Szene zum Geheimnis Jesu, zur menschlichen Seite seiner Gottessohnschaft. Lukas und Matthäus haben aus diesem intimen ein öffentliches Geschehen gemacht und damit aufgezoogen, was Markus voraussetzt: dass Jesus diese Erfahrung nicht für sich behalten, sondern weitergegeben hat.

Johannes beleuchtet die Offenbarungsszene von der anderen Seite her: Der Täufer, der bei Markus ausgeblendet ist, erfährt, wer Jesus ist – und gibt diese seine prophetische Inspiration kund.

In allen Fällen ist die erzählerische Gestaltung so, dass im Licht des gesamten Wirkens, aber auch des Todes und der Auferstehung Jesu deutlich werden kann, welche grundlegende Bedeutung die Taufe im Jordan für Jesus gehabt hat.

5. Die Hochzeit zu Kana

Die Lebensfülle Gottes im Zeichen Jesu (Joh 2,1-11)

a. Nach der Berufung der ersten Jünger, die er aus dem Kreis der Täuferanhänger gewinnt (Joh 1,35-51), beginnt Jesus sein öffentliches Wirken auf einer Hochzeit, die in Kana in Galiläa gefeiert wird (Joh 2,1-12). Der Evangelist zählt ein „erstes Zeichen“ (Joh 2,12), dem weitere folgen werden (vgl. Joh 2,23; 4,54: „das zweite Zeichen ... in Galiläa“). Insgesamt erzählt Johannes von sieben „Zeichen“, die Jesus setzt.

b. Die Kanageschichte gehört zu den bekanntesten und beliebtesten, aber auch zu den umstrittensten Perikopen des Johannesevangeliums. Diskutiert werden:

- die Historizität der Geschichte:
Handelt es sich um ein historisches Ereignis? Wie wäre es zu verstehen?
Oder ist die Geschichte fiktiv? Warum wäre sie erfunden worden?
- die Symbolik der Geschichte:
Feiert Jesus die menschliche Liebe?
Steht im Hintergrund der Mythos einer heiligen Hochzeit zwischen Gott und Mensch?
Oder die Liebesgeschichte zwischen Gott und seinem Volk, dem Messias und Israel?
Hat der Wein mit der Eucharistie, haben die Steinkrüge mit der Tora zu tun?
Worin besteht der Zeichencharakter der Wandlung von Wasser in Wein?
- die Bedeutung Marias:
Hat die Perikope eine marianische Dimension? Worin liegt sie?
Wie ist die Abweisung Marias durch Jesus zu erklären? Oder ist es keine?
- die Christologie:
Welche Rolle spielt Jesus?
Ist er eher der Nothelfer oder der göttliche Magier? Eher der wahre Bräutigam oder der souveräne Sohn Gottes?

Klassisch historisch-kritisch ist die Debatte über eine „Semeia-Quelle“, die Johannes rezipiert und kritisiert habe, eine Folge von sieben Wundergeschichten, die Jesus als Wundermann feiere, von Johannes aber skeptisch betrachtet werde.

c. Die Fragen verlangen eine Antwort, die eine sorgfältige Einzelexegese mit einem hermeneutischen Problembewusstsein verknüpft.¹¹

5.1 Kontext, Struktur und Genese

Die literarische Inszenierung des Wirkens Jesu

a. Während seines Wirkens setzt Jesus sieben „Zeichen“. Bei der Hochzeit zu Kana macht er den Anfang. Das letzte, die Auferweckung des Lazarus, ist das größte. Alle Zeichen haben für Johannes eine historische Basis und eine symbolische Bedeutung, die genau auf den Kontext abgestimmt ist.

¹¹ Eine narratologische Analyse, die viele Aspekte erschließt, allerdings alle historischen Fragen ausblendet, stellt *Jean Zumstein* an: Die Bibel als literarisches Kunstwerk, gezeigt am Beispiel der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11), in: Th. Söding (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Wege in der Exegese* (QD 225), Freiburg - Basel - Wien 2007, 66-82. Eine kanonisch-theologische Interpretation findet sich bei *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, *Jesus von Nazareth I* 293-298.

b. Alle „Zeichen“ werden problematisiert, weil reiner Wunderglaube oberflächlich bleibt, die „Zeichen“ aber theologisch bedeutsam sind und sich in ihrem Gehalt durch Diskussion, durch Kritik und Gegenkritik erschließen.

- In Joh 5 (Heilung des Gelähmten zu Bethesda am Sabbat) geschieht dies durch eine Offenbarungsrede Jesu, in Joh 6 (Speisungswunder am und Wandel auf dem See Genezareth) und Joh 9 (Heilung des Blindgeborenen am Teich Schiloach in Jerusalem) durch lange Streitgespräche.
- Die anderen Zeichengeschichten bauen das Problempotential in der Geschichte selbst auf:
 - in Joh 4,43-54 durch Jesu Kritik am populären Wunderglauben,
 - in Joh 6,16-21 durch die Überwindung der Angst der Jünger,
 - in Joh 11 durch das Glaubensgespräch mit Martha über die Auferstehung der Toten.

Das erste Zeichen ist am unkompliziertesten. Die Jünger glauben (Joh 2,11), und Maria findet die richtigen Worte. Das Problem liegt nur bei der Hochzeitsgesellschaft und den Gastgebern. Dieses Problem wird gelöst, ohne dass der Tafelmeister versteht, welches Spiel gespielt wird und ohne dass die Reaktion der Beteiligten geschildert würde.

5.1.1 Kontext

a. Joh 2,1-12 ist nach vorn und hinten durch Zeit-, Orts- und Personenwechsel klar vom Kontext abgegrenzt. Die einzigen Konstanten sind Jesus und seine Jünger. Vers 12 bildet einen regelrechten Abschluss; er markiert eine kurze Generalpause und zeigt indirekt das gezielte Auswahlverfahren des Evangelisten an (vgl. Joh 20,30f.). Danach geht es mit der Tempelaktion in Jerusalem weiter (Joh 2,13-22).

b. Nach Johannes pendelt Jesus ständig zwischen Galiläa und Jerusalem. Anders als nach den Synoptikern bildet Jerusalem auch einen Schwerpunkt seines öffentlichen Wirkens während der – nach Johannes, anders als nach den Synoptikern – drei Jahre seiner Verkündigungsaktivität. Neben Jerusalem ist auch Galiläa betont – und theologisch angescharft, weil 1. „aus Nazareth nichts Gutes kommen“ kann (Joh 1,46) und der Messias „nicht aus Galiläa“ (Joh 7,37-58), und weil 2. „kein Prophet in seiner Heimat gilt“ (Joh 4,44). Beides erklärt sich im Rahmen der johanneischen Dialektik: Wer angesichts Jesu zweifelt, dass der Messias aus Galiläa und Nazareth kommt, weiß gar nicht, wie Recht er hat; und wer Jesus ablehnt, bestätigt ihn als Prophet.

5.1.2 Struktur

a. Der Text ist einfach gebaut. Der Erzählduktus folgt den Gesetzen volkstümlichen Erzählens: Die Sätze sind kurz, die Gespräche knapp, die Sätze prägnant, die Gesprächskonstellationen einfach, der Verlauf ist direkt.

- Zeit und Ort sind kurz geschildert; es herrscht die Einheit der Zeit („am dritten Tag“) und des Ortes („Kana in Galiläa“).
- Die Hochzeit liefert den Rahmen. Sie zeigt die Größe des Problems und des Geschenks. Der Wein gehört zu einem zünftigen Fest.

Die Einfachheit dient der Intensität. Sie ist aber plastisch. Es fällt leicht, sich die Szenerie auszumalen.

b. Die Handlung ist dramatisch; sie schrammt knapp an einer Katastrophe vorbei, führt aber zu einem guten Ende.

2,1-2	Einleitung: Die Situation
2,3-5	Das Problem: Der Mangel an Wein
2,3	Maria zu Jesus über die Leute „ <i>Sie haben keinen Wein</i> “
2,4	Jesus zu Maria über sich selbst „ <i>Meine Stunde ist noch nicht gekommen.</i> “
2,5	Maria zu den Dienern über Jesus „ <i>Was er sagt, tut.</i> “
2,6-10	Die Lösung: Wandel von Wasser in Wein
2,6	Die Krüge für das Wasser
2,7f.	Die Aufforderungen Jesu und die Ausführung durch die Diener „ <i>Füllt die Krüge mit Wasser!</i> “ „ <i>Schöpft es!</i> “
2,9f.	Die Konstatierung: Voller Genuss
2,9	Das Nichtwissen des Tafelmeisters
2,10	Das Zeugnis des Tafelmeisters „ <i>Du hast den guten Wein bis jetzt bewahrt.</i> “
2,11	Die Wirkung: Der Glaube der Jünger
2,12	Ausleitung: Die Zeit in Kapharnaum

c. Die Handlung wird durch Rede vorangetrieben.

- Im Dialog, den Maria eröffnet (2,3f.), wird das Problem an Jesus herangetragen, Das ist zugleich schon seine Lösung, wie Maria den Dienern ans Herz legt (2,5).
- In den Anweisungen Jesu an die Diener wird das Problem gelöst, die die eigentliche Lösung aber ausgespart (2,7f.).
- Im Gespräch des Tafelmeisters mit dem Bräutigam (2,9f.) wird festgestellt, dass das Problem gelöst ist – und mehr als das. In seiner Ahnungslosigkeit sagt der Tafelmeister mehr, als er im Moment wissen kann. In der Perspektive des Glaubens (Joh 2,11) kommt die Wahrheit ans Licht: Der beste Wein kommt zum Schluss.

Die Reden sind Rollenprosa, charakteristisch geprägt.

d. Die Erzählung verläuft auf mehreren Ebenen

- Der Evangelist agiert als souveräner Stilist und Architekt der Geschichte. Er ordnet die Geschichte in den Gang des Evangeliums ein; er arrangiert die Figuren und wählt die Zitate aus; er blendet aus und hebt hervor; er knüpft die Verbindungen; er gibt Zusatzinformationen, vor allem in Vers 6, wozu die Steinkrüge eigentlich dienen oder in Vers 9, dass zwar der Tafelmeister nicht weiß, wem er den Wein verdankt, dass aber Diener die volle Kenntnis haben.
- Der Evangelist schafft einen knappen Übergang von vorn her (Καί - *kai*: Und) und einen längeren nach hinten hin (V. 12).
- Der Evangelist verknüpft, indem er vom „Anfang der Zeichen“ spricht (V. 11b), die Perikope mit dem Gang des gesamten Evangeliums. Er kündigt weitere Zeichen an, bezieht sie aber auf den „Anfang“ zurück (ἀρχή - *arché*: *initium*), der wie ein „Auftritt“ oder eine „Ouvertüre“ bereits wesentliche Dimensionen des Kommenden vorwegnimmt.
- Der Evangelist kommentiert in Vers 11b die gesamte Geschichte („er offenbarte seine Herrlichkeit“).

Dieser Kommentar ist mit einer weiteren Information unterfüttert (2,11c), die eine geschichtliche Wirkung des Zeichens bei den Jüngern Jesu festhält. Davon kann nur wissen, wer Insiderwissen hat.

e. Das „Wunder“ wird überhaupt nicht erzählt, sondern nur von seinen Voraussetzungen und Wirkungen her betrachtet:

- dem Mangel, dem abgeholfen werden soll,
- den Steinkrügen, die auf Jesu Geheiß mit Wasser gefüllt werden,
- dem Qualitätstest durch den Tafelmeister,
- dem Gespräch mit dem Bräutigam,
- dem Glauben seiner Jünger.

Dem Überfluss, den Jesus erzeugt, entsprechen die Wirkungen, die sein Wunder bei den Jüngern auslöst. Dieses Wissen ist der Horizont, in dem erzählt wird. Der Evangelist selbst macht sich die Position der Jünger zu eigen, die in der Perspektive des Glaubens erhellt. Die Geschichte löst nicht das Rätsel, wie Jesus Wasser in Wein gewandelt hat, sondern lässt es als Geheimnis stehen, das für den Glauben eine Offenbarung ist. Das ist die Position, zu der die Jünger gelangt sind – und von der aus der Evangelist die Geschichte erzählt.

f. Hauptpersonen sind in der Reihenfolge des Auftretens:

- Maria, als Mutter Jesu,
- Jesus,
- seine Jünger,
- die Hochzeitsgesellschaft,
- die Diener,
- der Tafelmeister,
- der Bräutigam,
- die Brüder Jesu.

Die zentrale Rolle spielt Jesus. Der Fokus der Erzählung richtet sich nicht auf die Festgesellschaft, sondern auf die Mutter und die Jünger in ihrem Verhältnis zu Jesus. Die Hochzeitsgesellschaft bleibt im Hintergrund. Die Diener sind nur Ausführungsorgane. Der Tafelmeister und der Bräutigam spielen wichtige Nebenrollen; sie haben die Funktion, aus einer Position der Ahnungslosigkeit heraus zu bezeugen, dass etwas passiert ist.

5.1.3 Gattung

a. Am nächsten sind die Speisungswunder Jesu verwandt (Joh 6,1-13; Mk 6,30-44 parr.; 8,1-10 par.): Ein Mangel wird behoben, ein Überfluss erzeugt. Wie dort Brot wird hier Wein erzeugt. Die eucharistische Symbolik liegt auf der Hand, ist in der Exegese aber strittig. Der Bezug zu Elija und Elischa (2Kön 4,42ff.; vgl. 2Kön 17,14f.) liegt auf der Hand, wird aber kontrovers diskutiert. Das Weinwunder hat jedoch keinen alttestamentlichen Referenztext, auch wenn Ps 104,15 Wein und Brot als Schöpfungsgaben Gottes feiert. Im paganen Hellenismus gibt es dionysische Weingeschichten, die aber, wiewohl Teile der Forschung es anders sehen, keine Parallele ziehen, weil sie den Rausch feiern.

b. Die Gattungskritik ist weite Wege gegangen.

- Die frühe Neuzeit fokussiert auf die Durchbrechung eines Naturgesetzes und leitet daraus
 - entweder die Göttlichkeit Jesu ab, der das Wunder nicht hätte wirken können, wenn er nicht göttliche Kraft hätte,
 - oder die Fiktionalität der Geschichte, die darauf verweise, dass es sich um eine Fälschung handle¹².
- Im 19. Jahrhundert verteidigt die katholische und pietistische Exegese die Historizität – oder schweigt, während die historisch-kritische Exegese den Weg einer konsequenten Symbolisierung geht,
 - sei es, dass ein Dogma erläutert werde (z.B.: Jesus als Mittler des Lebens)¹³
 - sei es, dass eine Moral begründet werde (Jesus als Helfer in der Not)¹⁴.

Die Wege führen jedoch auf steilen Pfaden zu unsicheren Zielen. Während die patristische Exegese die allegorische Bedeutung auf den buchstäblichen Sinn gründete, aber im Rahmen ihres Weltbildes den Ereignischarakter nicht in Frage stellte, hat die gesamte neuere Exegese der Historizität den Abschied gegeben und die buchstäbliche *als* die symbolische Aussage angesehen. Das führt in Aporien.

- Die Kritik der Aufklärung, die überhaupt erst zum Begriff „Naturwunder“ geführt hat, arbeitet auf der Basis des mechanistischen Weltbildes mit unhistorischen Kategorien, die für den Text fremd sind. Die Väterexegese lokalisiert das „Wunder“ innerhalb, nicht außerhalb der Schöpfungsordnung, hat aber einen – theologisch begründeten – dynamischen Schöpfungs-, keinen statischen Naturbegriff wie die Physik Isaac Newtons.
- Joh 2,1-12 hat zwar eine dogmatische Aussagekraft und eine „Moral von der Geschichte“. Aber es heißt, Ursache und Folge zu verwechseln, wenn man das eine oder andere zum Grund der Erzählung macht. Die „Idee“ – sei es der göttlichen Gnade, sei es der menschlichen Hilfe – könnte zu allen möglichen Geschichten führen; die bestimmte, die erzählt wird, braucht andere Erklärungsansätze. In beiden Fällen kommt die Erzählung nicht als Erzählung zur Geltung.

Die Deutung im Bann des mythischen Weltbildes führt zu Widersprüchen.

¹² Vgl. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verteidiger des Glaubens III.3 §1 hg. Alexander 1972, 207f.

¹³ Vgl. David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu I (1835) 71f.

¹⁴ Vgl: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

c. Die Formgeschichte alter Schule interpretiert die Wundererzählung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit

- als mythisch getaktete „Naturwunder“, die nach dem Vorbild alttestamentlicher oder paganer Vorbilder gestaltet seien, um Jesu Überlegenheit zu feiern¹⁵,
- oder als „Novelle“, die aus einem Jesuswort herausgesponnen und für die Predigt gedichtet worden sei¹⁶.

Die neuere Formgeschichte kennt den Typ „Geschenkwunder“ und interpretiert es nicht nur unter theologischen, sondern mehr noch unter soziologischen Gesichtspunkten: den Armen werde geholfen, besser zu leben.¹⁷

- Eine „Novelle“, die aus einem Jesuswort gesponnen sei, um der Predigt eine Grundlage zu geben, ist Joh 2,1-12 nicht, weil ein solches Wort nicht zu finden ist; man braucht die ganze Geschichte. Sie gewinnt nicht durch das „Wunder“ Farbe, sondern durch die erzählten Reaktionen darauf.
- Ein „Geschenk“ wird zwar von Jesus gemacht. Aber das Stichwort fehlt. Das Geschenk steht so wenig im Mittelpunkt der Geschichte wie die Not oder eher Peinlichkeit der Gastgeber.

Um die Gattung historisch-philologisch exakt zu bestimmen, müssen die modernen Probleme der Historizität (die als solche wichtig sind), ausgeblendet werden. Das Wunder erklärt sich im Rahmen des johanneischen (neutestamentlichen) Wirklichkeitsverständnisses.

d. Der Evangelist selbst gibt drei Hinweise zur Gattungsbestimmung:

1. Es ist ein „Zeichen“ – wie andere „Zeichen“ auch (σημείων - *semeion*). Alle basieren auf einem Geschehen; alle haben eine „semantische“ Bedeutung, die auf Gott verweist: Sie bezeichnen die „Herrlichkeit“ (δόξα - *doxa* – lat. *gloria*) Jesu (Joh 2,11).
2. Die „Bezeichnung“ ist eine Offenbarung (ἐφάνησεν - *ephanerosen*): Jesus erscheint in göttlicher Herrlichkeit – und zwar nicht nur, weil es seinen Jüngern so scheint, sondern weil Jesus so in Erscheinung tritt (Joh 2,11).
3. Die Offenbarung ist ein „Machen“ (ἐποίησεν - *epoiesen*) Jesu (Joh 4,46; vgl. 2,11: ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων); das „Machen“ ein schöpferisches Akt..

Deshalb gehört die Erzählung zur Gattung der Epiphaniegeschichten. Andere Beispiele sind unbestritten der Seewandel (Joh 6,16-21; vgl. Mk 6,46-52 parr.) und in der synoptischen Tradition die Verklärung Jesu (Mk 9,2-9 parr.) gehört. Diese Geschichten werden erzählt, um die Offenbarung der Göttlichkeit Jesu, seiner Einheit mit dem Vater (Joh 10,30), mit im Leben zu schildern. Das Weinwunder zu Kana ist insofern ein Grenzfall, als sich der Seewandel und die Verklärung als Jüngervisionen erklären lassen, während Joh 2,1-12 voll auf das Materielle, das Öffentliche, das Soziale der Epiphanie setzt. Der Evangelist hat darin kein Realitätsproblem gesehen, sondern im Gegenteil einen erweiterten Wirklichkeitsbegriff veranschaulicht, den Gott definiert.

¹⁵ Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, hg. v. G. Theißen (FRLANT 29), Göttingen ¹⁰1995 (1921), 223-260.

¹⁶ Vgl. Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1971 (¹1919.²1933), 66-100.

¹⁷ Vgl. Gerd Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.

5.1.3 Genese

a. Da die Evangelien als Traditionsliteratur gelten (vgl. Lk 1,1-4), gibt es seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese mit dem Höhepunkt im 19. Jh., zahlreiche Vorstöße, literarische Schichten zu unterscheiden, die ältere von jüngeren Versionen unterscheiden. Das gelingt im synoptischen Vergleich methodisch kontrolliert (auch wenn die klassische Zwei-Quellen-Theorie zu schematisch ist). Es wird schwieriger, wenn literarische Parallelen fehlen.

- Traditionelle Kriterien der Literarkritik, die auf die Unterscheidung von Tradition und Redaktion zielt¹⁸, sind Spannungen, Dopplungen und Widersprüche, Diese Kriterien scheinen plausibel, werden aber kritisiert, weil sie 1, Ideale von Kohärenz, Stringenz und Glätte verfolgen, die zwar für die Moderne und die Wissenschaft, aber nicht für die Antike und Erzählungen passen, und 2, schwer zu erklären ist, weshalb ein runder, geschlossener Text im Laufe der Überlieferungsgeschichte eckig und aufgebrochen werden sollte.
- Die Ergebnisse literarkritischer Theorien sind strittig. Ihre Halbwertszeit ist überschaubar. Das schwächt das Vertrauen in die Richtigkeit der Theorien und die Schlüssigkeit des Ansatzes.

In jedem Fall bleibt die Aufgabe, den gewachsenen Text zu analysieren und zu interpretieren, der zum kanonischen Endtext geworden ist. Allerdings ist zu untersuchen, inwieweit nicht nur zu postulieren, sondern auch zu erkennen ist, dass es sich um einen gewachsenen Text handelt.

b. Im Fall des Johannes kompliziert sich die Lage.

- Der Stil des gesamten Evangeliums ist einheitlich.
- Die Theologie ist in sich differenziert, aber kohärent,
- Wiederholungen und Variationen sind ein johanneisches Stilmittel.

Die klassischen Kriterien der Literarkritik können deshalb nicht ohne weiteres Anwendung finden.

b. In der Selbstdarstellung des Evangeliums hinsichtlich der Genese werden nicht

- viele Vorstudien erwähnt, die weitergeführt werden sollen (Lk 1,1-4),
- oder neue und alte Traditionen, die aus dem Schatz herausgeholt werden (Mt 13,52).

Vielmehr wird alles auf das Zeugnis des Lieblingsjüngers, des idealen Zeugen und Autors, zurückgeführt, der in Übereinstimmung mit der ersten Leserschaft („wir“) ausgewählt habe, was den Glauben an die messianische Gottessohnschaft fördere (Joh 20,30f.). Das Gegenüber des Johannesevangeliums sind auf dieser Ebene nicht Traditionen, die weitergegeben, sondern Ereignisse, die erinnert werden. Auch wenn dies eine Stilisierung ist, die nicht einfach die Geschichte, sondern ein Gedächtnisbild der Entstehung des Buches wiedergibt, sind die Voraussetzungen für die klassische Literarkritik ungünstig.

c. Weiter führt der Ansatz, mit einer durchgreifenden stilistischen und theologischen Bearbeitung des gesamten Stoffes zu rechnen, ohne dass spezifisch Johanneische an Zusätzen und Veränderungen festzumachen.

Das entspricht auch eher den Überlieferungsgesetzen von Kulturen, in denen Mündlichkeit dominiert und Schriftlichkeit die Ausnahme darstellt.

¹⁸ Vgl. Ludwig Schmidt - Otto Merk, Art. Literarkritik: Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 211-233

c. In Joh 2,1-12 sind weder Widersprüche noch Dopplungen und Spannungen zu erkennen, wohl aber verschiedene Erzählebenen:

- die Geschichte selbst, die vom Evangelisten souverän arrangiert wird,
- der direkte Kommentar in Vers 11, der Vorkenntnisse voraussetzt und Weiterungen andeutet,
- die kurze szenische Anknüpfung „am dritten Tage“ in Vers 1,
- die summarische Ausleitung in Vers 12.

Zwischen diesen Ebenen gibt es enge Verbindungen. Die literarische Vielschichtigkeit verweist nicht auf eine literarische Entstehungsgeschichte, sondern steigert die Kohärenz des Textes.

d. Es gibt keine literarischen Signale, die eine vorjohanneische Tradition identifizieren lassen, wie dies bei der Semeia-Quellen-Theorie vorausgesetzt werden muss. Anders formuliert: Sollte es eine literarische Quelle gegeben haben, wären ihre literarischen Spuren beseitigt. Folgt man den Signalen der johanneischen Hermeneutik selbst, begegnet Joh 2,1-12 als literarische Fassung desjenigen Zeugnisses, das Lieblingsjünger aufgrund seiner inspirierten Erinnerung an Jesu abgelegt hat.

e. Der Evangelist ist für die Stellung im Kontext verantwortlich, hat die Geschichte aber nicht willkürlich platziert. Sie setzt die Gewinnung von Jüngern voraus (Joh 1,36-251); sie gehört in einen Abschnitt des galiläischen Wirkens Jesu, weil sie in Kana in Galiläa spielt, wie der Evangelist mehrfach betont (Joh 2,1.11 – 4,46).

5.2 Wein aus Wasser

Die verwandelnde Kraft Jesu

- a. Statt einer Vers-für-Vers-Exegese im Stile eines Kommentares wird hier eine thematisch profilierte Auslegung gewählt, die nach den Ergebnissen der Strukturanalyse gegliedert ist, während die Ergebnisse der Kontextanalyse sukzessive einfließen und die Motivanalyse integriert ist.
- b. Ziel ist die Erschließung von Bedeutungsperspektiven als Interpretationsmöglichkeiten.

5.2.1 Zeit und Ort

- a. Die Zeitangabe „Am dritten Tag“ (Joh 2,1) hat eine doppelte Referenz.
- Sie nimmt die Tageszählung von Joh 1,29.35.43) auf und rundet eine Woche ab, die mit dem Auftreten des Täufers nach Joh 1,19 begonnen hat.
 - Der „dritte Tag“ hat in der Chronologie des Neuen Testaments eine klare Bedeutung als Tag der Auferstehung (Mk 8,31 parr.) und der Erscheinung Jesu (1Kor 15,5) resp, der Auffindung des leeren Grabes (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20). In der folgenden Tempelperikope klingt das Motiv an (Joh 2,19f.): Niederreißen und Aufbauen des Tempels – Tod und Auferstehung Jesu. Der „dritte Tag“ ist in der johanneischen Symbolwelt der Tag der Auferstehung. Die Epiphanie der Herrlichkeit Jesu hat österliche Dimensionen – mitten im Leben und Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu. Alttestamentlicher Hintergrund mit Ex 19,16ff.; Hos 6,2: der dritte Tag als Tag der Rettung durch Gottes Erscheinen.

Der „dritte Tag“ ist „noch nicht“ die „Stunde“ Jesu (vgl. Joh 7,30; 8,20), die erst mit seiner Passion geschlagen haben wird (Joh 13,1f.), steht aber mit ihr in Verbindung, weil Jesus alles, was er sagt und tut, im Blick auf das Kommen dieser Stunde tut. Sonst könnte er seine „Herrlichkeit“ nicht offenbaren, die aus seiner Einheit mit dem Vater resultiert, dem Glanz der Wahrheit, der Fülle des Lebens.

- b. Kana in Galiläa ist neutestamentlich nur im Johannesevangelium bekannt
- als Schauplatz auch der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43.54), wobei der Evangelist die Lage in Galiläa betont und mit der Verfolgung und Verkennung Jesu verknüpft,
 - als Heimat des Nathanaël (Joh 21,2), den Jesus als wahren Israeliten berufen hat (Joh 1,47).

In Galiläa gibt es daneben noch Kapharnaum als Schauplatz des Wirkens Jesu im Galiläa erwähnt (Joh 2,12; vgl. Joh 6). Die Ortschaften liegen auf einer Linie. Nazareth bleibt unerwähnt, liegt aber im Rücken; Kapharnaum liegt vor Augen; Kana ist eine Wegstation.

- c. Für Jesus ist kennzeichnend, dass er zeit seines Lebens unterwegs ist.
- Nach den Synoptikern führt ihn ein großer Weg durch Galiläa nach Jerusalem – auf der Suche nach den Verlorenen (vgl. Lk 19,10).
 - Nach Johannes pendelt Jesus zwischen Galiläa und Jerusalem, weil er die größtmögliche Öffentlichkeit für seine Verkündigung sucht (Joh 18,20). Er geht den Weg der Verkündigung, wie er den Weg des Lebens und durch den Tod hindurch zur Auferstehung gehen wird – weil er selbst dieser Weg ist, der Weg der Wahrheit und des Lebens (Joh 14,6).

Die Wege, die Jesus geht, verifizieren seine Sendung.

c. Zeit- und Ortsangabe sind kongruent, weil sie Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde verbinden. Das ist der Horizont der Christologie.

5.2.2 Der Rahmen: Die Hochzeit

a. Joh 2,1-12 hat starkes Lokalkolorit. Eine Hochzeit in Galiläa wurde gerne intensiv und mit viel Wein im großen Stil gefeiert. Üblicherweise muss der Brautvater das Fest ausrichten; hier wird nur der Bräutigam angesprochen. Aus diesem Umstand werden in der Exegese zum Teil kleine Sozialdramen abgeleitet – die aber keinen Anhalt am Text haben.

b. Die Feier der Hochzeit steht in der Tradition der Genesis. Sie entspricht dem Segen der Schöpfung. Die Paradiesgeschichte Gen 2,4-25 bildet den Bezugspunkt – vor dem Sündenfall. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18) bildet den einen Eckpunkt; „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,24) den anderen. In der kanonischen Abfolge wird durch diese Verbindung das „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1,28) konkretisiert.

c. Die Tatsache, dass Jesus mit seiner Familie und seinen Jüngern an der Hochzeit zu Kana teilnimmt, zeigt seine Einstellung zur Ehe und zur Familie, die von seiner eigenen charismatischen Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen nicht konterkariert, sondern fundiert wird: Die Teilnahme am Fest ist angewandte Inkarnationstheologie. Im synoptischen Hintergrund steht Jesu Ehetheologie, die aus Gen 2 abgeleitet ist: „Was Gott verbunden hat, trenne nicht der Mensch“ (Mk 10,2-12 parr.).

d. Die Hochzeit ist im alttestamentlichen Hohenlied das Ziel der Liebe zwischen dem Geliebten und der Geliebten, das ein irdisches Bild der himmlischen Liebe zwischen Gott und seinem Volk ist (Hld 3,11). In Ps 45 ist die Hochzeitsfeier des Königs, der messianische Züge trägt, ein Vorzeichen der vollendeten Liebe zwischen Gott und Israel. Aus diesem Fundus schöpft Jesus, wenn er das Hochzeitsmahl zum Gleichnis der Gottesherrschaft macht (Mt 22,2-10; Lk 12,36; vgl. Offb 19,7).

Diesen eschatologischen Horizont öffnet auch Joh 2,1-12. Die Hochzeitsfeier ist der Himmel auf Erden – wenn auch nur auf Zeit: nämlich „am dritten Tag“. Jesus nimmt teil und rettet das Fest: weil das ewige Leben, das er bringt, das irdische nicht zerstört, sondern – durch die Krise hindurch – transzendiert.

e. Die mythischen Parallelen, die heilige Hochzeiten kennen, liegen weitab, weil entweder die Sexualität mythisiert oder der Mythos sexualisiert werden: Die Szene spielt im unbedeutenden Kana, einem galiläischen Dorf. Sie spielt unter Juden, die zwar schon etwas hellenistische Luft geschnuppert haben und kulturell ambitioniert genug sind, einen „Tafelmeister“ engagiert zu haben. Aber Joh 2,1-12 ist so wenig dionysisch wie apollinisch: Die Szene ist jesuanisch. Die Maxime, die Leute sich erst besaufen zu lassen, um dann an der Qualität des Weines sparen zu können, wird ja gerade außer Kraft gesetzt: Das Beste kommt zum Schluss – und ist immer noch viel besser als erhofft.

5.2.3 Die Handlung: Das Drama um den fehlenden Wein

a. Im Kern der Handlung steht das Drama um den fehlenden Wein. Dieses Drama wird aber nicht zu einer Tragödie, sondern zu einer Komödie, weil Jesus da ist und eingreift. Die Geschichte hat ein *happy end*. Die Wendung zum Guten ist ein Zeichen dafür, dass die ganze Geschichte, die mit der Schöpfung gut begonnen hat, trotz der menschlichen Katastrophe gut ausgeht, ja besser denn je zuvor sein wird. Diese Zeichenhaftigkeit für die ganz große Geschichte erlangt die kleine Geschichte, weil sie im Evangelium steht, das diese Dimensionen ausmisst, weil es von Jesus handelt.

b. Der Wein gehört zur Hochzeitsfeier – weil er nach Ps 104 zu den Gaben Gottes gehört, die der Mensch durch seine Arbeit „von der Erde gewinnt“, auf dass sie sein „Herz“ erfreue.

Dass der Wein fehlt, heißt, dass die Feier vorzeitig beendet sein müsste: „Das Fest ist aus“ – diese traurige Parole müsste verbreitet werden, wenn Jesus nicht eingriffe.

c. Die Absage ist aber nicht nur ein soziales Malheur. Wegen der theologischen Metaphorik der Hochzeitsfeier, die von der symbolischen Bedeutung des Weins unterstrichen wird, geht es um die Frage, ob Gott in dieser Welt – unter Zeichen – erfahren werden kann, so dass sich Freude verbreitet (vgl. 1Joh 1,4), oder nicht.

d. Das Problem wird im Dialog angesprochen und gelöst.

- Maria stellt zwei Verbindungen her:
 - Sie verbindet Jesus mit der Hochzeitsgesellschaft und deren Problem.
 - Sie verbindet die Diener mit Jesus.
- Jesus löst das Problem,
 - indem er Maria ihren Ort zuweist, den er von seinem absetzt, und den dritten Tag von Kana von seiner „Stunde“ unterscheidet.
 - und indem er die Diener zu Werkzeugen der Problemlösung macht.
- Der Tafelmeister konstatiert die Lösung und deren Qualität.

Die Lösung aber gibt neue Rätsel auf.

d. Jesus löst das Problem, indem er Wasser zu Wein macht (Joh 4,46). Das Machen wird aber nicht beschrieben, sondern nur von außen gesehen:

- Die Diener füllen auf Jesu Wort hin Wasser in die Krüge ein
- und schenken Wein bester Qualität aus, was ausführlich konstatiert wird.

Der entscheidende Punkt bleibt offen. Die Geschichte hat in ihrem Zentrum einen weißen Fleck (so wie im Neuen Testament auch die Auferstehung nicht als solche geschildert, sondern in ihrer Voraussetzung, dem vollen Grab, und ihren Folgen, dem leeren Grab und den Erscheinungen, beschrieben wird). In diesem Zentrum ist ein schöpferischer Akt Jesu (Joh 4,46) anzunehmen, der dieselbe Dimension hat wie die Erweckung der Toten, die in Joh 5,19-30 als seine „Exousia“ gekennzeichnet wird.

e. Jesus benutzt die sechs Steinkrüge, die zur „Reinigung“ bereitstehen, wie sie Juden vornehmen (Joh 2,6)¹⁹.

- Aus dieser Angabe werden teils weitreichende allegorische Erklärungen abgeleitet:
 - dass das Gesetz aufgehoben,
 - die Reinigungsriten abgeschafft,
 - der Alte Bund überwunden werde.

Diese Deutungen sind aber Projektionen, die gegen den Duktus des Textes sind.

- Zwar liegt eine allegorische Deutung nahe, weil die Geschichte insgesamt zeichenhafte Bedeutung hat. Aber der geistliche Sinn muss präzise aus dem Duktus des Textes erhoben werden.
 - Das Wasser ist nicht schon in den Krügen vorhanden, sondern wird auf Jesu Wort hin erst eingefüllt.
 - Die Steinkrüge sind die Gefäße, die erst das Wasser, dann den Wein enthalten. Aus ihnen wird geschöpft.

Es wird also nichts zerstört, sondern gefüllt. Das ist ein genuin johanneisches Motiv. Es geht um Erfüllung: Was die „Reinigung“ bewirkt, wird von Jesus realisiert. Diese Wirkung unterstreicht die Verbindung mit der Fußwaschung Joh 13, die in der „Stunde“ die „Reinigung“ vollzieht.

Jesus wandelt nicht Wasser in Wein, damit die Party weitergehen kann, sondern damit die Hochzeitsgesellschaft auf den Geschmack kommt: an dem Leben, das Jesus selbst verleiht.

f. Jesus schafft Wein im Überfluss. Eine „Metrete“ sind ca. 40 Liter. Durch Jesu Aktion stehen also zwischen 480 und 720 Liter Wein zur Verfügung. Das ist selbst für ein rauschendes Dorffest mehr als genug. Der Überfluss ist aber ein Merkmal des Handelns Jesu im Namen Gottes. Auch vom Brot ist nach der Volksspeisung immer noch weit mehr als genug da, das dann in zwölf Körben gesammelt werden soll (Joh 2,13). In der Hirtenrede sagt Jesus: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10; vgl. Joh 1,16; 17,13).

g. Der Wein ist von exzellenter Qualität. Die „Weinregel“, die der Tafelmeister als selbstverständlich zitiert (Joh 2,10)²⁰, ist weniger ein Sprichwort oder die Charaktisierung einer allgemeinen Praxis, weil eine Weinprobe bis heute eher nach dem Prinzip der Steigerung gestaltet wird, sondern mit Rekurs auf ökonomisches Kalkül auf Effekt hin erzählt, um die Qualität des Weins betonen zu können.

¹⁹ Joh 2,6 ist die erste literarische Bezeugung; zahlreiche archäologische Funde treten zur Seite; vgl. *Roland Deines*, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zu Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha (WUNT II/52), Tübingen 1993.

²⁰ Vergleichstexte zitiert *H. Windisch*, Die johanneische Weinregel, in: ZNW 14 (1913) 248-257.

5.2.4 Die Personen

a. Maria nimmt die Position der Mittlerin ein.

- Sie macht sich zur Fürsprecherin derer, die keinen Wein mehr haben (Joh 2,3). Sie wendet sich nicht an Jesus, weil sie selbst Mangel litte, sondern legt für die anderen ein Wort bei ihrem Sohn ein („Sie haben keinen Wein“).
- Sie verweist die anderen auf Jesus: „Was er sagt, tut“ (Joh 2,5).

Johannes hat diese Rolle aufs äußerste reduziert und dadurch profiliert. Maria verwandelt nicht Wasser in Wein; sie ist nicht Heilsmittlerin. Sie baut vielmehr eine Verbindung zu Jesus auf, ihrem Sohn, dem Sohn Gottes.

- Die marianische Korrespondenzszenen sind die Kreuzigung: Nach Johannes steht Maria mit dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz. Jesus stiftet vom Kreuz herab durch zwei Worte „Frau, siehe, dein Sohn“ – „Siehe, deine Mutter“ (Joh 19,26f.) die Familie Gottes: ein Urbild der Kirche.
- Das passt insofern zu Joh 2,1-12, als dort ihr ganzes Agieren – ohne dass das Wort zu fallen brauchte – Ausdruck intensivsten Vertrauens auf Jesus ist.

Irritierend wirkt allerdings oft die erste Antwort Jesu auf Maria: „Was ist mit dir und mir“? (Joh 2,4).

- Die Wendung begegnet andernorts in den synoptischen Evangelien als Zurückweisung, die in semitisierendem Jargon ausgedrückt wird: Dämonen wollen – vergeblich – Jesus abwehren (Mk 1,24 par. Mt 8,29 // Lk 4,34; Mk 5,7 par. Lk 8,28).
- Diese Parallele führt nicht selten dazu, einen tiefen Mutter-Sohn-Konflikt in Joh 2,1-12 geschildert zu sehen, der sich auch in der Anrede als „Frau“ (nicht: „Mutter“) zeige. Manchmal wird auch geurteilt, Maria habe den falschen Zeitpunkt gewählt und sei zu ungeduldig, auf die „Stunde“ Jesu zu warten.

Tatsächlich belegt Mk 3,22-30, dass es Phasen tiefen Unverständnisses zwischen Jesus und seiner Familie, auch seiner Mutter, gegeben hat, jedenfalls im Blickwinkel der Jesusüberlieferung.

Aber in Joh 2,1-12 wäre es eine Fehlinterpretation, einen tiefen Konflikt zwischen Jesus und Maria offenbart zu finden.

- Die Anrede „Frau“ ist keine Distanzierung, wie Joh 19,26f. beweist, wo sie gleichfalls begegnet.
- Die Wendung: „Was ist an mir und dir?“ lässt sich unmöglich so interpretieren wie die Reaktion von Dämonen auf Jesus.
- Maria reagiert nicht so, als werde sie abgewiesen, sondern so, dass sie jetzt genau weiß, was zu tun ist – und dass ihr Sohn sagen wird, was getan werden soll.
- Die Tatsache, dass seine Stunde „noch nicht gekommen“ ist, führt ihn nicht dazu, das Wunder zu verweigern, sondern zu tun. Maria hat also durchaus kein falsches *timing*.

Das Wort Jesu hat eine ähnliche Funktion wie das *noli me tangere*, mit dem Jesus Maria Magdalena im Zuge seiner Auferstehung konfrontiert (Joh 20,17).

- Die Distanzierung ist möglich, weil eine große Liebe, eine große Nähe besteht.
- Die Distanzierung ist nötig, weil Jesus einen Weg gehen muss, den nur er allein gehen kann – weil allein er Gottes Gnade und Wahrheit verwirklicht (Joh 1,17). Das können am besten diejenigen verstehen, die ihm am nächsten stehen.

Marias Frage und Jesu Antwort öffnen den Raum für das Geschehen: Jesus handelt – auf seine Art. Er wird gebeten – und erfüllt die Bitte auf seine Weise.

b. Die Antwort, die Jesus seiner Mutter gibt, begründet das Zeichen, das er setzen wird. Die Anweisungen, die er den Dienern gibt, sind nur die Konsequenz dessen, was er seiner Mutter sagt.

- Jesus konzentriert sich auf seine Angelegenheit: auf sich selbst, seine Sendung, seine Gottessohnschaft.
- Jesus agiert, wie es der Zeit entspricht, die vor dem Kommen der Stunde sich ausspannt: zwischen Inkarnation und Passion.

Jesus ist also in Kana nicht der göttliche Magier, der seine Wunderkraft, oder der göttliche Mechaniker, der seine Kreativität demonstriert, sondern der Sohn Gottes, der Kunde von Gott gibt (Joh 1,18), indem er „seine Herrlichkeit“ offenbart – so wie er nach Joh 11,40 durch das letzte Zeichen die „Herrlichkeit“ Gottes offenbart. Der Spitzenwein, der im Überfluss vorhanden ist, ist das materielle Zeichen für die

c. Weil Jesus Gottes Herrlichkeit offenbart, ist der Glaube „an ihn“ nach dem Johannesevangelium die Konsequenz des Glaubens an Gott.

- Diesen Glauben hat Maria bereits (Joh 2,3ff.)
- Bei seinen Jüngern entsteht er (Joh 2,11).
- Auf seine „Brüder“ springt er über (Joh 2,13).

Der Glaube ist vorösterlich begründet, nämlich in der Person Jesu selbst; er entsteht und entfaltet sich nachösterlich: in der Erinnerung an ihn, die vom Auferstehungsglauben stimuliert wird.

d. Zur Christologie der Geschichte gehört die Hochzeitsmetaphorik.

- Johannes der Täufer bezeugt, dass Jesus der Bräutigam sei, der sie Braut heimführe, er aber der „Freund“, der sich mit dem Bräutigam mitfreut (Joh 3,29). Der Kontext zeigt die christologischen Dimensionen (Joh 3,28): Der Bräutigam ist der Messias, der die Tochter Zion heiratet.
- Die synoptische Tradition kennt das Motiv ähnlich, auch in einer Konstellation, in der es um die Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus geht (Mk 2,20 parr.): Der Täufer ist ein Asket, Jesus nicht. Ihm wird vielmehr vorgeworfen, mein „Fresser und Säufer zu sein“ (Mt 11,19 par. Lk 7,34), wieder im Kontrast zum Täufer (Mt 11,18 par. Lk 7,33).

In Kana ist Jesus nicht der Bräutigam, denn der Gast. Der ahnungslose Bräutigam profitiert von ihm. Jesus stiftet nicht die Ehe, sondern ermöglicht die Feier – und transzendiert sie.

e. In dieser christologischen Dimension ist die Kanageschichte komplementär zu Eph 5, wo die Liebe zwischen Mann und Frau zum Bild der Liebe zwischen Christus und der Kirche wird. Jesus, der den Wein im Überfluss spendet, offenbart sich nach Joh 15 selbst als der wahre Weinstock, der den Reben ihren Platz gibt. Jesus gibt die Gabe, die er selbst ist. Das Materielle der Gabe entspricht der Körperlichkeit Jesu, des inkarnierten Logos.

f. Die Christologie der Kanageschichte wird durch die Ahnungslosigkeit des Tafelmeisters unterstrichen: Er weiß nicht, „woher“ der Wein stammt (Joh 2,9) – so wie nach Joh 7,27f. es ein jüdisches (christlich akzeptiertes) „Messiasdogma“ ist, dass beim Christus „niemand weiß, woher er stammt“ und Joh 9,29f. niemand weiß, woher Jesus ist, während nach Joh 8,14 Jesus genau dies sicher weiß, weil er der Messias ist, und genau deshalb Pilatus die Antwort auf dessen Frage verweigert, woher er sei (Joh 19,9).

5.3 Hochzeit als Feier

Die historische Symbolik des Wirkens Jesu

a. Es gibt einige Indizien, die auf eine historische Überlieferung hindeuten.

- „Kana“ wird nicht erfunden, sondern tradiert: Sonst ist es sonst unbekannt; durch das „zweite“ Zeichen und die Notiz über Nathanaël in Joh 1,2 wird eine Lokaltradition sichtbar.
- Johannes hat zwar ein marianisches Interesse, wie die Passionsgeschichte beweist; aber der Einsatz mit Maria und die Rolle, die sie spielt, sind bei aller Stilisierung so ungewöhnlich, dass ohne eine historische Erinnerung die Geschichte schwer zu deuten ist.

Es gibt aber keine vernünftige Erklärung für das, was als „Wunder“ gilt. Es gibt nur die Möglichkeit, rationalistische und superrationalistische Erklärungen auszuschließen.

- Eine Massenhypnose, dass der Tafelmeister mit allen anderen nur meinte, Wein getrunken zu haben, während er in Wahrheit Wasser konsumiert hätte (wie die ganze Gesellschaft), ist eine bizarre Vorstellung.
- Eine These, dass Jesus kraft göttlicher Vollmacht die Naturgesetze ausgehebelt habe, widerspricht nicht nur der Erfahrung, die zur Definition von Naturgesetzen führt, sondern auch der Inkarnation.

Aus der Tatsache, dass es keine physikalische Erklärung gibt, lassen sich theoretisch zwei Folgerungen ableiten:

- Es ist nicht passiert, weil es natürlich nicht erklärlich ist.
- Es ist passiert, obgleich oder weil es natürlich nicht erklärlich ist.

Beide Erklärungen lösen neue Fragen aus: Wenn sie nicht passiert ist – warum wird die Geschichte erzählt? Wenn sie passiert ist – wie soll das geschehen sein?

b. Johannes selbst hat die Erzählung als theologisch pointierte Wiedergabe eines geschichtlichen Geschehens erzählt – so wie er Geschichte gesehen hat: Sie gehört in den Gang der Jesusgeschichte; sie ist das erste weiterer „Zeichen“, die auch in den Augen der Neuzeit teilweise leichte eine historische Basis haben können, teilweise schwerlich; sie ist von den Kirchenvätern als reales Geschehen im Rahmen der – dynamischen – Schöpfungsordnung Gottes verstanden worden.

c. Zwischen der Erzählung und ihrer traditionellen Deutung einerseits, dem modernen Weltbild andererseits bricht ein Widerspruch auf, der eine Lösung verlangt.

- Die historisch-kritische Exegese der Frühzeit schließt auf eine bewusste oder unbewusste Täuschungsabsicht der Leserschaft. Für das erste gibt es nicht nur kein Indiz, es bleibt auch die Frage offen, wie das Manöver hätte gelingen sollen, wenn nicht die Möglichkeit eines solchen Grenzphänomens ernsthaft in Erwägung gezogen worden wäre – bei Erzählern wie Hörern und Lesern. Gegen das zweite spricht der hohe Reflexionsgrad der Geschichte.
- Die einzig akzeptable Erklärung unter den Voraussetzungen heutiger Naturwissenschaft besteht darin, dass, weil sich das Weltbild geändert hat, das, was früher als historisch galt, heute nicht mehr als reales Faktum gelten kann.
Dann aber bleibt offen, wie es zu der Geschichte gekommen ist, da es ja kein passendes Ereignis gegeben haben kann (oder darf). Es bleibt der Ausweg der Symbolisierung – mit allen Problemen.

Eine denkbare kulturwissenschaftliche Erklärung besteht darin, das heutige Weltbild der Physik als seinerseits zeitbedingt und begrenzt zu erklären. Aber dann ist nicht über einen begrenzten Geltungsbereich der Naturgesetze entschieden. Die Unschärferelation ist nicht einschlägig.

c. Die Versuche einer Moralisierung (Jesus habe den Schwiegervater überredet, doch noch ein Fass aufzumachen, oder habe selbst einen ordentlichen Weinvorrat als Hochzeitsgeschenk mitgebracht) gehen an der Geschichte vorbei, ebenso wie die These, bei der Speisung hätten am Ende doch die Leute sich selbst geholfen, weil sie nach Jesu Vorbild alle zu teilen begonnen hätten („Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt“).

d. Das, was Jesus „macht“ (Joh 4,46), muss von dem unterschieden werden, was die scholastische Tradition – in sich konsequent, wenngleich heute schwer verständlich – Transsubstantiation nennt: die Wandlung von Wein in Blut bei der Eucharistie. Denn dort bleiben die (nach Aristoteles) Akzidenzien erhalten: Farbe, Geschmack, Alkoholgehalt, chemische Zusammensetzung; es ändert sich die „Substanz“, d.h. gnoeseologisch formuliert, die Bedeutung, ontologisch formuliert, das Wesen, das sakramental verwandelt wird. Hier aber geschieht eine Metamorphose, für die es biologische Analogien gibt, die sich aus chemischen Reaktionen herleiten. In scholastischer Terminologie werden also gerade die Akzidenzien verwandelt. Die Umformung ist aber keiner physikalischen Erklärung zugänglich,

e. Das Weinwunder von Kana lässt sich nicht so wie die Therapien und Exorzismen erklären. Alle „Machtat“ und „Zeichen“ Jesu rechnen mit einem lebendig handelnden Gott. Aber die Heilungen und Dämonenaustreibungen, auch die Totenerweckungen lassen sich als Grenzphänomene natürlicher Erfahrungen vor dem Gerichtshof der Vernunft verantworten, weil sie 100% menschlich sind. Deshalb führt auch der Hinweis auf „mystische Fakten“²¹ im Fall von Joh 2,1-12 nicht weiter.

e. Es bleibt eine Offenheit. Die Geschichte selbst versperrt sich einer rationalen oder superrationalen Interpretation ebenso wie einer moralisierenden und spiritualisierenden, weil sie im Zentrum eine Lücke lässt. Johannes selbst gibt keine Erklärung dafür, dass Wasser eingefüllt und Wein ausgeschenkt wird. Es fehlt eine Theorie, die historische Dimension der Geschichte irgendwie plausibel zu machen. Es ist zu einfach, sie als narrative Dogmatik oder Soteriologie zu interpretieren. Es kommen zusammen:

- die Erinnerung an Jesu Feiern und Feste, an seine Macht und Hilfe – und an sein letztes Abendmahl als Kulmination seiner gesamten Sendung,
- und der Glaube an seine Gottessohnschaft, der, johanneisch gesagt, von seiner eigenen Selbstvorstellung als „Weinstock“ (Joh 15) gedeckt ist.

Dass „mehr zwischen Himmel und Erde geschieht“, als Menschen sich erklären können, ist ein offenes Geheimnis. „Sag’ niemals nie“, ist ein Grundsatz jeder Wissenschaft, löst aber noch nicht das fundamentaltheologische Problem. Ein positiver Beweis für die Realität von Epiphanien durch geschichts- oder naturwissenschaftliche Methoden kann *a priori* nicht geführt werden. Dann aber kann auch keine Falsifikation *a priori* gelingen. In diesem offenen Raum wird das Zeichen erzählt – und spielt sich die gesamte Erlösungsgeschichte Jesu ab.

d. Joh 2,1-12 ist kein historisiertes Gleichnis, sondern eine genuine Zeichengeschichte mit zahlreichen metaphorischen Bezügen und einer durchgehend symbolischen Deutung, die dem erzählten Geschehen selbst innewohnt. Die Geschichte setzt ein Geschehen voraus, das aber unglaublich und mit normalen Augen nicht zu erkennen ist. Das ist gerade die Pointe.

²¹ Klaus Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002.

6. Die Stillung des Sturmes

Der Herr über Mächte und Gewalten (Mk 4,35-41 parr.)

a. Der See Genezareth ist in den Augen der Evangelien ein „Meer“. Er kennt Stürme mit tosenden Wellen und Nächte mit unheimlichen Begegnungen. Er ist die Lebensquelle der Fischer und damit auch der ersten Jünger Jesu, die in ihren Familien als Fischer gearbeitet haben (Mk 1,16-20 parr.). Deshalb ist er auch ein Schauplatz geheimnisvoller Begebenheiten.

b. Die Stillung des Sturmes ist die erste der Szenen, nachdem zuvor der See mit einem Boot der Jünger als Lehr-Ort eingeführt worden war (Mk 3,9; 4,1f.). Es folgt, eng verwandt aber doch klar unterschieden, der Seewandel (Mk 6,45-52 par.).

c. Die Archaik der Szenen kontrastiert präzise der Natürlichkeit und Alltäglichkeit des Sees – und zeigt dadurch bestens die Nähe des unsichtbaren Gottes mitten im Leben.

6.1 Kontext und Struktur.

Die Überfahrt als Leitmotiv

a. Der See Genezareth wird in den synoptischen Evangelien zur Drehscheibe des Wirkens Jesu. Traditionell gilt das Westufer als jüdisch, das Ostufer als heidnisch (Mk 5,1-20: Schweineherde). Der Norden gehört zum Gebiet des Herodessohnes Philippus, der Süden zu dem des Herodes Antipas – beides mediokre Gestalten von einiger Brutalität.

b. Jesus besucht alle Gebiete, hat aber seine Basis in Kapharnaum im Westen, weil von dort Simon (Petrus) und Andreas, Jakobus und Johannes kommen. Er nutzt den See, um sein Missionsgebiet zu erweitern. Bei Markus sind vier Überfahrten zu verfolgen.

- Mit der Stillung des Seesturmes ist die erste Überfahrt verbunden (Mk 4,35-41); sie eröffnet das Land der Gerasener (Mk 5,1-20), das zur Dekapolis gehört (Mk 5,20). Die Rückfahrt mit dem Boot (Mk 5,21) führt wieder auf den Schauplatz Galiläa, wo die Schwerpunkte des Wirkens Jesu (nach wie vor) liegen.
- Mit dem Seewandel ist die zweite Überfahrt verbunden (Mk 6,45-52 par.). Die Jünger starten im Westen und werden von Jesus voraus Richtung Betsaida in den Norden geschickt. Sie kommen dort aber nicht an, sondern landen nach dem Seewandel wieder in Gennesaret.
- Die dritte Überfahrt führt vom Osten (Mk 8,1-10), wohin Jesus auf einer langen Wanderung über den Norden gelangt war, wieder zurück nach Dalmanutha in den Westen (Mk 8,10).
- Die vierte Überfahrt lässt die Jünger dann endlich Betsaida erreichen (Mk 8,14-21).

Die anderen Synoptiker zeichnen ein ähnliches Bild. Es dient dazu, die Mobilität Jesu sichtbar zu machen, die Effektivität, mit der er die vorhandene Logistik nutzt, und regelmäßig auch die ebenso enge wie problematische Zusammenarbeit mit seinen Jüngern, die seine Wegbegleiter sind.

b. Der Kontext zeigt, dass nicht ein singuläres Wunder den Schlüssel zum Verstehen bildet, sondern die Bedeutung des Reisens – auch per Boot – unter widrigen Umständen für die Verkündigung.

c. Die Struktur (bei Markus – ähnlich bei Matthäus und Lukas) arbeitet ein kleines Drama aus.

Mk 4,35f.	Der Plan
35	Die Aufforderung Jesu
36	Die Umsetzung durch seine Jünger
Mk 4,37ff.	Das Problem und seine Lösung
37	Der Sturm
38a	Der Schlaf Jesu
38b	Die Frage der Jünger
39ab	Die Reaktion Jesu
39c	Das Ende des Sturms
Mk 4,40f.	Die Besprechung
40	Die kritische Rückfrage Jesu
41	Die staunende Glaubensfrage der Jünger

In allen drei Teilen kommt es zu einer Interaktion zwischen Jesus und seinen Jüngern.

- Am Anfang (V. 35) und am Ende (V. 40) geht die Initiative von Jesus aus; die Jünger reagieren,
 - zuerst gehorsam (V. 36),
 - zum Schluss ungläubig staunend (V. 41).Durch die Rückfrage Jesu (Mk 4,40) wird die gesamte Erzählung zu einer Glaubensgeschichte.
- Im Mittelteil steht das spektakuläre Agieren Jesu. Dass er schläft, scheint für die Jünger Lebensgefahr heraufzubeschwören, ist aber nur die Kehrseite seiner Souveränität, in der er dem Stürmen Einhalt gebietet.
- Die Pointe wird durch den Rahmen geliefert: Die Macht Jesu über Wind und Wellen ermöglicht es, das neue Ufer zu erreichen, und fordert die Jünger heraus, sich die Glaubensfrage zu stellen, um sie im Sinne Jesu zu beantworten.

Der Aufbau zeigt einen starken Gestaltungswillen, mit einfachen, aber effektiven Mitteln.

6.2 Souveränität inmitten von Angst und Schrecken

Die markinische Grundform der Sturmstillung (Mk 4,35-41)

35 Der Abend ist der desjenigen Tages, den Jesus nach Mk 4,1-34 der Gleichnisverkündigung gewidmet hat. Die Initiative zum Aufbruch geht von Jesus auf, wie immer (vgl. Mk 1,35-39). Er will aber nicht allein das andere Ufer erreichen, sondern zusammen mit seinen Jüngern. Das Schulungsprogramm, das mit der Berufung begonnen hat (Mk 1,16-20), läuft weiter. Das – von Kapharnaum aus betrachtet – jenseitige Ufer ist das Land der Gerasener (Mk 5,1-20) in der Dekapolis, die Missionsgebiet wird (vgl. Mk 7,31-37). Die Sturmstillung spiegelt wider, welche Widerstände überwunden werden müssen, damit dieses Projekt gelingen kann.

36 Die Jünger befolgen, was er sagt: Nachfolge pur. Zwei Handlungen entsprechen einander und dem Wunsch Jesu: Zum einen schicken sie die Menschenmenge (ὄχλος) fort, die nach Mk 4,1-34 in Scharen am Ufer gestanden hatte; das entspricht dem Rhythmus von Zuwendung und Rückzug, der seit Mk 1,35-39 als Missionsprogramm und Erfolgsrezept Jesu eingeführt worden war. Zum anderen nehmen sie Jesus im Boot mit. Ihnen gehört es (vgl. Mk 3,9); Jesus ist als Passagier an Bord. Markus erweckt den Eindruck, dass eine kleine Flotte in See sticht, weil Jesus eine so starke Anziehungskraft ausübt, auch wenn er ans andere Ufer strebt, ins Land der Heiden und der Dämonen. Freilich werden die anderen Boote und ihre Insassen nicht mehr erwähnt, obwohl auch sie von der Sturmstillung profitiert haben müssen.

37 Der See Genesareth, für seine starken Fallwinde bekannt²², gerät in gefährliche Unruhe. Dass nach dem abendlichen Aufbruch (V. 35) inzwischen die Dunkelheit eingebrochen sein dürfte, macht die Lage noch unheimlicher. Der heftige Wellengang droht das Schiff sinken zu lassen, weil schon viel Wasser über Bord geschwappt ist. Markus erzählt, als wäre er dabei gewesen, hätte aber einen kühlen Kopf bewahrt.

38 Der Kontrast zum schlafenden Jesus könnte größer nicht sein. Der Evangelist verwendet einfache nautische Fachausdrücke; das „Kissen“ ist ein Polster für Matrosen; das „Heck“ war etwas erhöht. Das Schlafen Jesu zeigt sein Menschsein – im Kontrast zur Unruhe der Jünger und in Spannung zur Souveränität seines Handelns. Die Jünger werden aktiv; aber voller Sorge (vgl. Mk 4,40) tun sie das Falsche. Sie haben Angst um ihr Leben. Darauf richtet sich ihre Frage: Nicht, dass Jesus etwas zustoßen könnte, sondern dass sie untergehen könnten, treibt sie um. Jesus wird vorgehalten, dass er sich nicht um sie kümmere. Sie wollen, dass ihr „Lehrer“ (vgl. Mk 9,38; 10,35; 13,1; 14,14) dem Treiben Einhalt gebietet. Einerseits scheinen sie Jesus zuzutrauen, sie aus dem tobenden See retten zu können; andererseits denken sie, dass ihn ihr Schicksal ungerührt lasse. So erscheint er in ihren Augen wie ein launischer Gottesmann, der übernatürliche Kräfte besitzt, aber aufgeweckt werden muss, damit er sie nutzt, weil sie sonst nicht sicher seien.²³ Der in die Form einer rhetorischen Frage gekleidete Vorwurf der Jünger drückt ein Unverständnis aus, das aus Angst, Übereifer und Halbwissen resultiert. Sie sollten es besser wissen, bleiben aber hinter ihren Möglichkeiten zurück.

²² Vgl. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1919 u.ö., 183.

²³ Weil V. 40 vom Unglauben spricht, sind die Klagerufe frommer Beter in der Not (Ps 35,23; 44,23f.; 59,4; 88) keine Parallele. Nach Vergil (Aen IV 554-661) fragt eine Gottheit den Helden, der sich im „hohen Heck“ des Schiffes zur Ruhe gebettet hat, wie er bei all den Abenteuern, die er bald zu bestehen haben werde, ruhig schlafen könne. Im Unterschied dazu haben die Jünger bei Markus Angst, und Jesus ist nicht kaltblütig, sondern vollmächtig.

39 Jesus reagiert auf die vorwurfsvolle Frage seiner Jünger ebenso prompt wie auf Heilungsbitten. Während er nach Matthäus (Mt 8,27) den „Kleinglauben“ der Jünger hinterfragt, bevor er den Sturm beendet, überliefert Markus (wie Lk 8,24f.), dass Jesus erst gehandelt und dann die Situation besprochen (V. 40) habe. Jesus herrscht den Sturm an, wie er Dämonen anherrscht (vgl. Mk 1,25; 3,12; 9,25). Er gebietet dem Tosen Stille, wie er Dämonen den Mund verbietet (Mk 1,25; 3,12). Sein Wort ist keine „Beschwörung“²⁴, sondern eine Manifestation seiner göttlichen Vollmacht (vgl. Mk 1,21-28) in den Dimensionen von Ps 33,9: „Wenn er spricht, so geschieht es; wenn er gebietet, so steht es da“. Die Geschichte entwirft nicht das Bild einer dämonisierten Natur, sondern elementarer Mächte, die Jesus überwindet. In den Psalmen wird Gott oft als der Herr der Mächte gepriesen: „Du stillst das Brausen des Meeres, das Tosen der Wellen“ (Ps 65,8; vgl. Ps 89,10; 107,29; äthHen 60,16). Was der Psalmenbeter als *creatio continua* meditiert, die das Chaos zum Kosmos verwandelt, wird im Markusevangelium zum Vorzeichen einer Erlösung, die den Tod überwindet.

So wie die Dämonen augenblicklich Jesus gehorchen, so legt sich hier der Wind, so dass Ruhe einkehrt. Der See, der sich zuvor der Mission Jesu entgegengeworfen hatte, liegt jetzt offen im Horizont der Gottesherrschaft. Auf dem ruhigen Wasser findet das Boot, das Jesus mit den Jüngern vereint, schnell ans jenseitige Ufer (Mk 4,35) – zu den Gerasenern (Mk 5,1-20).²⁵

40 Die Frage Jesu ist ein milder Tadel, der auf eine bessere Zukunft setzt. Das „noch“ gibt die Richtung vor. Einerseits hätten die Jünger schon genügend Grund, zu glauben, weil Jesus vor ihren Augen schon viele Zeichen seiner messianischen Sendung gesetzt und sie zuletzt eingehend geschult hat (Mk 4,1-34); andererseits wird es einen Ausweg aus ihrer selbstverschuldeten Ungläubigkeit geben, auch wenn es erst der Passionskrise bedarf, bevor Ostern die Wende bringen wird. Der Unglaube der Jünger ist ihr Mangel an Vertrauen auf Jesus, den Tod zu besiegen, von dem sie sich bedroht fühlen. Glaube hieße in der erzählten Situation: keine Angst vor dem Tode zu haben, weil Jesus – wenn auch schlafend – gegenwärtig ist, auf die Zukunft der Sendung Jesu zu bauen, auf den Sieg Gottes über die Mächte der Finsternis. Im Licht von V. 41 spitzt sich die Glaubensfrage auf die Person zu, die sie stellt. Jesus begründet das Gottvertrauen, das er bei seinen Jüngern vermisst. An Jesus kann der Glaube sich festmachen.

41 Die Furcht, von der die Jünger erfasst werden (φόβος), ist nicht dieselbe wie die Angst, von der Jesus sie nach V. 40 befreien will (δειλός). Schwingt in dieser Feigheit mit, so in jener Respekt (vgl. Ex 20,18-21; Ri 6,22f. u.ö.). Die Furcht zielt in die richtige Richtung, weil die Jünger nach der Identität Jesu fragen. Sie wissen noch keine Antwort, weil sie „noch keinen Glauben“ haben (V. 40). Die Frage bleibt bei den erzählten Phänomenen. Die Jünger ahnen, dass sie mit Gott zu tun haben müssen und durch ihn mit Jesus verbunden sind. Aber sie bringen beides noch nicht zusammen. Der Evangelist hält diese Offenheit fest, um die Dynamik aufzuzeigen, die der Glaube entfalten kann.

²⁴ So W. Eckey, Mk 189.

²⁵ Hier kann die beliebt gewordene Allegorie der Kirche als Schiff ansetzen; vgl. TestNaph 6: Das „Schiff Jakobs“, das führerlos war, wird von Jakob und seinen Söhnen übernommen, droht in einem Seesturm zu scheitern, landet aber – auf Levis Gebet hin – in einem sicheren Hafen.

6.3 Sieg über das Chaos.

Die synoptischen Varianten (Mt 8,18.23-27; Lk 8,22-25)

- a. Sowohl Matthäus als auch Lukas greifen die markinische Vorlage auf und schreiben sie um, wobei sie den Duktus beibehalten. Basis der Exegese bleibt der Gesamttext; der synoptische Vergleich lässt aber erkennen, was jeweils typisch ist.
- b. Sowohl Matthäus als auch Lukas nehmen die Vorlage in unterschiedliche Kontexte auf und verändern durch den neuen Kontext auch die Sinnspitzen.
- c. Auf einer Metaebene zeigt sich: Die neutestamentliche Jesustradition lebt. Sie dokumentiert nicht, was ins Archiv, sondern präsentiert, was in die

6.3.1 Angefochtene Nachfolge: Die Sturmstillung bei Matthäus

- a. Matthäus baut den Kontext um, weil er nach der Bergpredigt eine Serie von Machttaten Jesu stellt, die verifizieren, was er verkündet: die Vollendung der Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit. Durch diese Komposition wird der soteriologische Aspekt betont: die Rettung.
 - b. Unmittelbar zuvor baut der Evangelist eine Q-Tradition ein, die den Anspruch der Jesunachfolge markiert (Mt 8,19-22 par. Lk 57-60). Dadurch entsteht ein Spannungsbogen: Der Anspruch Jesu ist stark, die Jünger Jesu sind schwach. Beides wird durch die Präsenz und Proexistenz Jesu zusammengehalten.
 - c. Matthäus erzählt die Geschichte im wesentlichen so wie Markus: Der Sturm – aber bei Matthäus: ein Beben – droht das Boot zum Scheitern zu bringen und bedroht das Leben der Jünger. Jesus schläft, Ausdruck seiner Souveränität. Die Jünger wecken ihn auf und flehen ihn um Rettung an. Er wacht auf und beendet den Spuk. Diese Machttat rettet nicht nur die Jünger. Sie greift auch auf den folgenden Exorzismus voraus und zeigt die Unwiderstehlichkeit des Wirkens Jesu in seinem Kampf gegen die Elementarmächte des Bösen.
 - d. Matthäus nimmt drei wesentliche Änderungen an der Markustradition vor.
 - Er stellt die Reihenfolge um: nicht erst die Tat, dann die Frage, sondern erst die Frage, dann die Tat. Durch die Umstellung wird die Glaubensfrage stärker betont: kein leiser Vorwurf, sondern eine deutliche Einladung.
 - Nach Matthäus spricht Jesus vom „Kleinglauben“, was für ihn typisch ist. „Kleinglaube“ ist „Glaube“, aber einer, der von Zweifeln durchzogen wird, von Schwäche, von Zögern – aber Glaube bleibt: Bekenntnis zu Jesus, Vertrauen zu ihm, Leben mit ihm, wenn auch zögernd, zitternd zagend. Der „Kleinglaube“ beschreibt präzise die Angst, unterzugehen, obgleich Jesus bei ihnen ist. Deshalb fragt Jesus nach Matthäus auch nicht, ob die Jünger „noch“ keinen Glauben haben, sondern konstatiert, dass sie kleingläubig sind: und reagiert darauf mit der Sturmstillung.
 - Auf die Sturmstillung wird bei Matthäus nicht eine Reaktion der Jünger, sondern der Menschen erzählt, die offenbar am Ufer gestanden sind und das Naturschauspiel gesehen haben. Sie fragen nicht nach der Identität („Wer?“), sondern nach der Herkunft Jesu („Woher?“), öffnen also die Tür zu Gott, sind aber offener und unsicherer, wer Jesus ist.
- Die Veränderungen dramatisieren und kontextualisieren. Das Jüngerbild wird konturiert, ebenso die Christologie.

6.3.2 Bootsgemeinschaft in stürmischer See: Die Sturmstillung bei Lukas

a. Lukas baut den markinischen Kontext um. Bei ihm steht erst die Gleichnisrede (Lk 8,4-14), die zwischen denen differenziert, die drinnen, und denen, die draußen sind, stellt dann die Perikope von den wahren Verwandten Jesu (Lk 8,17-21), um die Kriterien der Zugehörigkeit zu Jesus zu klären, und lässt direkt auf sie die Sturmstillung folgen (Lk 8,22-25), in der die Jüngergemeinschaft mit Jesus auf die Probe gestellt wird. Durch diese Komposition verschiebt sich der Fokus: auf die Klärung der Beziehungen zu Jesus, die sich auch unter widrigen Rahmenbedingungen zu bewähren hat.

b. Die Veränderungen an der markinischen Vorlage scheinen minimalinvasiv zu sein, weil sie vor allem stilistische Veränderungen bedeuten, verändern aber dennoch durch kleine Eingriffe den Duktus des Ganzen. Im Vergleich mit der markinischen Vorlage (Mk 4,35-41) zeigt sich bei Lukas erneut der Trend, das Bild der Jünger weicher zu zeichnen.

- Während die Jünger nach Markus Jesus den Vorwurf machen, sich um sie nicht zu kümmern, konfrontieren sie ihn nach Lukas nur mit ihrer Angst;
- und während Jesus nach Markus ihren Unglauben tadelt, fragt er nach Lukas, wo der Glaube geblieben sei.

Die Jünger fragen – das spricht für sie. Aber im Evangelium müssen sie auch zu Antworten kommen. Das wird dauern, aber passieren.

c. Der Auftakt **(22)** ergibt sich aus der missionarischen Aktivität Jesu: Er will nicht nur in Galiläa wirken, sondern auch jenseits des Sees Genezareth – wo er einen Besessenen von Dämonen befreien wird (8,26-39). Diese Ausweitung entspricht seiner göttlichen Sendung: Jesus ist der Messias aus Israel nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden. Die stürmische Überfahrt lässt die Schwere der Aufgabe, die souveräne Sturmstillung die Größe der Vollmacht Jesu erkennen. Der Schlaf Jesu und das Toben der Elemente fallen zusammen **(23)**. Die Wellen schlagen ins Boot; die Situation ist gefährlich. Die Jünger wissen keinen anderen Rat, als Jesus zu wecken und ihm ihr Leid zu klagen **(24a)**. Sie reden ihn als Respektsperson an: „Meister“ (*epistáta*). Sie machen ihm keine Vorwürfe, bekennen ihm aber ihre Angst, unterzugehen – mit ihm. Jesus reagiert sofort **(24b)**. Er handelt, bevor er redet (V. 25a) – anders als bei Markus. Er agiert als Herr über die Elemente – in der Kraft Gottes (vgl. Ps 65,8; 89,10; 107,29; äthiopischer Henoah 60,16). Er „bedroht“ den Wind und die Wellen: Er herrscht sie an, wie er Dämonen in die Schranken weist (4,35; 9,42; vgl. 4,29). Jesus weist mit Macht alle Kräfte zurück, die ihn hindern wollen, sein Ziel zu erreichen. Er spricht auch seine Jünger an **(25a)**: Er leugnet nicht, dass sie glauben wollen. Aber er stellt fragend fest, dass sie nicht glauben. Sie haben alles gesehen, tun sich aber mit dem Deuten schwer **(25b)**. Ihre Fragen sind richtig: Sie zielen auf die Person, und sie haben alle relevanten Beobachtungen beisammen. Aber sie kommen über das Fragen nicht hinaus. Deshalb bleibt ihr Glaube vage – wie Jesus weiß und durch seine Frage aufdeckt.

6.4 Elementare Christologie.

Das Rettungswunder als narrative Verdichtung der Heilssendung Jesu

a. Der historischen Rückfrage sind durch die Gattung enge Grenzen gesetzt. Die Klassifizierung als „Naturwunder“ ist typisch neuzeitlich, entspricht aber nicht dem biblischen Weltbild. Eine Alternative ist „Rettungswunder“²⁶. Allerdings drückt der Schluss bei den Synoptikern nicht die Dankbarkeit für die erfolgte Hilfe aus, sondern das ungläubige Staunen über das Geheimnis Jesu, Macht über die Elemente zu haben, reflektiert also nicht das *Dass*, sondern das *Wie* der Rettung.

b. Die Akzente der Synoptiker sind unterschiedlich – auf gemeinsamer Basis und in einem ähnlichen Sinn:

- Bei Markus gehört die Geschichte bei zu den „Epiphanien“, deren Hauptaufgabe darin besteht, die Jünger, die sich auf den Weg der Nachfolge haben rufen lassen, mit der Gottessohnschaft Jesu bekannt zu machen, die sich verhüllt, indem sie offenbar wird.
- Bei Matthäus gehört die Perikope zu den Jünerggeschichten, die nach der Lehre (Mt 5.7: Bergpredigt) die Heilstaten Jesu (Mt 8-9) als Rufe in die Nachfolge stellt, allerdings nicht nur den Anspruch Jesu und die Bereitschaft der Jünger, sondern auch ihren Kleinglauben fokussiert, aus und mit dem Jesus sie retten muss, so wie er alle Menschen zu retten gekommen ist, auch jene, die nicht an ihn glauben.
- Bei Lukas gehört die Sturmstillung zu einer Passage, die der Ausweitung des Wirkens Jesu dienen soll. Die elementaren Mächte scheinen sie hindern zu wollen. Aber Jesus ist stärker als sie. Deshalb wird er mit seinen Jüngern sicher das andere Ufer erreichen – und dort Dämonen austreiben (8,26-39). In der Sturmstillung ist das gute Ergebnis vorweggenommen – in jeder Phase des Lebens und Sterbens Jesu.

Die Akzente sind nicht widersprüchlich, aber signifikant.

c. Die Szene ist hoch symbolisch.

- Das Boot steht für das Schiff der Kirche – wobei die Metapher von dieser Perikope geprägt ist.
- Der schlafende Jesus, der aufwacht, verweist auf den, der gestorben ist und aufersteht.
- Die Jünger, die Angst haben, stehen für die Kirche, der es an Glauben mangelt.

Die Symbolik macht die Sturmstillungsgeschichte zu einem Gleichnis der Kirche, die in schwerer See Kurs hält, weil Jesus mit ihr ist, selbst wenn die Seeleute überfordert sind.

Die Stillung des Sturmes ist zugleich eine Erzählung, die Jesu Göttlichkeit in seinem Menschsein zugleich offenbart und verhüllt.

- Der Schlaf konkretisiert sein Menschsein;
- das Machtwort, das einen atmosphärischen Exorzismus bewirkt, kennzeichnet seine Gottessohnschaft.

Beides zusammen wird zur Glaubensfrage. Alle Versionen enden mit einer Frage, sei es dass die Jünger, sei es dass die Menge sie stellt. Die Evangelisten wollen durch die Geschichte nicht schon die Antwort geben (die vielmehr erst die Erzählungen als ganze anbahnen), sondern der Frage Raum geben, damit sie sich alle, die lesen, selbst stellen.

²⁶ G. Theißen, Wundergeschichten 107-111.

d. Jeder Versuch einer Rationalisierung, seit dem 18. Jh. aus religionskritischen oder apologetischen Gründen beliebt, endet in hermeneutischen Peinlichkeiten. Eine naturalistische Erklärung geht fehl, auch wenn der See Genezareth Fallböen kennt. In der Geschichte versinnbildlichen die Winde die tödliche Gefahr der Kirche, die angesichts widrigster Umstände Kurs halten muss. Jesus faucht die Winde an, wie er Dämonen anherrscht. Er stiftet Frieden – von Gott, für die Menschen.

e. Die historische Basis ist schwer zu erkennen, weil das naturwissenschaftliche Weltbild einen Vorgang wie den erzählten nicht vorsieht. Sicher gehören zum historischen Gedächtnis Jesu Bootsfahrten und möglicherweise auch das Bestehen kniffliger Lagen im Boot auf dem See. Auch das gelassene Schlafen Jesu inmitten aufgeregter Unsicherheit bei den Jüngern ist nicht nur eine Projektion. Die Erzählung wahrt das Geheimnis einer Glaubenserinnerung seiner Jünger, die sie selbst nicht begreifen: vielleicht ein mystischer Moment elementarer Präsenz Jesu. Die Geschichte lässt sich nicht erklären. So hat sie Eindruck gemacht und die Erinnerung an Jesus geprägt.

7. Die Speisung des Volkes

Mehr als genug (Mk 6,30-44 parr.; Mk 8,1-10 par.; Joh 6,1-13)

a. Die „wunderbare Brotvermehrung“, wie sie traditionell heißt, gehört zu den beliebtesten, aber auch zu den am meisten umstrittenen Erzählungen, die Jesu Macht ins Bild setzen: seine Sorge um die Menschen, seine Fähigkeit, echte Hilfe zu leisten, und seinen Willen, die Jünger zu etwas zu befähigen, was sie von sich aus nicht können.

b. Wegen ihrer Popularität zieht die Speisungsgeschichte – in allen Varianten – das besondere Interesse der Forschung auf sich. Verschiedene Deutungen werden zur Diskussion gestellt.

- Die patristische Exegese sieht das *Wunder der Eucharistie* dargestellt: Das Brot, von dem immer mehr als genug für alle da ist, ist die Eucharistie. Wer vom irdischen Brot isst, soll auf den Hunger nach dem ewigen kommen; wer vom eucharistischen Brot isst, dessen Hunger nach Gott wird immer gestillt. Irdische Brot bleibt wichtig, wird aber nicht sakralisiert. In der Synagogenpredigt Jesu bei Johannes wird der Bezug zum eucharistischen Brot hergestellt (Joh 6,56ff.). Aber vom Brot, das Jesus am See von Tiberias austeilte, ist es qualitativ unterschieden. Bei den Synoptikern gibt es Motivparallelen (Brot, Gebet, Teilen). Die Volksspeisung ist etwas anderes als die Eucharistie. Das Verhältnis gilt es eigens zu klären.
- Die Theologie nach der Aufklärung präferiert ein *Wunder der Moral*: „Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt.“ So richtig allerdings der Aufruf zum Teilen ist, so wenig wird aus der Geschichte, die den festlichen Moment feiert, ein Imperativ.
- Die evangelische und katholische Apologetik des 19. Jh. rechnet mit einem *Wunder der Natur*: Jesus durchbreche ein Naturgesetz – was er nur als Gott könne. Für die Evangelisten ist Jesus der Sohn Gottes – aber er wirkt als solcher nicht, indem er Naturgesetze temporär außer Kraft setzt, sondern so, dass er nimmt, was da ist, und durch sein Gebet Überfülle schafft.

Deutungen, die diese Aporien vermeiden, laufen über die Narrationen. Sie rücken Jesus ins Bild

- als Hirte seines Volkes (Mk 6,32-44 parr. Mt 14,13-21; Lk 9,10-17),
- als Retter in der Not (Mk 8,1-10 par. Mt 15,32-39),
- als Brot des Lebens (Joh 6).

Die narrative Christologie ist unterschiedlich ausgeformt., aber durchweg profiliert.

c. Wie ein Gleichnis ist auch die symbolträchtige Speisungsgeschichte nicht auf eine einzige Deutung festzulegen, die alle anderen Deutungen falsifizierte. Ähnlich wie bei Gleichnissen ist die Deutung aber auch nicht beliebig. Kriterien sind vielmehr: der Bezug auf Jesus, die Passung zur Story, die Integration der Motive.

7.1 Das neutestamentliche Bild der Überlieferung

Eine Geschichte in fünf Versionen

- a. Keine Erzählung ist im Neuen Testament häufiger überliefert als die Volksspeisung.
- Bei Markus finden sich zwei Varianten (Mk 6,30-44; 8,1-10),
 - bei Matthäus ebenso (Mt 14,13-21; 15,32-39).
 - Lukas überliefert eine einzige: die der ersten Variante bei Markus und Matthäus entspricht (Lk 9,10-17).
 - Johannes hat gleichfalls eine, die der bei allen drei Synoptikern entspricht (Joh 6,1-13).

Die Vielfalt der Überlieferung spricht nicht für die Historizität des Geschehens, wohl aber für die Intensität der vom Glauben inspirierten Erinnerung an das Brot und den Fisch, die Jesus im Überfluss an die Menschen aus dem Volk Israels verteilt, die ihn hören. Beides sind sprechende Symbole des Heilswirkens Jesu.

- b. Alle Überlieferungen haben ihre je eigene Charakteristik.

- *Typ 1*

Mk 6,32-44 parr. Mt 14,13-21; Lk 9,10-17

Jesus macht die Menschen, die als verlorene Schafe zu ihm kommen, durch sein Gebet aus freien Stücken zur Mahlgemeinschaft des eschatologischen Gottesvolkes, indem er ihnen durch seine Jünger 5 Brote und 2 Fische austeilte, um 5000 Männer mit ihren Familien zu speisen, so dass mehr als genug da ist und noch 12 Körbe voll Brot von den Jüngern eingesammelt werden.

- *Typ 2*

Mk 8,1-10 par. Mt 15,32-39

Jesus erbarmt sich der Not der Menschen, indem er durch seine Jünger, obwohl sie es nicht glauben können, die 7 Brote und einige Fische, indem er betet, an 4000 Menschen austeilte, so dass mehr als genug für alle da ist und noch 7 Körbe übrig bleiben, die von den Jüngern aufgesammelt werden.

Typ 1 passt zur Speisung von Juden am Westufer, Typ 2 zur Speisung von Heiden am Ostufer des Sees – wenn man von einem israelitischen, jüdischen Standpunkt aus das Evangelium Jesu betrachtet.

- c. Johannes variiert Typ 1:

- Jesus schenkt den vielen Menschen, die er vom Berg aus inmitten seiner Jünger anschaut,
- nach seinem Dankgebet
- aus freien Stücken Nahrung in Hülle und Fülle,
- indem er trotz der Skepsis, die Philippus ausdrückt,
- 5 Brote und 2 Fische,
- die ihm durch ein Kind gebracht werden,
- auf das ihn Andreas aufmerksam macht,
- an 5000 Männer mit ihren Familien austeilte,
- so dass von seinen Jüngern 12 Körbe voll Brot eingesammelt werden können.

Die johanneische Variante hebt am stärksten die Souveränität Jesu hervor.

7.2 Die Speisung der 5000 bei den Synoptikern (Mk 5,45-52 parr.)

Die Kreativität der Barmherzigkeit Jesu

- a. Die Speisung der 5000 steht in allen synoptischen Evangelien (und bei Johannes). Sie ist die bekannteste Version der Erzählung.

- b. Sie braucht allerdings auch eine genaue Betrachtung, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten hervortreten lässt.

7.2.1 Die markinische Grundform: Gottes Volk bei Gottes Mahl

a. Die Speisung der Fünftausend ist bei Markus ein Höhepunkt des Wirkens Jesu in Galiläa. Bevor er sich gezielt weiteren Regionen zuwendet (ab Mk 6,45-52), lädt er alle, die ihm zuhören, am See Genesareth zu einem Gastmahl ein, das sie als Gottes Volk versammelt. Die Rahmenmotive sind bekannt: der Andrang der Menschen, der Rückzug Jesu, der einen noch größeren Ansturm auslöst, das Mitleid Jesu und seine Lehre.

b. Das Zentralmotiv der Speisung weist zum Gastmahl hin, das im vollendeten Reich Gottes gefeiert werden wird (Jes 25,6-8; vgl. Mk 14,25). In der Speisungsgeschichte werden vorausschauend die Rollen Jesu und seiner Jünger geklärt, so wie sie auch in der Aussendung (Mk 6,6b-13) gefüllt worden sind: Er schenkt die Nahrung; sie sind die Mittler dessen, was er vom Himmel her den Leuten gibt. Die Erzählung löst zwar große historische Bedenken aus, ist in ihrer Symbolkraft aber ungebrochen.

7.2.1.1 Kontext und Struktur: Ein Höhepunkt in Galiläa

- a. Die Speisung der Fünftausend ist bei Markus eng mit dem Kontext verklammert.
- Der Kontrast zum Gastmahl des Herodes (Mk 6,17-29) könnte größer kaum sein. V. 30 greift über die Perikopen, die Herodes als Mörder des Täufers Johannes portraituren (Mk 6,14-16.17-29), auf die Aussendung der Jünger zurück (Mk 6,6b-13).
 - Der enorme Andrang des Volkes erklärt sich nur vor dem Hintergrund des überragenden Eindrucks, den Jesus nach Markus durch sein bisheriges Wirken als Arzt und Lehrer hinterlassen hat; die Zurückweisung in Nazareth (Mk 6,1-6a) bleibt vorerst Episode.
 - Zum Wirken Jesu gehörte ein Mahl, das Jesus mit Sündern und Zöllnern gefeiert hat (Mk 2,13-17), aber auch die Verteidigung der Jünger, die ihren Hunger am Sabbat durch das Raufen von Ähren am Wegesrand gestillt haben (Mk 2,23-28). Hier speist Jesus in denkbar großer Runde das Volk, weil er es nicht zulassen will, dass die Menschen Hunger leiden.

In den früheren Perikopen wird Jesus von Experten kritisiert; hier herrscht volle Übereinstimmung zwischen Jesus und Tausenden von Menschen; nur die Jünger müssen erst ihren Platz finden. Auf dem grünen Grund, auf dem das Volk sich lagert, entsteht eine besondere Form von Bukolik: Die Ahnung eines Paradieses auf Erden wird wach; die Städte sind weit, das Paradies ist nah, die Einsamkeit ist voller Menschen, die es sich gutgehen lassen können, weil Jesus sich ihrer annimmt.

b. Die Erzählung besteht aus einer doppelten Einleitung, die von zwei Seiten her den Hintergrund beleuchtet, und der Speisungsgeschichte selbst, die mit einem Dialog zwischen den Jüngern und Jesus beginnt, um mit einer Aktion Jesu durch seine Jünger zu enden.

Mk 6,30ff.	Der Anlass: Der Rückzug Jesu und der Jünger
Mk 6,33f.	Der Hintergrund: Die Volksbelehrung Jesu
Mk 6,35-44	Der Mittelpunkt: Die Volksspeisung Jesu
35-38	Der Dialog zwischen Jesus und den Jüngern
35f.	Das Drängen der Jünger, das Volk zu entlassen
37a	Die Aufforderung Jesu an die Jünger, das Volk zu speisen
37b	Die Rückfrage der Jünger nach dem Wie
38	Die Aufforderung Jesu an die Jünger, nach ihrem Brotvorrat zu schauen
39-44	Das Mahl mit dem Volk
39	Das Gebot Jesu, Platz zu nehmen
40	Die Befolgung des Gebotes durch das Volk
41	Das Gebet Jesu
42	Die Sättigung aller
43	Die Sammlung der Reste
44	Die Zahl der Mahlteilnehmer

Beide Themen der Rahmenhandlung werden in der Hauptgeschichte aufgenommen. Die Jünger, voller Eindrücke von ihrer Missionsreise zurück (V. 30), wollen selbst aktiv bleiben, aber das Volk fortschicken lassen, während Jesus sie ins Gespräch verwickelt, damit sie sich nützlich machen und das tun, was Jesus von ihnen verlangt (V. 37a): den Menschen zu essen zu geben. Das Volk, das zu Jesus stürmt (V. 33), wird nicht ohne einen guten Hirten bleiben (V. 34), weil Jesus sich seiner erbarmt und es nicht nur lehrt, sondern auch speist (V. 42).

Die Gattungskritik geht weite Wege. In sozialgeschichtlicher Perspektive erklärt sich die Klassifizierung als „Geschenkwunder“²⁷. Aber nach Mk 6,33f. leiden die Menschen keine soziale, sondern eine religiöse Not, die Jesus durch seine Lehre bereits gelindert hat. Oft wird das Brotwunder des Elischa nach 2Kön 4,42-44 als Vorbild betrachtet. Danach hat der Gottesmann mit 20 Gerstenbroten, die ihm gebracht worden sind, hundert Mann reichlich gesättigt, obgleich der Überbringer es nicht glauben konnte. Da die Elija-Elischa-Traditionen nicht selten im Hintergrund der markinischen Jesusportraits stehen, ist auch hier der Bezug nicht abwegig, wiewohl die Ausführungen so stark differieren, dass die markinische Erzählung sich nicht schon als Variante der alttestamentlichen Vorlage erklärt. Eher wird deutlich, dass von der alttestamentlichen Prophetie her ein helles Licht auf die Macht Jesu fällt, die noch größer als die Elischas ist (vgl. 1Kön 17,7-10; 2Kön 4,1-7). Weitere hellenistische²⁸ und jüdische²⁹ Parallelen³⁰ zeigen eher, wie der antike Vorstellungsraum aussieht, in dem die neutestamentlichen Erzählungen platziert sind, als dass sie Herleitungen oder Kontrastierungen nahelegen.

²⁷ G. Theißen, *Wundergeschichten* 112ff.

²⁸ Massenspeisungen werden u.a. vom Alexander dem Großen (Diod Sic, Bib 17,16,4) und Caesar (Plut, Caes 55,4) erwähnt; sie haben allerdings nichts Geheimnisvolles an sich, sondern

7.2.1.2 Der Anlass: Der Rückzug Jesu und seiner Jünger (Mk 6,30ff.)

a. Die Rückkehr der Apostel (V. 30) zeigt, dass die Aussendung (Mk 6,6b-13) zeitlich befristet gewesen ist, so wie auch Jesus selbst nach Markus Missionsreisen in Galiläa (und darüber hinaus) unternimmt, nach einiger Zeit aber wieder zu seinem Stützpunkt Kapharnaum zurückkehrt. Die Stadt ist der vorausgesetzte Schauplatz für die Erzählungen der Gesandten. „Apostel“ ist hier eine Funktionsbezeichnung (während in Mk 3,14 ein Titel gemeint ist). Das Erzählen zeigt die Intensität der Gemeinschaft: Jesus sendet die Jünger nicht nur aus, sondern schenkt ihnen auch jene Aufmerksamkeit, die sie brauchen, um ihre Eindrücke zu verarbeiten. Der Evangelist nennt ihr „Tun“ und „Lehren“. Der Zusammenhang ist durch Jesus vorgeben: Worte und Taten bilden in der Verkündigung eine Einheit, weil Gott das ganze Leben bestimmt und die Jünger – dank Jesu – Macht haben. In Mk 6,12f. ist vom Umkehrruf wie von Exorzismen und Krankensalbungen die Rede. In V. 30 wird beides abstrahiert und mit der Verkündigung Jesu koordiniert.

b. Die Aufforderung Jesu an seine Jünger (Vv. 31-32), sich mit ihm in die Einsamkeit zurückzuziehen, um zur Ruhe zu kommen und sich vom ungeheuren Interesse der Leute nicht auffressen zu lassen, sondern ein wenig auch für sich selbst zu sorgen, entspricht der Praxis Jesu (Mk 1,35.45; 3,7; 6,45f.). Es zeigt die Menschlichkeit Jesu, der weiß, dass es nötig ist, neue Kraftquellen zu erschließen, ohne die das Wirken erlahmen würde. Die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus ist die wichtigste Ressource (vgl. Mk 4,10-25). Der Rückzug führt mit dem Boot über den See fort von Kapharnaum, aber nicht ans gegenüberliegende Ufer, sondern nur ein wenig weiter. Sonst hätte die Menge nicht so schnell nachkommen können. Die (erste) Volksspeisung findet am Westufer des Sees statt (anders in Mk 8,1-10).

sind politische Inszenierungen mit religiösen Untertönen. Plutarch erzählt von Numa, wie ein bescheidenes Mahl auf einmal üppig geworden sei (Num 15,2f.). Ägyptische Zauberpapyri geben Tipps, wie man gute Geister bewegen kann, dem eigenen Willen zu gehorchen und z.B. Nahrung herbeischaffen zu lassen (PGM 1,103f.). Nahe an Mk 6,30-44 führen die Texte nicht.

²⁹ Eine Anekdote will, dass Chanina b. Dosa seiner Frau den Backofen gefüllt habe (bTaan 24b.25a); das ist eher ein Märchenmotiv als eine Parallele zu 2Kön 4 und Mk 6.

³⁰ Der Bezug zum Manna wird bei Johannes deutlich, nicht so sehr bei Markus.

7.2.1.3 Der Hintergrund: Die Lehre Jesu (Mk 6,33f.)

a. Dass die Menge Jesus trotz seiner zwischenzeitlichen Distanzierung förmlich überrennt (Vv. 33-34), ist ein bekanntes Motiv (vgl. Mk 1,44f.; 3,7-12). Hier ist es doppelt gesteigert: durch die räumliche Entfernung und durch die hohe Zahl der Menschen (Mk 6,44).

b. Markus ist aber nicht so sehr daran interessiert, ein weiteres Mal die Faszination Jesu hervorzuheben. Er lenkt den Blick vielmehr auf die Sorge Jesu, des guten Hirten, um das Volk Gottes. Jesus geht „heraus“, verlässt also die Einsamkeit und kommt den Menschen, die zu ihm kommen, entgegen. In einem erneuten Dreiklang wird die typische Bewegung Jesu (Mk 1,16-20; 21,13f. u.ö.) deutlich: Er „kommt“; er „sieht“ – und das dritte Element heißt hier: er „erbarmt sich“ (vgl. Mk 8,2). Es ist die Barmherzigkeit Gottes, die in ihm auflebt, auf eine ganz und gar menschliche Weise (vgl. Mk 1,41; 5,19; 9,22; 10,47f.) Markus begründet das Mitleid, das Jesus überkommt, mit dem, was er beim Blick auf die große Menge wahrnimmt. Er sieht die vielen Menschen als Mitglieder des Volkes Gottes, denen es aber an Führung und deshalb an Einheit mangelt (vgl. 1Kön 22,17; Ez 34,5; vgl. Sach 10,2; 13,7). Jesus übernimmt nach Markus die Rolle als guter Hirte. Jesus beginnt, wie gewohnt (Mk 1,21-28; 2,13; 4,1-34; 6,2.6), zu lehren, d.h. den Menschen das Evangelium der Gottesherrschaft (Mk 1,15) so nahezubringen, dass sie es verstehen können (vgl. Mk 4,33f.).

7.2.1.4 Der Dialog zwischen Jesus und seinen Jüngern (Mk 6,35-38)

a. Die Zeitangabe, die auf dem Abend deutet, spiegelt die Länge und damit die Intensität des Lehrens Jesu wider (V. 34). Sie motiviert die Bitte der Jünger an Jesus, die Menschen loszuschicken, damit sie sich selbst versorgen können, da sie schon so lange an jenem einsamen Ort Jesus zugehört haben und nun etwas essen sollten; abends wird die Hauptmahlzeit eingenommen. Dem Anschein nach sind die Jünger die besorgten Hirten, während Jesus (wie nach Mk 4,35-41) unbekümmert um die Nöte des Alltags zu sein scheint. Tatsächlich wird sich zeigen, dass die Jünger einmal mehr ihren Meister nicht verstanden haben. Sie können sich nicht vorstellen, wie Jesus sich als Hirte des Volkes Gottes um die Menschen kümmern wird, sogar dadurch, dass er sie als seine Helfer einbezieht.

b. Die Gegenfrage Jesu (V. 37a) scheint absurd, was die Jünger sofort anmerken werden. Aber sie weist in die Richtung, die Jesus konsequent verfolgt und die für die Zukunft entscheidend sein wird: Die Jünger werden dem Volk zu essen geben – durch Jesus, und zwar mit dem, was sie ihm geben und er von ihnen nimmt, um es ihnen sozusagen hundertfach (vgl. Mk 4,8; 10,29) zurückzugeben, damit sie es austeilen und dadurch weiter mehren. Die Jünger sind Mittler zwischen Jesus und dem Volk. So sind sie es durch die Aussendung geworden (Mk 6,6b-13); so werden sie es nachösterlich sein.

c. Die Jünger sehen sich von Jesus überfordert und reagieren mit einem allzu verständlichen Einwand (V. 37b). Sie wenden ein, dass sie, um in der Umgebung genügend einzukaufen, zweihundert Denare bräuchten, die sie nicht dabei haben.³¹

d. Jesus aber wendet ihren Blick: weg von den Höfen und Dörfern der Umgebung hin zu ihm selbst und weg vom Geld, das zum Einkauf benötigt wird, hin zu dem, was die Jünger selbst haben (V. 38a). Was sie bringen, ist nicht viel: fünf Brote, dazu zwei Fische. Brot und Fisch sind Grundnahrungsmittel am See Genezareth. Im Blick auf die folgende Entwicklung baut der Evangelist einen doppelten Kontrast auf: Es ist nicht Nichts, was die Jünger mithaben; aber es reicht bei weitem nicht aus. Doch aus Wenig macht Jesus Viel: mehr als genug, er verachtet nicht, was die Jünger haben, sondern nutzt es, auch wenn es von sich aus nie und nimmer reichen würde, die Menge zu speisen.

³¹ Nach Joh 6,7 würde selbst dieses Geld nicht ausreichen. Ein Denar ist der Tagelohn eines Arbeiters (vgl. Mt 20,2). Die Überlegung scheint nicht unrealistisch, wenn man für einen Denar etwa 6 kg Brot erhalten konnte; vgl. A. Ben-David, Talmudische Ökonomie 1: Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Hildesheim 1974, 303.

7.2.1.6 Das Mahl des Volkes (Mk 6,39ff.)

a. Sorgfältig wird die Sitzordnung beschrieben, die nach Jesu Weisung von den Menschen eingenommen wird (39-40a). Drei Momente kommen zusammen: erstens die Bildung von Tischgruppen, die aus einer großen Menge eine geordnete Gesellschaft macht; zweitens das Lagern auf grünem Gras, das an die Arbeit des Guten Hirten in Ps 23,2 erinnert; drittens die Gruppierung zu fünfzig und hundert, die auf die Lagerordnung des Gottesvolkes auf dem Exodus vor dem Sinai (Ex 18,21.25) verweist.³² Aus der Sitzordnung ergibt sich der ekklesiale Zug der Geschichte: Aus den vielen Menschen ohne Hirten (V. 34) macht Jesus in seiner Barmherzigkeit ein geordnetes Volk Gottes, das im Grünen auf den Vorgeschmack am Reich Gottes kommen soll. Markus verwendet zwei Begriffe: συμπόσιον (V. 39) bezeichnet eine Tischgemeinschaft, πρασιά (V. 40) heißt „Beete“ und meint eine schöne Sitzordnung auf grüner Au. So begierig die Menschen Jesus gesucht hatten (Mk 6,33), so bereitwillig folgen sie seiner Aufforderung, sich in Tischgemeinschaften zusammenzufinden. Die „Menge“ hat sich in eine Repräsentanz des Gottesvolkes verwandelt.

b. Im Zentrum der Geschichte steht ein stilles Gebet Jesu (V. 40). Der Evangelist verrät keinen Zaubertrick – weil Jesus nicht gezaubert hat. Er nimmt vielmehr die Rolle eines jüdischen Hausvaters ein. Zuerst nimmt er das in die Hand, was die Jünger ihm auf seine Frage hin aus ihrem Vorrat gegeben haben (V. 38). Er blickt zum Himmel, um die Verbindung mit Gott, seinem Vater aufzunehmen; er bricht das Brot, weil es im Austeilen mehr als genug für alle werden wird; und er betet³³, indem er die Gaben segnet. Das griechische εὐλόγησεν kann auch mit „danken“ übersetzt werden, so die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung; dann wäre die Gebetsrichtung dieselbe wie die Blickrichtung, während bei der Übersetzung mit „segnen“ dem Aufblicken das Herabkommen des Segens Gottes entspricht; im Markusevangelium ist diese Übersetzung angemessener, weil der Evangelist das Wort von εὐχαριστέω, danken, unterscheidet (Mk 14,22ff.). Durch das Beten werden Brot und Fisch als Gottesgabe vorgestellt, empfangen und ausgeteilt. Die Speisung des Volkes zeigt die Macht des Gebetes und den Reichtum des Segens Jesu.

c. Die Aufforderung Jesu an die Jünger knüpft an den Dialog (Mk 6,35-38) an. Sie agieren als Tischdiener, indem sie von Jesus her das ganz Volk mit Brot versorgen und es ihnen, wie bei guten Tischmanieren, vorlegen. So ähnlich wie mit dem Brot, fügt der Evangelist an, hält Jesus es auch mit dem Fisch: Er verteilt ihn ans Volk (zu ergänzen ist: durch seine Jünger).

³² Die Aktualität des Motivs ergibt sich aus 1QS 2,21f.; 1QSa 1,14f. 28f.; 1QM 4,1-5.16f.; CD 13,1.

³³ Der in bBer 6,1 überlieferte Lobspruch lautet: „Gepriesen sei Adonai, unser Gott, der König der Welt, der Brot aus Erde hervorgehen lässt“ – als Lobpreis Segen und Dank in einem.

7.2.1.7 Die Wirkung (Mk 6,42-44)

a. Die Wirkung ist groß. Das Volk wird gespeist. Es wird nicht nur dem Mangel abgeholfen, sondern Überfluss geschaffen.

b. *Erster Effekt (V. 42):* Es ist mehr als genug für alle da. Kein Wunsch bleibt offen. Niemand wird ausgeschlossen; alle Leute werden gesättigt. So entsteht die Einheit des Volkes, aus den Gaben Gottes, die Jesus durch seine Jünger verteilen lässt. Die messianische Heilszeit ist Wirklichkeit geworden.

c. *Zweiter Effekt (V. 43):* Der Rest wird eingesammelt, wahrscheinlich von den Jüngern. Die zwölf Körber zeigen nicht nur, dass weit mehr als genug da war; sie sind auf die zwölf Apostel (Mk 3,13f.) abgestimmt und stehen für die Fülle des Volkes Gottes, das aus dem Vollen schöpfen kann, wenn es sich von Jesus und seinen Jüngern beschenken und bedienen lässt.

d. *Dritter Effekt (V. 44):* Allein die Männer waren fünftausend, eine außerordentlich große Zahl, die zusammen mit Frau und Kindern (vgl. Mt 14,21) leicht auf das drei- und vierfache gesteigert werden kann.

7.2.2 Die matthäische Variante: Ein Friedensmahl gegen den Tod

a. Matthäus folgt im wesentlichen Markus. Er baut aber den Kontrast zum mörderischen Gastmahl des Herodes aus (Mt 14,3-12). Jesus entzieht sich der Brutalität und schafft einen Freiraum für sich und das Volk, indem er sich zurückzieht.

b. Jesus wird wie nach Markus von Mitleid ergriffen, zeigt dies aber zuerst in Krankenheilungen – gemäß seiner Sendung als Gottesknecht (Mt 12,15-21: Jes 42,1-4). Die Speisung ist wie eine Therapie.

c. Matthäus strafft den Dialog Jesu mit den Jüngern: Im Fokus steht nicht, dass deren Glaubensprobleme überwunden werden müssen, sondern dass das Volk genährt wird, so dass es nicht auf Leute wie Herodes Antipas angewiesen ist.

d. Zum Schluss fokussiert Matthäus diese Perspektive: „Alle aßen und wurden satt.“

7.2.3 Die lukanische Variante: Die Jünger als Diener Jesu

- a. Die Speisungsgeschichten gehören zu den bekanntesten und umstrittensten „Wundergeschichten“ des Neuen Testaments. Ab dem 18. Jh. wurden die Erzählungen als „Naturwunder“ klassifiziert, weil Jesus angeblich Naturgesetze durchbrochen haben soll: entweder ein Indiz für die Göttlichkeit Jesu oder die Unglaubwürdigkeit des Evangeliums. Aber die Antike hat ein anderes Weltbild, im Judentum wie im Christentum vom Schöpfergott geprägt, der stets aktiv ist. Die heutige Exegese spricht von „Geschenk Wunder“ und sieht eine rein symbolische Deutung als einzig glaubwürdig an: Aus mehr als wenig macht Jesus mehr als genug.
- b. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, dass die Jünger helfen können, unterstrichen wird – die durch Jesus in eine unerwartete Möglichkeit verwandelt wird.

9,10-11	Der Hintergrund: Das Interesse des Volkes an Jesus und die Sorge Jesu um die Menschen
9,12-14a	Die Aufdeckung des Problems
12	Der Vorschlag der Jünger: Selbstversorgung
13a	Die Aufforderung Jesu: Essensausgabe durch die Jünger
13b	Das Missverständnis der Jünger: Großeinkauf
14a	Die Zahl der Gäste: 5000 Mann
9,14b-17	Die Lösung des Problems
14b	Die Aufforderung Jesu: Gruppenbildung
15	Die Ausführung
16	Gebet und Gabe Jesu durch die Jünger
17	Erfolgsfeststellung

Jesus will und kann das Volk speisen: durch seine Jünger. Sie haben viel zu wenig in ihrem Reservoir. Jesus macht daraus mehr als genug für alle. Lukas folgt im wesentlichen dem Markusevangelium (Mk 6,30-44 par. Mt 14,13-21). Er lässt die Paralleltradition aus, die Speisung der Viertausend (Mk 8,1-10 par. 15,32-39); traditionell wird sie als Speisung der Heiden nach der Speisung der Juden gedeutet; Lukas hat aber bereits erzählt, dass auch in Galiläa Heiden leben, denen Jesus sich zuwendet.

7.2.3.1 Der Hintergrund (Lk 9,10f.)

a. Der Auftakt beleuchtet den Hintergrund (V. 10). Jesus sucht mit seinen Jüngern Ruhe; er zieht sich nach Bethsaida zurück, an den Norden des Sees, an einen einsamen Ort. Denn er und vor allem seine Jünger brauchen eine Zeit des Aufatmens und der Sammlung: zum Ausspannen, zum Erzählen, zum Beten, um zu verstehen, was passiert ist, die Gemeinschaft zu pflegen und neu zu Kräften zu kommen.

b. Die Auszeit ist wichtig. Sie schottet Jesus aber nicht von den Menschen ab, die ihn brauchen und suchen (V. 11). Wie immer, weist er sie nicht ab, sondern hilft. Er verkündet Gottes Reich (vgl. 4,43; 8,1) und lässt Taten sprechen: Seine Heilungen sind Zeichen, die auf das Heil Gottes verweisen, jetzt und in Ewigkeit (7,22).

7.2.3.2 Die Aufdeckung des Problems (Lk 9,12-14a)

a. Der starke Zulauf scheint zum Problem zu werden, als es Abend wird (V. 12). Denn die Versammlung findet fernab der Zivilisation statt, an einem „einsamen Ort“; man kann auch übersetzen: in der Wüste. Die Jünger sind um die Menschen besorgt – nicht ohne Grund, weil der Tag lang geworden ist. Ihr Vorschlag zielt darauf, dass sich die Leute selbst helfen. Dazu müssten sie sich von Jesus entfernen, aber auch ihre Gemeinschaft auflösen, um zuzusehen, wie sie alleine zurechtkommen können. Lukas schildert keine drohende Hungersnot. Die Jünger kaschieren auch nicht einen leisen Vorwurf, Jesus habe sich so sehr um die Leute gekümmert, dass er sie vernachlässigt habe. Es wäre durchaus möglich gewesen, dass die Menschen sich hätten versorgen können.

b. Jesus hat aber anderes im Sinn (V. 13a). Er greift die Initiative der Jünger gerne auf – gibt ihr aber eine Wende. Sie sollen selbst den Menschen zu essen geben. Wenn dies geschieht, bleiben sie mit Jesus und untereinander verbunden. Jesus schreibt also den Jüngern eine wichtige Rolle zu: Sie sollen ihm dienen, die Gemeinschaft der Menschen mit ihm und deshalb auch untereinander zu verlängern. Hier ist das Thema der Perikope erreicht: an der Peripetie der Erzählung, die einerseits die Krise des Verstehens unter den Jüngern aufdeckt und andererseits die von Jesus gewollte Lösung begründet. Die Frage ist jetzt, wie die Jünger diesen Auftrag Jesu erfüllen werden.

c. Die Jünger problematisieren ihre begrenzten Ressourcen (V. 13b-14a), die so gering seien, dass sie dem Auftrag schwerlich nachkommen können. Sie selbst haben nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische bei sich. Sie müssten selbst aufbrechen, um in der Umgebung Nahrung zu besorgen. Im lukanischen Text wird nicht gesagt, dies sei wegen der Menge der Menschen – 5000 Mann mit Familie – und der Höhe des Preises sowie der begrenzten Zeit, da es Abend wird, nicht zu schaffen. Es wird aber die Problematik deutlich – und die Voraussetzung, dass die Jünger nur mit dem Auftrag rechnen, dass sie aus ihren eigenen Kräften Abhilfe schaffen sollen, aber wissen, dies nicht zu können. Mit der Gabe, die in der Aufgabe enthalten ist, rechnen sie nicht. Sie rechnen nicht mit Jesus. Jesus lässt sich auf das Kalkül seiner Jünger nicht ein, sondern setzt seine eigenen Initiativen und Maßstäbe (**14b**). Die Jünger bleiben durch Jesus die Aktivposten, aber anders, als sie es sich vorstellen.

7.2.3.3 Die Lösung des Problems (Lk 9,14b-17)

- a. Die Aufforderung an die Jünger, das Volk „zu je fünfzig“ sich lagern zu lassen, verweist auf die Lagerordnung Israels beim Zug durch die Wüste (Ex 18,21.25). Es ist also das Volk Gottes in seiner von Gott gewollten Einheit, das sich im Kleinen bildet, wenn Jesus die Menschen speist.
- b. Die Jünger folgen genau der Anweisung Jesu, das Volk der Anweisung der Jünger (V. 15) – ein Moment vollkommener Einheit entsteht.
- c. Jesus füllt diesen Moment (V. 16): durch sein Gebet über Brot und Fisch, das er in der Rolle des jüdischen Hausvaters spricht, tief verwurzelt in der Gebetstradition Israels, und durch seinen Segen über die Gaben der Schöpfung und der menschlichen Arbeit, die zu Zeichen des Heiles werden.
- d. Die Jünger teilen die Speisen aus, die Jesus aus seinem Gebet heraus bereitstellt: originäre Diakonie. Es ist mehr als genug für alle da (V. 17). Die zwölf Körbe, die übrig bleiben, weil das Brot nicht verderben soll, sondern gesammelt wird, verweisen erneut auf das Volk Gottes in seiner ursprünglichen Ganzheit, die in der Endzeit wiederhergestellt werden soll (vgl. Apg 3,21). Weil Jesus „alternative Fakten“ schafft, werden alle satt: ein paradiesischer Moment der vollendeten Gerechtigkeit und Gemeinschaft in der Wüste. Jesus ist nicht nur Lehrer und Heiland; er nährt das ganze Volk Gottes. Er ist im Gebet mit dem Vater verbunden; das führt zur Speisung. Brot und Fisch sind nicht nur archaische Nahrungsmittel der Bauern und Fischer, sondern auch Anzeichen der Erlösung. Die Menschen, die Jesus hören wollen und von ihm gespeist werden, repräsentieren das Gottesvolk in der Wüste. Sie bleiben bei Jesus und sind dadurch untereinander verbunden.

7.3 Die Speisung der 5000 bei Johannes
Das Geheimnis Jesu in seiner Güte

7.3.1 Kontext und Struktur.

Der See von Tiberias als Schauplatz des Wirkens Jesu

a. In der Perikope zuvor war Jesus bei Johannes in Jerusalem, am Teich Bethesda (Joh 5,1-40). Der Schnitt in Joh 6,1 ist hart – insbesondere im Blick auf „das andere Ufer“. Aus diesem Bruch hat die ältere Exegese teils eine Kapitelumstellung abgeleitet. Joh 6 soll vor Joh 5 gestanden haben. Aber diese Theorie bleibt spekulativ.

b. Jesus agiert am See von Tiberias, mitten in Galiläa –wie zuvor in Kana (Joh 2,1-11) und von Kana aus über eine Fernwirkung in Kapharnaum (Joh 4,43-54). Es ist das am intensivsten auserzählte Beispiel für sein Wirken in Galiläa. Es ergibt sich eine hintergründige Verbindung zum Osterevangelium in Joh 21, das gleichfalls am See von Tiberias spielt und den Fischerberuf der Jünger aufruft.

c. Die Struktur lässt drei Hauptteile erkennen:

Joh 6,1-4	Die Situation
6,1	Der Weg Jesu
6,2	Die Nachfolge des Volkes
6,3	Der Rückzug Jesu und seiner Jünger auf den Berg
6,4	Die Zeit: Die Nähe zum Paschafest
Joh 6,5-13	Die Handlung Jesu
6,5a	Der Blick Jesu
6,5-9	Das Gespräch mit den Jüngern
6,5b-7	Das Gespräch mit Philippus
5b	Die Frage Jesu Blick
6	Der Kommentar des Evangelisten
7	Die zweifelnde Gegenfrage des Philippus
6,8f.	Der Hinweis des Andreas
6,10	Die Gabe Jesu für das Volk
6,10	Die Anweisung Jesu an das Volk, sich zu setzen
6,11	Das Gebet Jesu und die Verteilung des Brotes
6,12f.	Die Anweisung Jesu, das Brot zu sammeln: 12 Körbe
Joh 6,14f.	Die Reaktion des Volkes und die Gegenreaktion Jesu
14	Die Anerkennung Jesu als Prophet durch das Volk
15	Der Rückzug Jesu

d. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass die Beziehung zwischen Jesus und dem Volk im Vordergrund steht.

- Zuerst ist sie von der Begeisterung des Volkes für Jesus und der Sorge Jesu um das Volk geprägt,
- dann vom Willen des Volkes, aus Begeisterung Jesu habhaft zu werden, und dem Entschluss Jesu, sich diesem Zugriff zu entziehen.

Im Zentrum der Erzählung wird die Beziehung zwischen den Jüngern und Jesus thematisiert, die nicht unproblematisch, aber kooperativ ist.

e. Die Gedankenführung zeigt, dass nicht das *Wie*, noch nicht einmal das *Dass* der Speisung im Fokus steht, sondern ihre Wirkung

- Sie erzeugt eine Zustimmung, die in Aggressivität umzuschlagen droht: Jesus entzieht sich.
- Sie erzeugt Fragen, insbesondere bei den Jüngern, die offen bleiben.

Das „Zeichen“ schreit nach einer Deutung – sie wird vor dem Hintergrund der problematischen Zustimmung des Volkes im Dialog Jesu mit diesem Volk in der Synagoge von Kapharnaum gegeben, löst aber dramatische neue Fragen aus.

7.3.2 Die Situation (Joh 6,1-4)

a. Die Situation entsteht durch die Wanderungen Jesu, die Johannes noch intensiver als die Synoptiker ausgestaltet hat.

- In Jerusalem führt Jesus theologisch hoch komplexe Gespräche, immer wieder auf mit führenden Vertretern des Judentums, wie den Pharisäern.
In Galiläa ist immer auch Volkes Stimme gefragt, schon bei der Hochzeit zu Kana.
- In Jerusalem kreisen die Taten und Worte Jesu um den Tempel; sie sind an prominenten Orten mit hohem Symbolwert platziert.
In Galiläa agiert Jesus zum einen auf offenem Feld und im ländlichen Raum, zum anderen in der Synagoge.

Durch die starke Fiktion entsteht eine hohe Plausibilität.

b. Es folgt viel Volk: Denn die Attraktivität Jesu ist sehr groß. Die Motivation ist in Galiläa wie in Jerusalem (Joh 2,23ff.): Die Zeichen Jesu ziehen an. Im Text steht Plural. Der Brückenschlag rückwärts nach Kana (und Kapharnaum) gelingt mit wenigen Worten. Gegen Wunderglauben ist nichts einzuwenden – wenn er nicht lediglich Wunderglauben bleibt. Das Problem wird sich im Lauf der Geschichte vertiefen.

c. Die Szene – Jesus mit seinen Jüngern auf dem Berg, das Volk am Fuß – erinnert zwar an die Bergpredigt (Mt 5,1f.). Aber die engeren Spuren führen zu Mk 6,31f. Dort wird erzählt, dass Jesus sich mit seinen Jüngern zurückgezogen habe, damit sie nach der Missionswanderschaft ausruhen. Hier hingegen baut Jesus eine Distanz auf, die wohlbegründet ist: Er zögert nicht, zu schauen und zu schenken (Joh 3,5). Aber er weiß um die Problematik des Fanatismus.

d. Die Zeitangabe – Pascha – lenkt den Blick zurück und nach vorn.

- Der Blick zurück blendet die Tempelaktion Jesu ein (Joh 2,13-22.23ff.).
- Der Blick voraus reicht bis zu Lazarus (Joh 11,35) und weiter bis zum letzten Wirken Jesu in Jerusalem (Joh 12,1-11).

In der Nähe des jetzt gemeinten Paschafestes ist Jesus nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa. Jerusalem besucht er erst wieder beim Laubhüttenfest (Sukkot), einem Herbstfest (Joh 7,2). Dass er nicht zum Paschafest, das im Frühjahr gefeiert wird, nach Jerusalem gezogen ist, spricht nicht für eine innere Distanz, wie die anderen Pilgerbesuche beweisen. Vielmehr ist es eher umgekehrt: Jesus bringt Galiläa das Pascha nahe. Der Genitiv „der Juden“ spiegelt nicht eine Distanz der Christen zu den Juden, die ihr Paschafest feiern würden, während die Christen auf Ostern umgeschwenkt wären. Vielmehr ist es eine Zuordnung, die den religiösen Gehalt des Festes betont, seine zentrale Bedeutung für das Judentum, die vom Johannesevangelium geteilt wird. Das Speisungswunder verlagert das Paschafest ins Freie.

7.3.3 Die Handlung Jesu (Joh 6,5-13)

- a. Jesus stellt dadurch eine Situation her, dass er auf die Menschen schaut, die nicht mit ihm und den Jüngern zusammen in der Einsamkeit sind, sondern weiterhin auf „Zeichen“ hoffen, um ihrem Glauben Nahrung geben zu können. Dieser Blick ist nicht nur Diagnose, sondern auch Erwählung.
- b. Entscheidend ist das Gespräch mit seinen Jüngern, das nicht zu einem Ergebnis führt und dennoch den Ansatz einer Lösung bringt.

7.3.3.1 Das Gespräch mit Philippus und Andreas (Joh 6,5-9)

- a. Philippus und Andreas sind Jünger im Johannesevangelium mit eigenen Charakteristika, auch wenn sie keine Biographie bekommen.
- b. Philippus darf nicht mit dem Evangelisten Philippus verwechselt werden.
 - Er kommt – wie Andreas und Simon (Petrus) – aus Bethsaïda, am Nordufer des Sees gelegen.
 - Er ist Jünger des zweiten Tages (Joh 1,43f.). Jesus ruft ihn auf dem Weg vom Jordan nach Galiläa in die Nachfolge. Er seinerseits verbindet Nathanaël mit Jesus (Joh 1,45-49).
 - Nach Joh 12,21f. ist er ein Brückenbauer zu den „Griechen“, die Jesus sehen wollen – auch wenn sie sich bis Ostern gedulden müssen, um aktiv mit dem Evangelium bekannt gemacht zu werden.
 - Nach Joh 14,8 äußert er die fromme Bitte, Jesus möge ihm und den Jüngern Gott zeigen – ohne gemerkt zu haben, dass er ihn im Menschen Jesus schon sieht.

Philippus ist kein „ungläubiger Thomas“, aber ein Apostel – nach den Synoptikern gehört er zu den Zwölfen – mit zwar viel gutem Willen, aber auch viel Bedenken, die ihn blockieren.

- c. Andreas ist ein Jünger Jesu des ersten Tages (Joh 1,40), zusammen mit einem geheimnisvollen „anderen“ Jünger, dem Lieblingsjünger vermutlich (Joh 19,35 u.ö.).
 - Beide sind Jünger des Täufers Johannes gewesen, der aber in Jesus, den er getauft hat, das „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29), erkannt hat und deshalb seine Jünger zu Jesus führt (Joh 1,35ff.)
 - An Andreas wendet sich Philippus, um den Griechen einen Weg zu Jesus zu bahnen (Joh 12,22).

Andreas ist nach dem Johannesevangelium der Erstberufene, nicht Simon Petrus. Er folgt dem Aufruf Jesu: „Kommt und seht“ (Joh 1,39).

- d. Beide Jünger sind Juden, die griechische Namen tragen. Für Johannes macht sie dieser Umstand als Kommunikatoren interessant.

7.3.3.1.1 Der Dialog mit Philippus (Joh 6,5b-7)

a. Philippus wird von Jesus zuerst gefragt. Die Voranstellung dreht die Reihenfolge der Berufung um. Sie folgt dem Prinzip der Steigerung: Andreas ist näher an der Lösung als Philippus.

b. Jesu Frage zielt auf das „Woher“ – nicht auf das Ob. Diese Fragerichtung spielt Gott ein, indirekt.

- Der Evangelist klärt, dass Jesus nicht aus Unsicherheit gefragt hat, sondern um seinen Jünger zu prüfen (πειράζω). Das Wort heißt hier nicht: „versuchen“ (was es sonst heißen kann). Vielmehr gibt Jesus Philippus die Chance, sich in einer Krise zu beweisen. Dies ist ein Strukturprinzip der johanneischen Nachfolge. Die große Probe wird die Passion sein.
- Philippus antwortet sehr vernünftig: Die Speisung würde Jesus und seine Jünger überfordern, wenn sie finanziert werden müsste. 200 Denare sind 200 Tageslöhne eines einfachen Arbeiters (vgl. Mt 20,1-16); sie würden nur reichen, den ersten Hunger zu stillen. Gebraucht würde mehr. Von Luxus könnte keine Rede sein.

Die Frage zielt nicht darauf, Philippus zu desavouieren. Sie hebt vielmehr die Unmöglichkeit einer natürlichen wie einer ökonomischen Lösung der Aufgabe hervor. Philippus ist in der Schule Jesu, um zu lernen, wie geht, was nicht geht: wenn Gott seine Hand im Spiel hat.

7.3.3.1.2 Das Angebot des Andreas (Joh 6,8f.)

a. Andreas meldet sich von sich aus – und weist die Lösung, indem er das Problem zu markieren meint. Auch er hat die Frage Jesu an Philippus im Ohr – und beweist seine Solidarität mit seinem Kollegen, indem er ein Angebot macht.

b. Das Kind, das Andreas ins Licht holt, gehört zu den Vielen, die Jesus nachfolgen – offenbar Eltern mit ihren Kindern. Woher Andreas das Kind – Junge oder Mädchen – kennt, wird nicht gesagt. Die Figur zeichnet sich in die sehr positiven Kinderportraits aller Evangelien ein.

- Brot und Fisch sind Alltagsnahrung der Menschen an See von Galiläa.
- Fünf Brote und zwei Köpfe können der Proviant für eine Familie gewesen sein.

Dass das Kind als Einziges ein wenig Nahrung dabei hatte, ist nicht gesagt. Der steht vermutlich *pars pro toto*. Es droht nach Johannes ja auch keine Hungersnot. Jesus will vielmehr von sich aus das Volk speisen.

c. Andreas meint: Viel zu wenig für die Vielen. Er hat damit Recht. Jesus tadelt ihn nicht im Mindesten – so wie auch Philippus nicht kritisiert wird. Aber Jesus wird aus dem, was zu wenig ist, mehr als genug für alle machen.

7.3.3.2 Die Gabe Jesu für das Volk (Joh 6,10f.)

a. Jesus fordert die Jünger auf, das Volk sich lagern zu lassen. Sie haben eine Mittlerfunktion – aber anders als nach den Synoptikern. Sie teilen nicht direkt das Brot aus, sondern teilen Jesu Weisung mit.

b. Der Ort ist keine Wüste – im Gegenteil: Er ist ein kleines Paradies. Das grüne Gras erinnert an die Augen, in die Gott, der Hirte, sein Volk führen wird (Ps 23). Durch den Verweis auf das Gras entsteht eine ebenso subtile wie sublime Verbindung mit dem Exodus – was wiederum zum Pascha fast. Die Oase ist der *locus amoenus*.

c. Die Zahl 5000 entspricht dem Typ 1 der synoptischen Tradition: 5 x 1000 ist die Pointe, angelehnt an die Zahl der Brote. Es gibt keinen signifikanten Symbolwert. Die Assoziation: sehr viele. Gezählt werden nur die Männer. Es kommen nach johanneischer Zählung leicht 20.000 Menschen zusammen: Wichtig ist nur, dass die Dimension markiert wird.

d. Jesus handelt, indem er nach Johannes zweierlei tut, nachdem er das Brot – hernach die Fische – genommen hat:

- Er betet: Das griechische Wort hat mit der Eucharistie zu tun, der Danksagung, die zum jüdischen Tischgebet gehört (und hier keine sakramentale Bedeutung hat). Im Rückblick von Joh 6,23 ist das Dankgebet Jesu das Entscheidende.
- Er verteilt das Brot: Er teilt es auf. Das Geheimnis der Fülle ist das Teilen. Seine Jünger werden nicht erwähnt: Alle Menschen, erzählt Johannes, werden von Jesus direkt bedient.

Das geteilte Brot, für das er Gott dankt, verweist auf Jesus selbst – wie die anschließende Rede in der Synagoge von Kapharnaum zeigen wird. Die Identifizierung ist aber schon in der Erzählung selbst angelegt.

e. Die Menschen essen vom Brot und von den Fischen „so viel sie wollten“. Es wird nicht nur dem Mangel abgeholfen, sondern Überfluss geschaffen. Das Teile ist ein Luxus, weil mehr als genug für alle da ist. Niemand muss darben, weil auch andere etwas haben sollen. Vielmehr können alle, die essen, auch die anderen gesättigt sehen: Es ist die Lebensfülle des Gottesreiches, die Jesus ins Werk setzt.

f. Nicht nur die johanneische Geschichte, sondern auch die synoptische Tradition lässt die Erinnerung an das Brotwunder des Elischa (2 Kön 4,42ff.). In einer ganzen Serie von prophetischen Machttaten. 20 Gerstenbrote nähren 100 Mann: Auch hier wird die Unmöglichkeit beschworen, die dann aber doch zur Wirklichkeit wird. Im Vergleich wirken die neutestamentlichen Erzählungen gesteigert, ohne dass von christologischen Kopien gesprochen werden dürfte.

7.3.3.3 Die Einsammlung (Joh 6,12f.)

a. Jesus beauftragt die Jünger, zu sammeln, was übriggeblieben ist.

- Die Jünger sind Jesu Helfer. Sie können nichts von sich aus tun, aber Jesus unterstützen.
- Der Auftrag spiegelt den Überfluss der Gabe.
- Das Sammeln respektiert die Kostbarkeit der Speise.

Der Grund des Sammelns: Das Brot soll nicht verderben. Es ist also nicht das Himmelsbrot der Ewigkeit, sondern das irdische Brot der Zeitlichkeit. Das Sammeln dient – unausgesprochen – dem weiteren Konsum: Die Brotkörbe werden zu Brotkammern, aus denen die Hungernden genährt werden können.

b. Die Jünger tun vorbildlich, was Jesus ihnen aufgetragen hat.

- Die 12 Körbe stehen für die 12 Stämme Israels – ein Bild der Ganzheit.
- Die Körbe werden gefüllt, ohne dass irgendjemand von der Festgesellschaft auf irgendetwas hätte Verzicht geleistet haben müssen.

Der Kontrast zu den 5 Broten wird eigens hervorgehoben. Eine natürliche Erklärung gibt es nicht. Das markiert die Erzählung.

7.3.4 Die Reaktion des Volkes und die Gegenreaktion Jesu

a. Zunächst scheint es, dass Jesus mit der Speisung einen triumphalen Erfolg erzielen würde, der ihn aufs Podest hieven würde; dann zeigt sich, dass genau dieser Erfolg in den Abgrund führte, wenn Jesus sich nicht entzöge.

b. Das Volk reagiert in genau dem Modus, der die Menschen zur Nachfolge Jesu geführt hatte: Glaube aufgrund von Zeichen. So hat Jesus das Volk ins Auge gefasst und gespeist, so muss er sich ihm aber auch entziehen.

c. Die Menschen, die er gespeist hat, sehen in Jesus den Propheten. Die Bezeichnung ist kein eingeschränktes Bekenntnis.

- Die Samariterin erkennt, dass Jesus „Prophet“, weil er ihr die Wahrheit ihres Lebens gesagt hat (Joh 4,19).
- Jesus nennt sich einen Propheten – im Blick auf seine Ablehnung in seiner Heimat (Joh 4,44).
- Später nennen Jesus die Menschen in Jerusalem, die auf seiner Seite stehen, einen Propheten (Joh 7,40; vgl. 7,52).
- Der Blindgeborene bekennt Jesus als Propheten (Joh 9,17).

Jesu ist Prophet als der Messias, der Gottes Wort verkündet. Insofern sind die Galiläer auf der richtigen Spur.

d. Desto härter ist die Wende. Jesus entzieht sich denen, die meinen, ihm die denkbar größte Ehre zu geben. Der Grund besteht darin, dass sie seiner habhaft werden wollen, indem sie als Prophet identifizieren. Jesus kennt sie aber nach Johannes besser, als sie sich selbst kennen.

- König ist der Messias.
- Der Königstitel wird bis in die Passionsgeschichte hinein zu einem (Joh 12,13.15; 18,33.37.39; 19,3.12.14f.19.21).

Der Prophet als König – der König als Prophet: In der jüdischen Messiasoffnung kann beides zusammenpassen. Die Vermischung kann aber auch tödlich werden.

e. Jesus entzieht sich, um sich neu zuwenden zu können. Beides führt zum Disput in der Synagoge von Kapharnaum.

7.4 Die Speisung der 4000 bei Markus und Matthäus

Abwendung einer Hungerkatastrophe kraft des Gebetes

a. Die Speisung der 4000 wird nur von Markus und, ihm folgend, von Matthäus erzählt. Weder Lukas noch Johannes überliefern sie.

b. Bei Markus und Matthäus macht die Doppelung Sinn: Jesus hat nicht nur einmal, sondern mindestens zwei Mal das Zeichen gesetzt und damit je neue Akzente gesetzt: bei Markus die Ausweitung auf die Heiden, bei Matthäus ein Pendant zur Bergpredigt jenseits des Sees.

7.4.1 Die markinische Variante: Die Fürsorge Jesu für die Heiden

a. Die zweite Speisungsgeschichte, mit der ersten (Mk 6,30-44) eng verwandt, unterscheidet sich nicht nur durch die anderen Zahlenangaben, sondern auch durch den Schauplatz. Zwar handelt es sich beide Male um eine abgelegene Gegend. Aber dem Erzählfaden des Markusevangeliums zufolge findet die zweite Speisung in der Dekapolis statt, also am Ostufer des Sees auf heidnischem Territorium, während die erste am Westufer lokalisiert ist, unter Juden. Die Erzählung selbst gibt auf diesen Unterschied nur den indirekten Hinweis, dass eine Bootsfahrt gefolgt ist, die nach Dalmanutha geführt hat, am gegenüberliegenden, galiläischen Ufer des Sees gelegen. Der Unterschied der Schauplätze passt ins Bild. Jesus erbarmt sich der Heiden (V. 2), wie er sich der Kinder Israels erbarmt (Mk 6,34). Er speist die Heiden, wie er die Juden gespeist hat. Die Abfolge ist signifikant: zuerst die Juden, dann die Heiden, aber auch die Ausweitung: nicht nur die Juden, auch die Heiden (vgl. Mk 7,27ff.). Beides passt sehr gut zur markinischen Theologie des Evangeliums.

b. Die Geschichte ist ähnlich wie die erste Volksspeisung aufgebaut (zum Vergleich s. bei Mk 6,35-44). In der Mitte steht ein Gebet Jesu. Durch das Verteilen vermehrt sich das Brot wie der Fisch, so dass am Ende mehr als genug da ist.

Mk 8,1-3	Die Beschreibung der kritischen Lage durch Jesus
Mk 8,4f.	Das Gespräch über das Brot
4	Die Frage der Jünger
5a	Die Frage Jesu nach den Broten der Jünger
5b	Die Antwort der Jünger
Mk 8,6-9	Das Mahl
6a	Die Aufforderung an die Menge, Platz zu nehmen
6b	Das Gebet Jesu
6c	Die Verteilung durch die Jünger
7	Die Austeilung der Fische
8a	Die Speisung
8b	Die Einsammlung der Überreste in 7 Körben
9	Die Zahl der Mahlteilnehmer
Mk 8,10	Die Überfahrt nach Dalmanutha

Im Zentrum der Geschichte steht das Mahl, das unter schwierigsten Bedingungen dennoch stattfinden kann. Es fehlt der Hinweis auf eine besondere Sitzordnung, die der Gottesvolkthematik der ersten Erzählung adäquat ist. Alles ist darauf abgestimmt, dass die Notlage, die Jesus eingangs beschreibt, durch ihn abgewendet wird, indem er seine Jünger in Dienst nimmt. Im Vergleich passen alle Züge besonders gut, wenn die traditionelle Deutung, dass hier die Speisung der Heiden versinnbildlicht wird, richtig ansetzt.

c. Der Schlussvers geht auf das Konto des Evangelisten; er passt die Episode in das Itinerar Jesu ein, das Markus auf der Basis seiner Überlieferungen konstruiert hat. Auch am Anfang bedurfte es einer redaktionellen Einpassung. Der Rest der Geschichte läuft im Wesentlichen durch. V. 7 fällt ein wenig aus dem Rahmen, weil ab V. 4, der Rückfrage der Jünger, nur vom Brot die Rede ist, auch in V. 8. Doch passt die Notiz zum Improvisierten der Speisung, das die Kehrseite ihres schönen Erfolges ist.

7.4.1.1 Die Beschreibung der Notlage (Mk 8,1ff.)

a. Mit „in jenen Tagen“ (V. 1) markiert der Evangelist einen zeitlichen, aber keinen räumlichen Einschnitt; die Dekapolis (Mk 7,31-37) bleibt der Schauplatz. Die große Menge kommt dort – wie oft und auch bei der ersten Speisung (Mk 6,30-44) in Galiläa – zusammen, weil Jesus eine starke Anziehungskraft ausübt. Der überwältigende Eindruck, den die Heilung des Taubstummen ausgelöst hat (Mk 7,36f.), hält an.

b. Während nach der ersten Speisungsgeschichte die Jünger Jesus auffordern, die Leute wegzuschicken, damit sie sich selbst versorgen können (Mk 6,35f.), ist hier die Lage ernster. Die Menschen drohen zu verhungern, weil sie bereits sehr lange in einer Einöde ausgeharrt haben. Die drei Tage (V. 2) verweisen im markinischen Zeitsystem auf Jesu Tod und seine Auferstehung nach drei Tagen (Mk 8,31 u.ö.), allerdings nicht direkt, sondern indirekt: Nach drei Tagen spitzt sich eine Krise zu, so dass Hilfe von Gott kommen muss (vgl. Hos 6,2): In diesem Zeitraster bewegt sich die Erzählung.

c. Entscheidend ist, dass Jesus die Lage genau erfasst und vorausschauend eingreift. Er tut es aus Barmherzigkeit (V. 2), aber diesmal gezielt auf die Notlage der Menschen, nicht auf die hirtenlose Herde gerichtet (Mk 6,34). In dieser leichten Verschiebung zeigt sich, dass die Gottesvolkthematik zurücktritt und die Notfallseelsorge hervortritt, weil die Geschichte nicht in Israel, sondern auf heidnischem Territorium spielt. Die Situation, die Jesus nach Markus vor Augen führt, die Einöde, die weite Entfernung von der Heimat, die langen Wege, fängt die Lage der Heiden genau ein und zeigt die Dringlichkeit eines Eingriffs Jesu.

7.4.1.2 Das Gespräch über das Brot (Mk 8,4f.)

a. Wie in Mk 6,35-44 steht vor der Speisung ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern. Es unterstreicht den Ernst der Lage, bereitet aber auch die aktive Rolle vor, die Jesus seine Jünger spielen lässt. Er wird sie als seine Helfer einsetzen; sie üben eine wesentliche Mittlerfunktion aus.

b. Diesmal geht die Gesprächsinitiative von Jesus aus, weil er ihnen nach Mk 8,2f. in direkter Rede eindrucksvoll die schwierige Lage der Menschen vor Augen führt. Die Frage der Jünger (V. 4) zeigt, dass sie die Schwierigkeit genau erfasst haben, nicht aber die Lösung, die direkt vor ihnen steht. Ihre Frage ist aber in aller Ahnungslosigkeit offen genug gestellt. Sie sucht nach einem Helfer; sie zielt auf das: „Woher“; sie hat damit auch schon die Antwort auf der Zunge, kommt aber nicht aus sie. Die Geschichte wird klären, dass Jesus von Gott kommt, um in der Öde – man kann auch übersetzen: in der Wüste – die Menschen, die hungern, zu sättigen.

7.4.1.3 Das Mahl (Mk 8,6-9.10)

- a. Jesus agiert als Hausvater und Gastgeber (V. 6). Sein Befehl an die Menschen, Platz zu nehmen, ist eine freundliche Einladung, der umgehend Folge geleistet wird. Sie schafft die Voraussetzung, dass sich Menschen aus den Völkern auf die Mahlgemeinschaft mit ihm einlassen können. Wie nach der ersten Geschichte kreiert Jesus nicht aus dem Nichts die Speisen für das Volk, sondern nimmt von dem Brot, das die Jünger als Proviant dabei haben. Durch ihn wird das Wenige erneut mehr als genug für alle. Nach einigen Deutungen steht die Zahl Sieben für die sieben noachitischen Gebote, die den Heiden im Zusammenleben mit Juden auferlegt werden; aber die Assoziationsbrücke ist wacklig. Wieder betet Jesus, nur dass diesmal nicht vom Segen, sondern vom Danken die Rede ist (εὐχαριστήσας), aber wiederum vom Brechen, Verteilen und Vorsetzen. Erneut ist die Nähe zum Letzten Abendmahl (Mk 14,23ff.) unverkennbar, aber auch der große Unterschied, der sich aus der Zeit und dem Ort, den Mahlteilnehmern und dem Fehlen der Gabeworte ergibt.
- b. Auch „wenige Fische“ gehören zum bescheidenen Proviant der Jünger (V. 7). Aus diesem Vorrat wird auch Fisch unter das Volk verteilt, auf dieselbe Weise wie das Brot. Hier schreibt der Evangelist vom Segnen (εὐλογήσας) Jesu, wie in Mk 6,41 auch beim Brot.
- c. Der gewünschte Erfolg wird konstatiert (V. 8), ähnlich wie nach Mk 6,42f. Niemand braucht mehr zu hungern; alle haben genug zum Essen – und es ist erneut noch mehr als genug übrig. Weil Überfluss herrscht, kann jeder teilen, ohne selbst darben zu müssen. Während die zwölf Körbe der ersten Speisungserzählung auf die zwölf Apostel und die zwölf Stämme Israels geeicht waren, stimmen hier die sieben Körbe mit den sieben Broten zusammen und zeigen gleichfalls die Symbolik einer Vollendung an, wobei der Zahlenwert eine universale Bedeutung hat; denn nach jüdischer Tradition gibt es neben dem Volk Israel sieben (oder siebenzig) Völker.³⁴
- d. Markus bringt die Geschichte schnell zum Abschluss (Mk 8,9). Er hält sich weder mit einem Wundern der Menge noch mit einem Staunen der Jünger auf, sondern konzentriert sich auf die äußeren Umstände, die aber den inneren Vorgang spiegeln: die Zahl, diesmal Viertausend, die Entlassung, diesmal mit einer gemeinsamen Fahrt im Boot der Jünger, ohne eine nachfolgende Epiphanie Jesu, und den Seeweg, diesmal mit dem Ziel Dalmanutha, am Westufer.³⁵

³⁴ In bGittin 61,11 wird zur Speisung der Armen auch aus den – sieben – Völkern aufgefordert, die es neben Israel gibt.

³⁵ Die genaue Ortslage ist unbekannt. Heute wird sie in der Nähe von Tabgha gesucht. Auf das Gebiet von Ginnosar schließt K. Seybold, Dalmanutha (Mk 8,10), in: ZdPV 116 (2000) 42-48. Matthäus ändert in „Magadan“ (Mt 15,39). So haben es auch einige Markus-Handschriften. Aber auch dieser Ort ist unbekannt. Wegen seiner Unbekanntheit wird der Ort bereits zur Überlieferung zu rechnen sein: Markus hat ein recht klares Bild der Lage, wenn er ans Westufer des Sees denken lässt.

d. So wie die erste Speisung einen Höhepunkt des Wirkens Jesu in Galiläa markiert, so die zweite einen Höhepunkt des Wirkens Jesu in der Dekapolis unter Heiden. Die Reihenfolge wahrt den heilsgeschichtlichen Primat Israels, wie sie die Ausweitung des Wirkens Jesu und seiner Jünger auf die Völker andeutet. Jesus bringt in diesem Fall nicht nur die verirrtten Schafe des Hauses Israel wieder in eine gute Ordnung unter einem Hirten: Gott selbst, der seinen Messias sendet; er bewahrt auch die Menschen, die teils „von weit her gekommen“ sind (V. 3), vor dem Verhungern. Es ist, als ob Jesus die Seligpreisung der Hungernden ins Werk setzte (Lk 6,21 par. Mt 5,6).

7.4.2 Die matthäische Variante:

a. Matthäus folgt sehr eng Markus. Er hat das Setting nur leicht verändert, aber den Kontext neu geformt und dadurch ein neues Sinnpotential geöffnet.

b. Vorweg steht bei Matthäus eine Szene „am See von Galiläa“, in der Jesus (wie nach Mt 5-7) auf einen Berg steigt. Das Volk kommt zu ihm, um seine Kranken heilen zu lassen. Sie „preisen den Gott Israels“ – Jesus ist also als Missionar der Nächstenliebe sehr erfolgreich. Die Szene der Speisung weitet die Heilswirksamkeit Jesu bei Matthäus nicht auf die Heiden aus, sondern intensiviert sie in Galiläa. Die neue Pointe: Die Faszination durch Jesus hat keine negativen Wirkungen für die Menschen.

c. Wie bei Markus spricht Jesus selbst die Notlage an, wie bei ihm sind die Jüngern willig, aber nicht fähig, Jesus und damit dem Volk zu helfen. Matthäus formuliert aber in sehr großem Anklang an die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13-21) – nach dem Motto: Doppelt hält besser. Es gibt keine Speisung erster und zweiter Klasse.

7.5 Das Brot des Lebens.

Die Gastmähler Jesu als Vorgeschmack auf Gottes Reich Speisung des Volkes und Eucharistie

a. Die Geschichte ist ebenso faszinierend wie geheimnisvoll – und soll es nach den Evangelien bleiben. Die Speisung ist eine prophetische Zeichenhandlung, ein inszeniertes Gleichnis. Im Mittelpunkt steht das Gebet.

b. Die historische Rückfrage wird in der Moderne typischerweise negativ beantwortet: weil es keine vernünftige Erklärung für die Speisung gebe.³⁶ Eine Rationalisierung – dass Jesu mit gutem Beispiel vorangegangen sei und die Reichen aus ihrem Vorrat mit den Armen geteilt hätten – hat zwar eine gute Moral, geht aber an der Geschichte vorbei. Die Erzählung lässt sich nicht aus Vorlagen ableiten, ist aber doch deshalb nicht schon einer „Phantasie entsprungen“³⁷, sondern verdichtet und steigert eine Erinnerung, die zu den symbolträchtigen Gastmählern Jesu nicht nur mit wenigen Auserwählten, sondern mit vielen Menschen zählt.³⁸

c. Die Versuche einer reinen Symbolisierung³⁹ unterlaufen die Bedeutung, die gerade dem Materiellen, der Nahrung und dem Essen, in der Sendung Jesu und seiner Jünger zukommt. Die typologischen Exegesen sehen das christologische Interesse, können aber nicht hinreichend die konkreten Ausgestaltungen gerade dieser Geschichte und ihrer Varianten erklären.

d. Es gibt eine alte Auslegung, die eine Verbindung zur Eucharistie knüpft.

- Die Spur ist im Johannesevangelium gelegt, das nach der Volksspeisung und dem Seewandel von einem intensiven Gespräch berichtet, das Jesus in der Synagoge von Kapharnaum mit jüdischen Landsleuten über das Manna und das Brot vom Himmel führt, am Ende über sein Fleisch und Blut (Joh 6,51-59).
- Eucharistische Züge finden aber viele auch schon in der Erzählung selbst:
hier wie dort ein festliches Mahl, hier wie dort gesegnetes Brot,
hier wie dort der Gastgeber Jesus,
von dem es nach Markus bei der ersten Speisung heißt „Er nahm ...
und schaute zum Himmel und segnete und brach die Brote und gab sie ...“ (Mk 6,41),
nach der zweiten: „Er nahm die sieben Brote und dankte und brach sie und gab sie...“, ähnlich wie beim Letzten Abendmahl.
Das Abendmahl ist ein Mahl – wie die Volksspeisung. Daraus erklären sich kulturell, auch religiös, die Gemeinsamkeiten.

Die Auslegung braucht nicht exklusiv gemeint zu sein; sie setzt aber bei der Symbolik des erzählten Geschehens an.

³⁶ Vgl. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus II*, Doubleday 1994, 950-967.

³⁷ G. Theißen, *Wundergeschichten* 113.

³⁸ U. Wilckens (Theologie I/4 324ff.) geht noch einen Schritt weiter und sieht „eine außerordentliche Mahlzeit mit einer großen Menschenmenge an einem einsamen Ort“ eingefangen.

³⁹ Vorgezeichnet von D. F. Strauß, *Leben Jesu I* 217ff.

e. Allerdings gibt es gravierende Unterschiede.

- Beim Letzten Abendmahl werden Brot und Wein gereicht, hier Brot und Fisch – wie sonst nur noch beim österlichen Morgenmahl nach dem reichen Fischfang im Johannesevangelium (Joh 21,9-14).
- Das Letzte Abendmahl feiert Jesus „in der Nacht, da er ausgeliefert wurde“ (1Kor 1,23), das galiläische Festmahl an einem Abend nach erfüllten Tagen der Verkündigung.
- Das Letzte Abendmahl hält Jesus mit den Zwölf, die ihm trotz ihres schwachen Fleisches wegen ihres willigen Geistes auf dem Weg der Jüngerschaft bis nach Jerusalem gefolgt sind, die Speisung aber auf freiem Feld mit der unübersehbaren Zahl aller, Männer, Frauen und Kinder, die sich von Jesus anziehen, zum Teil aber auch wieder abschrecken lassen.
- Beim Letzten Abendmahl empfangen seine Jünger Brot und Wein, um selbst zu essen und zu trinken; hier empfangen sie nach Markus, Matthäus und Lukas die Gaben, um sie weiter auszuteilen, während Jesus nach Johannes selbst das Verteilen übernimmt.
- Beim Letzten Abendmahl und in der Eucharistie der Kirche gibt es nur ein Brot (1Kor 10,16f.), bei der Speisung aber fünf und sieben Brote, von denen schließlich zwölf und sieben Körbe eingesammelt werden.

Die Unterschiede erklären sich aus dem Kontext. In der Sprache der Dogmatik: Das Letzte Abendmahl hat sakramentalen Charakter, die Volksspeisung symbolischen.

f. Die Volksspeisung und das Letzte Abendmahl sind also nicht in eins zu setzen; so ist auch das Brot, das Jesus am See Genesareth allen schenkt, nicht der eucharistische Leib Christi. Es bleibt eine Spannung zwischen dem Mahl der Tausenden und dem Mahl der Zwölf. Aber diese Spannung reißt nicht auseinander, sondern baut ein starkes Energiefeld auf, in dem beides besser zu verstehen ist: das Letzte Abendmahl und die Speisung der Menge. Der Weiße Sonntag hängt mit Ostern und Pfingsten zusammen, mit jedem Sonntag und mit jedem Alltag. Die Volksspeisung zeigt, dass es auch liturgisch noch andere Mahlformen geben kann (und sollte) als die Hochform der Eucharistiefeier.

g. Eine eucharistische Deutung der Speisungsgeschichte greift zu kurz, wiewohl eine enge Beziehung nicht zu leugnen ist.⁴⁰ Zum Letzten Abendmahl bleibt bei aller Nähe eine qualitative Differenz. Der Bezug zum Reich Gottes ist die Hoffnung Israels auf das Gastmahl der Vollendung, zu dem Gott selbst einladen wird (Jes 25,6ff.). Jesus verschafft einen Vorgeschmack. Er soll Hunger auf mehr machen.

h. Die Erzählung ist gesteigerte Erinnerung an das Heilswirken Jesu mitten im Volk Gottes. Sie entzieht sich einer naturalistischen, technischen, magischen oder ethisierenden Deutung. Sie handelt von der Kraft des Betens Jesu, sozusagen vom bergeversetzenden Glauben des Messias. In dieser Theozentrik gewinnt sie eine symbolische Bedeutung – als Zeichen für die Kraft der Barmherzigkeit Gottes in der Liebe Jesu. Symbolistisch ist sie deshalb noch lange nicht zu deuten, etwa als Allegorese der Moral oder des Wortes Gottes oder der Kirche. Die Erzählung verdichtet vielmehr, was besonders gut zu den symbolträchtigen Gastmählern passt, die Jesus nicht nur mit wenigen Auserwählten, sondern mit vielen Menschen feiert. Die Verdichtung zielt auf die Macht des Gebetes, die Steigerung folgt der Logik des Senfkornvergleichnisses (13,18-19 par. Mk 4,30-32).

⁴⁰ Differenziert analysiert von C. Focant, Mk 249f.

8. Der Seewandel

Jesus auf Gottes Spuren (Mk 6,45-52; Mt 14,22-33; Joh 6,16-21)

a. Der Seewandel Jesu gehört zu den Geheimnissen seines Lebens, die sich einer rationalisierenden Ausdeutung (Sinnestäuschung; flaches Ufergewässer ...) entziehen und einer symbolischen Deutung öffnen, ohne deshalb zu einem Mythos zu werden. In dieser Offenheit gehört die Erzählung zu den populärsten Jesusgeschichten („übers Wasser gehen“), sie wird freilich meist nur ironisch zitiert, nicht aber ernstgenommen, weder christologisch noch gar historisch.

b. In den Evangelien gehört der Seewandel zu den „Epiphanien“, den Offenbarungsgeschichten, die in der irdischen Gestalt Jesu seine Göttlichkeit durchscheinen lassen. Wie dies geschieht, wird nie aufgeschlüsselt; dass es geschieht, ist unglaublich – und gleichwohl (oder darin) ein Zeugnis des Glaubens.

8.1 Das Bild der Überlieferung

Synoptisch – johanneischer Vergleich

a. Der Seewandel wird auch von Markus und Matthäus (nicht jedoch von Lukas) erzählt. Er ist auch in der synoptischen Tradition narrative Christologie. Immer wird das Geheimnis Jesu gewahrt. Aber immer werden die Umstände und Wirkungen plastisch: dass etwas Unerklärliches, Bedeutendes, Geheimnisvolles passiert sei. Die Erzählperspektiven differieren, ebenso die Ausgestaltungen.

b. Der Kontext ist jeweils sehr ähnlich: Der Seewandel findet nach der (ersten) Volksspeisung statt, auf dem See Genezareth, mitten im galiläischen Wirken Jesu, verbunden mit den Jüngern. Der Seewandel lässt aufscheinen, wer dass Jesus Gott ist, mitten in seiner messianischen Alltagsarbeit.

c. Bei Markus (Mk 6,45-52) dient die Seewandelgeschichte nicht zuletzt dazu, das Unverständnis der Jünger aufzudecken. Sie sind „verstockt“. Diese Verstockung deckt Jesus auf, indem er an ihnen vorüberzieht, Gott auf der Höhe des Sinai an Mose vorüberzieht (Ex 33,19-23) und auf dem Karmel an Elija (1 Kön 19,11ff.). Markus kann „die überlieferte Geschichte aus der Zeit Jesu in Galiläa für die Zeit seiner Lesergemeinde aufschließen. Die Symbolik der Erzählung hört nicht auf zu sprechen: Die Jünger sind immer noch auf großer Fahrt; sie haben immer noch mit Gegenwind zu kämpfen; sie müssen immer noch ohne Jesus in ihrer Mitte zurechtkommen. Sie können aber immer wieder Jesus in seiner Einheit mit dem Vater sehen, immer wieder auf dem Weg zu ihnen, immer wieder im göttlichen Glanz, immer wieder auch in ihrer Mitte. Das Gebet ist das Medium“ (Thomas Söding, Das Evangelium nach Markus, Leipzig 2022, .197f.).

d. Bei Matthäus wird der Seewandel Jesu vom Seewandel des Petrus gespiegelt (Mt 14,22-33).

- Petrus versteht, wer Jesus ist und was er tut – und will seinerseits Jesus entgegenkommen, über das Wasser und auf sein Wort hin. Petrus weiß, dass er es allein nicht kann; deshalb bittet er um einen „Befehl“ Jesu – der zugleich das Wasser zum Gehweg machen wird.
- Jesus geht auf den Wunsch seines Jüngers ein: Mit seinem „Komm!“, will er nicht einen Testlauf veranstalten, sondern seinen Nachfolgeruf erneuern. Petrus kann über das Wasser gehen – wenn er auf Jesus schaut und hört. Er versinkt, wenn er sich auf den Gegenwind fokussiert. Aber er wird gerettet und von Jesus ins sichere Boot geholt.

Die Symbolik der Geschichte ist unübersehbar. Sie ist auch von Matthäus ausgebaut worden. Was immer im historischen Hintergrund gestanden haben mag – eine mystische Erfahrung der Jünger, eine Begebenheit zwischen Himmel und Erde: Matthäus hat die Belastbarkeit des Vertrauens auf Jesus gezeigt und einen Begriff in den Mittelpunkt gestellt, den er aus der Redenquelle kennengelernt hat: Kleinglaube. Dieser Kleinglaube ist der Glaube der Jünger. Wer kleingläubig ist, glaubt, weil er glauben will; aber der Glaube ist klein, weil er sich an der Menschlichkeit der Menschen bricht. Dieser Glaube wird von Jesus provoziert und kritisiert, gehalten und gestärkt.

h. Im Johannesevangelium wirkt die Erzählung hoch verdichtet. Die Jünger sind weniger im Fokus als Jesus – von dem aber nur wenig erzählt wird. Das, was erzählt wird, ist desto wichtiger.

8.2 Epiphanie im Vorübergehen.

Die markinische Grundform (Mk 6,45-52)

a. Die Erzählung vom Seewandel, auch bei Johannes das Gegenstück zur Speisungsgeschichte (Joh 6,16-21), stellt eine Epiphanie Jesu dar. Sie lässt aufleuchten, wer Jesus als Mensch ist: Gottes Sohn, der in Gottes Liebe Gottes Herrlichkeit ausstrahlt – so wie später auf dem Berg der Verwandlung (Mk 9,2-8).

- Wie beim Gastmahl des Gottesvolkes stellt Markus das Gebet Jesu vor Augen (Mk 6,41.45); wie dort steht es für die innigste Verbundenheit Jesu mit Gott.
- Wie nach der Speisungsgeschichte aus dem Gebet die Fülle der Gaben wächst, die Jesus durch seine Jünger verteilen lässt, um das Volk zu nähren, so entspricht dem Beten nach der Seewandelgeschichte das Einerschreiten Jesu auf dem Wasser vor den Augen seiner Jünger, die ihn nicht erkennen, bevor er sie anspricht, weil sie trotz ihrer Erfahrung mit den fünf Broten immer noch verstockt sind (vgl. Mk 8,14-21).

Die Erzählung zielt nicht auf die Demonstration dessen, was Jesus alles kann, sondern auf den Einsatz Jesu, seine Jünger zum Glauben zu bewegen, und auf deren Schwierigkeiten, der Rolle gerecht zu werden, die Jesus ihnen schon mit der Berufung (Mk 1,16-20) zugewiesen hat (Mk 3,13-19; 6,6b-13).

b. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass die Erscheinung Jesu mit den Mühen seiner Jünger kontrastiert wird.

Mk 6,45-47	Die Vorbereitung der Erscheinung
45	Die Anweisung an die Jünger, voranzufahren
46a	Die Entlassung der Menge
46b	Das Gebet auf dem Berg
47	Die Entfernung zwischen Jesus und den Jüngern
Mk 6,48-52	Die Erscheinung auf dem See
48	Das Vorübergehen beim Seewandel
49.50a	Das Erschrecken der Jünger
50b	Die Anrede der Jünger
51a	Der Einstieg Jesu ins Boot
51b.52	Das Entsetzen der Jünger

Das Schwergewicht liegt auf dem zweiten Teil. Hier wird der Gegensatz zwischen der Souveränität Jesu und der Angst der Jünger aufgebaut. Der erste Teil beleuchtet den Hintergrund. Auch dort sind die Rollen festgelegt: Jesus ist der Meister, die Jünger gehorchen. Er betet, weil er auf dem Berg bei Gott ist; seine Jünger sind allein auf dem See; deshalb muss und kann er zu ihnen kommen. Die Distanz ermöglicht die Nähe. Zuerst sieht Jesu (V. 47), dann kommt er (V. 48): An der Schnittstelle finden sich wieder die Schlüsselworte der Berufungsgeschichten (Mk 1,6-20; 2,13f.), nur in situationsgerecht anderer Reihenfolge.

b. Eine besondere Nähe besteht zur Geschichte von der Sturmstillung, die ihrerseits nicht an einem Spektakel interessiert ist, sondern an der Glaubensbeziehung zwischen Jesus und seinen Jünger (Mk 4,35-41). Auch die Seewandelerzählung ist eine Epiphanie: Gott selbst wirkt in Jesus, Jesus macht Gott selbst offenbar – durch sein Wandeln auf dem Wasser wie durch sein Vorübergehen, durch sein Wort wie durch seine Zuwendung zu den Jüngern.⁴¹ Deren Erschrecken gehört ebenso zur Gattung wie der Ansatz, es zu überwinden. Als „Naturwunder“⁴² ist der Seewandel so wenig erzählt wie als „Rettungswunder“⁴³; denn weder steht die Zähmung wilder Elemente noch die Hilfe aus großer Gefahr im Vordergrund. Entscheidend ist die Selbst-Präsentation Jesu.

c. Markus hat intensiv gearbeitet, um die Perikope in den Gang der Evangelienerzählung einzupassen. Zwar wird oft mit einer vormarkinischen Einheit gerechnet, zu der auch die Speisungsgeschichte zähle. Aber die Verse 45 und 46 machen im Kontext des gesamten Evangeliums den besten Sinn. Ebenso ist auch die Reflexion des Evangelisten in V. 52 als Rückbindung an die vorhergehende Perikope redaktionell. Mk 8,17-21 zeigt das gesteigerte Interesse am Thema. Ab V. 47 wird die vormarkinische Tradition greifbar, die sich bruchlos bis V. 51 verfolgen lässt.⁴⁴

⁴¹ K. Berger, Formgeschichte 287.

⁴² R. Bultmann, Geschichte 251.

⁴³ Nach G. Theißen (Wundergeschichten 186f.) könnte eine Epiphanie auf dem Wasser Motive einer Rettungsgeschichte an sich gezogen haben.

⁴⁴ Nach J. Gnilka (Mk I 266f.) ist das Sturmmotiv sekundär.

8.2.1 Die Vorbereitung der Erscheinung (Mk 6,45ff.)

a. Die Erzählung beginnt mit der Aufforderung Jesu an seine Jünger, mit ihrem Boot Richtung Nordosten nach Betsaida voranzufahren (V. 45), obgleich sie nach einem weiten Weg erst viel später dort ankommen werden, zusammen mit Jesus (Mk 8,22-26). Diese Aufforderung hat erzähltechnisch den Sinn, jene Distanz zwischen Jesus und seinen Jüngern entstehen zu lassen, ohne die er nicht durch seine Epiphanie eine neue, intensivere Nähe aufbauen könnte. Markus schreibt aber auch, dass Jesus seine Jünger *voraussende*. Sie sollen seine Boten und Wegbereiter sein. Betsaida gehört zu ihrer Heimat (vgl. Joh 1,44).⁴⁵ Jesus entlässt selbst die Menge nach der Speisung – anders als die Jünger, die sie losschicken wollten, weil sie die Menschen als Selbstversorger gesehen haben. Jesus hingegen entlässt sie, nachdem er sie nicht nur gelehrt hat, sondern auch mit dem, was er aus den Broten und Fischern gemacht hat, gesättigt hat.

b. Die Entlassung der Menschen (V. 45: ἀπολύει) ist kein Fortschicken (so die Lutherbibel), sondern eine Verabschiedung (ἀποταξάμενος)⁴⁶, die auf ein Wiedersehen aus ist (so die Einheitsübersetzung): ein Adieu im Raum der Gottesherrschaft (V. 46). Die zwölf Körbe (V. 44) zeigen: Es hat mehr als genug zum Leben als Gottesvolk, das von seinem Hirten Jesus geweidet wird. Der Berg des Gebetes wird nicht näher lokalisiert, so wenig wie der Berg, auf dem Jesus die Zwölf eingesetzt hat (Mk 3,13), und der Berg der Verwandlung (Mk 9,2). Aber durchweg steht der direkte Artikel. Es ist also ein bekannter, nämlich immer derselbe Topos. Entscheidend ist die Nähe zu Gott, die er symbolisiert. Das Gebet gehört zu den regelmäßigen Übungen Jesu, von denen der Evangelist ebenso dezent wie nachhaltig erzählt (vgl. Mk 1,35; vgl. Mk 6,41; 14,32-42). Es steht für sein Menschsein wie für seine Frömmigkeit. Hier macht es seine Einheit mit Gott, dem Vater, deutlich, aus der sich die Epiphanie vor den Jüngern ergibt. So wie Jesus sich von seinen Jüngern distanziert (V. 45), um sie neu senden zu können, versinkt er im Gebet, auf dass er in der Macht Gottes seinen Jüngern erscheint, die mit Gegenwind zu kämpfen haben. Das Gebet ist lang, auch wenn Markus nichts von seinem Inhalt verrät. Die Voraussendung der Jünger und die Entlassung des Volkes spielen sich nach dem erfüllten Tag des Lehrens und des Essens (Mk 6,30-44) am nächsten Morgen ab. Dann beginnt Jesus auf dem Berg mit dem Gebet. Es wird bis zum Abend (V. 47) und in die Nacht (V. 48) dauern.

c. Der Auftakt der Erscheinungsgeschichte bestimmt die Distanz zwischen Jesus und seinen Jüngern (V. 47): Er ist „an Land“, sie sind „mitten auf dem See“; er ist allein, sie sind zusammen im Boot. Diese Distanz wird Jesus überbrücken. So kommt es zur Begegnung mit Jesus, die eine Begegnung mit Gott ist.

8.2.2 Die Erscheinung auf dem See (Mk 6,48-52)

a. Der Kernsatz der Perikope (V. 48) ist auf das Subjekt Jesus abgestimmt. Auf ihn beziehen sich alle Handlungen: Er sieht – er kommt – er geht. Später wird er sprechen (V. 50).

⁴⁵ Zur Archäologie vgl. *H.-W. Kuhn*, Betsaida/Bethsaida - Julias (et-Tell). Die ersten 25 Jahre der Ausgrabung, Göttingen 2015.

⁴⁶ *Liddell/Scott* 222: to bid adieu.

b. Die Bewegung auf die Jünger zu ist die Bewegung des gesamten Lebens Jesu, vorgegeben von der Dynamik der Gottesherrschaft (Mk 1,14f.). Durch das Vorübergehen, das Jesus ursprünglich im Sinn hat, gewinnt es aber eine neue Dimension.

8.2.2.1 Die Aktion Jesu

a. *Zuerst* steht das Sehen. Es ergibt sich hier aus dem Beten. Im Gebet ist Jesus nicht von seiner Umgebung abgeschottet, sondern nimmt seine Jünger und ihre Mühe wahr, ans Ziel zu gelangen, das er ihnen genannt hat. Die Lage, in der sie sich befinden, ist schwierig, aber nicht bedrohlich (anders als in Mk 4,35-41). Der Gegenwind und die aufgewühlten Wellen sind ein altes Bild für eine Bedrängnis (Ps 18,17; Jon 2,3-10), aus der Gott befreien soll und wird, wenn er in Erscheinung tritt. So geschieht es auch hier, allerdings in der Person Jesu. *Dann* folgt das Kommen. Die „vierte Nachtwache“ (vgl. Mk 13,35) ist traditionell die Zeit zwischen 3 und 6 Uhr in der Frühe (vgl. Diod Sic, Bib 19,26,1; Joseph, Ant 18,356). Während der Morgen im Alten Testament immer wieder die Zeit ist, da Gott auf den Plan tritt, um zu helfen (Ex 14,24; Ps 46,6; 143,8), ist die Nacht die Zeit der Not und Angst (Ps 6,7; 91,5), in der die Sehnsucht nach Gott stark wird (Ps 130,6). In diese Nacht der Jünger hinein geht Jesus und macht sie hell. Markus beschreibt die Richtung des Weges Jesu: „zu ihnen“. Das Kommen Jesu ist eine Weise der Zuwendung – allerdings nicht in der Form einer direkten Krisenintervention, sondern, tiefer, einer Epiphanie seiner Göttlichkeit, die alle Widrigkeiten besiegen wird. Diese Offenbarungsdimension wird zweifach geöffnet. *Zuerst* steht das Gehen „über das Meer (ἐπὶ τῆς θαλάσσης)“, mit genau demselben Wort (περιπατῶν), mit dem sonst das Gehen auf festem Boden beschrieben wird; das Motiv ist theophan.⁴⁷ *Sodann* heißt es, dass Jesus an den Jüngern „vorübergehen“ (παρελθεῖν) wollte. Auch hier verweist das Prädikat auf Gott.

b. Gott lässt auf der Höhe des Sinai seine Herrlichkeit an Mose vorüberziehen (Ex 33,19-23: παρέλθω: LXX 39,22) und zieht am Horeb vor Elija vorüber, nicht im Sturm, sondern in einem sanft fächelnden Hauch (1Kön 19,11ff.). Beide, Mose und Elija, werden nach Mk 9,2-8 Jesus auf dem Berg der Verwandlung flankieren.

c. Jesus verkörpert Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit, seine Einzigkeit und sein Wort, das Gesetz und den Bund.⁴⁸ Er verkörpert es als Mensch, der Gott sichtbar macht.⁴⁹ Die Epiphanie ist allerdings keine Apotheose; sie ist die denkbar dichte Form seiner Zuwendung zu seinen Jüngern. Aber weil sie der Erscheinung nicht gewachsen sind, muss er seinen Plan ändern.

⁴⁷ Hiob 9,8: „Gott geht über die Höhe des Meeres“ (LXX: περιπατῶν ὡς ἐπ’ ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης).

⁴⁸ *J. Marcus* (Mk I 432f.) sieht eine besondere Beziehung zu Ostern als Überwindung des Todes.

⁴⁹ Weiter ab liegen die hellenistischen Parallelen, die entweder auf Mythen oder auf Tricks (Luc, Philops 13), auf eine spirituelle Sublimation der Materie hindeuten (Porph, Vit Pyth 29) bzw. auf eine überlegene Technik (Herod, Hist 7,35 sowie Dio Chrys, Diss 3,30f. über Xerxes) verweisen. Die Parallelen betont A. Y. Collins, *Rulers, Divine Men and Walking on the Water* (Mk 6,45-52), in: L. Bormann u.a. (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. FS D. Georgi (NT.S 74), Leiden 1994, 207-227; die Unterschiede betont B. D. McPhea, *Walk, Don't Run: Jesus's Water Walking Is Unparalleled in Greco-Roman Mythology*, in: JBL 135 (2016) 763-777.

8.2.2.1 Die Reaktion der Jünger

a. Die Jünger reagieren auf den Seewandel entsetzt (V. 49). Es heißt hier nicht, wie nach der Sturmstillung, dass sie sich fürchteten (Mk 4,41: φοβέω), weil sie merken, von etwas Göttlichem berührt zu sein, das sie noch nicht begreifen können. Markus schreibt vielmehr von einem Schrecken (ταράσσω), der sie durchfährt. Denn sie meinen, Jesus sei ein „Gespenst“ (φάντασμα; vgl. Lk 24,37f.). Ärger könnten sie Jesus nicht verkennen. Sie rechnen mit allem, aber nicht mit Jesus als Sohn Gottes.

b. Sie haben ihn als Arzt und Lehrer kennengelernt; schon auf die Sturmstillung haben sie nur mit der Frage nach seiner Identität reagiert (Mk 4,41); beim großen Gastmahl haben sie die Leute im Auftrag Jesu versorgt (Mk 6,30-44). Aber dass sie in Jesus Gott selbst begegnen, scheint ihnen nicht möglich zu sein. Um sie herum und in ihnen ist es dunkel. Ihr Schrei bringt ihr Entsetzen zum Ausdruck. Er ist der Gegensatz zum stillen Gebet Jesu (Mk 6,46).

8.2.2.3 Die Antwort Jesu

a. Weil er ihre Not sieht, die eine tiefe Glaubensnot ist, ändert Jesus seinen Plan (V. 50b). Er zieht nicht an ihnen vorüber, um ihnen Gottes Herrlichkeit zu zeigen, sondern spricht sie an und kommt zu ihnen ins Boot. Ohne dass es im Text steht, beweist er erneut und nun auch an ihnen seine Barmherzigkeit (vgl. Mk 6,32).

b. Sein kurzes Wort hat drei Teile. Die Rahmenteile entsprechen einander.

- Der Mut ist der des Glaubens, der mit Gottes Gegenwart rechnet und die menschliche Furcht überwindet (vgl. Mt 9,2.22; Joh 16,33).
- Die Überwindung der Furcht ist der Weg zu einem Glauben, der Freude macht (Mk 4,41; 5,33.36).
- Die Begründung steht in der Mitte. Das im Griechischen absolute ἐγώ εἰμι lässt die alttestamentliche Offenbarungsformel Gottes durchscheinen (Ex 3,14; Jes 43,10-13), auch wenn sie bei Markus nicht denselben Klang wie bei Johannes hat (Joh 8,58).⁵⁰

Jesus gibt sich als er selbst zu erkennen, um seinen Jüngern die Angst vor einem Gespenst zu nehmen; dies kann er nur, weil Gott mit ihm ist und durch ihn spricht. Dass Jesus zu seinen Jüngern ins Boot steigt, zeigt, wie sehr er sich ihrer annimmt, die seiner Zuwendung so dringend bedürfen. Dass der Wind sich im selben Moment legt, nähert diese Geschichte der Sturmstillung an (Mk 4,35-41) und unterstreicht, dass Jesus den Frieden Gottes mit sich bringt (vgl. Mk 9,50).

⁵⁰ K. Berger (Formgeschichte 259f.) betont den Unterschied.

8.2.2.4 Die Fragen der Jünger

a. Hätte mit dem beruhigenden Wort Jesu alles gut sein können, bleiben die Jünger doch unter Hochspannung. Sie geraten außer sich, sozusagen in Ekstase (ἐξίσταντο), ähnlich wie die Anwesenden nach der Heilung des Gelähmten (Mk 2,12) und der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,42). In dieser heftigen Reaktion spiegelt sich die göttliche Macht dessen, was die Jünger erfahren haben, aber auch ein Mangel an Glaubensverständnis, das zur Glaubensfreude geführt hätte. Der Evangelist beschreibt selbst durch seinen Kommentar den problematischen Stand, den die Jünger hier auf ihrem Weg der Nachfolge erreicht haben (V. 52).⁵¹ „Das mit den Broten“ meint die Gottesverbundenheit und Fürsorge, die Macht Jesu und sein Zutrauen in die Jünger, vor allem: das Geschenk des Brotes und der Fische, das die Menge zum Gottesvolk macht, von seinem Hirten auf die grüne Au geführt. Der harte Kern des Problems ist die Verstockung des Herzens. Könnte man aus Mk 4,10ff. den Eindruck gewinnen, nur die „draußen“ seien verstockt, nicht jedoch die Jünger, die vielmehr das Privileg erhalten, ins „Geheimnis des Reiches Gottes“ eingeweiht zu sein, zeigt sich hier, dass auch sie das Verstehen blockieren, weil sie sich selbst so sehr im Wege stehen, dass Gott ihnen die Augen und Ohren verschließen muss, bevor er sie wieder öffnen kann, damit sie verstehen (vgl. Mk 8,17-21).

b. Markus hat die gesamte Geschichte von einem erhöhten Beobachtungsstandpunkt aus erzählt: Er hat den Beter Jesu ebenso gut im Blick wie die Jünger, die mitten in der Nacht Mühe mit dem Gegenwind haben. Er beobachtet Jesus bei seinem Blick auf die Jünger, bei seinem Seewandel und seinem Zustieg ins Boot. Er weiß, was die Jünger bewegt. Deshalb kann er die überlieferte Geschichte aus der Zeit Jesu in Galiläa für die Zeit seiner Lesergemeinde aufschließen. Die Symbolik der Erzählung hört nicht auf zu sprechen: Die Jünger sind immer noch auf großer Fahrt; sie haben immer noch mit Gegenwind zu kämpfen; sie müssen immer noch ohne Jesus in ihrer Mitte zurechtkommen. Sie können aber immer wieder Jesus in seiner Einheit mit dem Vater sehen, immer wieder auf dem Weg zu ihnen, immer wieder im göttlichen Glanz, immer wieder auch in ihrer Mitte. Das Gebet ist das Medium.

⁵¹ Vgl. S. W. Henderson, „Concerning the Loaves“. Comprehending Incomprehension in Mark 6,45-52, in: JSNT 63 (2001) 3-26 (der zufolge die Jünger die Selbstverantwortung verkennen, die Jesus ihnen übertragen hat). Das Spektrum vorgeschlagener Deutungen öffnet G. van Oyen, Het Onbegrip van de Leerlingen in het Marcusevangelie. Een methodologisch overzicht aan de hand van Mc 6,52 en Mc 8,17-21, in Coll. 25 (1995) 175-199. Als Mittelpunkt eines fein gesponnenen Netzwerks markiert den Mk 6,52 Q. Quesnell, The Mind of Mark. Interpretation and method through the exegesis of Mark 6,52 (AnBib 38), Rom 1969.

8.3 Zwei Gänge – ein Untergang – eine Rettung.

Die matthäische Fortführung (Mt 14,22-33)

- a. Der Seewandel ist nach der Speisung gleich die zweite absolut unwahrscheinliche Geschichte, die Matthäus, seiner Vorlage bei Markus folgend, erzählt (Mk 6,30-52 par. Mt 14,13-33). Die Perspektive ist aber eine andere. Während die Volksspeisung auf der großen Bühne spielt, vor aller Augen, ist der Seewandel eine Geschichte zwischen Jesus und seinen Jüngern. Matthäus hat diesen Zug noch dadurch herausgearbeitet, dass er, über Markus hinaus, vom Seewandel, vom Versinken und von der Rettung des Petrus erzählt.
- b. Das Hauptverb in Vers 25 gibt die Richtung der ganzen Geschichte vor. Jesus „kam ... auf sie zu“. Wie er die Distanz überbrückt und wie die Jünger ihn sehen und wie sie auf sein Entgegenkommen reagieren – das ist die ganze Geschichte. Sie gehört zu den „Epiphanien“ – jenen geheimnisvollen Geschichten, die im Menschen Jesus den unsichtbaren Gott durchsichtig machen. All diese Geschichten sind historisch notorisch schwierig; sie gehören aber zur Erinnerungskultur des frühen Christentums, weil Jesus durch die Auferstehung als Sohn Gottes entdeckt worden ist. Für die Petrusfigur ist diese Transzendierung der Geschichte wesentlich – und wird dann ein geschichtlicher Faktor erster Güte, weil sich dem kreativen Petrusgedächtnis der Kirche die Schwäche einschreibt, die zur Stärke wird. .
- c. Jesus ist und bleibt in der Geschichte hundertprozentig Mensch. Das klarste Zeichen ist zu Beginn sein Beten, das für ihn zu den typischen Momenten und Motiven seines Lebens gehört.
- d. Die Geschichte will nicht enträtseln, wie Jesus es geschafft hat, übers Wasser zu gehen. Sie lässt hier vielmehr eine Lücke – die hermeneutisch programmatisch ist: weil es keine vernünftige Erklärung gibt, für den Seewandel so wenig wie für die Nähe der Gottesherrschaft und die Gottessohnschaft, die Hingabe, die Heilsbedeutung Jesu.
- e. Die Erzählung fokussiert die Jünger. Die erste Reaktion der Jünger ist Angst und Schrecken. Denn sie erkennen Jesus nicht, sondern halten ihn für ein „Gespenst“, auf Griechisch: ein *Phantasma*, ein Phantasieprodukt, die Projektion ihrer geheimen Furcht oder ihres heimlichen Wunsches – Grund zum Misstrauen so oder so. Die nächsten Parallelen finden sich in den Zweifeln, von denen die Auferstehungsgeschichten voll sind.
- f. Das erste, was Jesus tun muss, ist deshalb, sich zu identifizieren. Er tut es, indem er mit einer Betonung „Ich“ sagt, wie sie dem Alten Testament zufolge im Vollsinn nur Gott zukommt, der als einziger völlig mit sich identisch ist (Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin“). Das Gehen über Wassern ist ein Attribut Gottes (Hiob 9,8: „Gott geht über die Höhe des Meeres“; vgl. Sir 24,5f.; Weish 14,3).
- g. Petrus versteht, wer Jesus ist und was er tut – und will seinerseits Jesus entgegenkommen, über das Wasser und auf sein Wort hin. Petrus weiß, dass er es allein nicht kann; deshalb bittet er um einen „Befehl“ Jesu – der zugleich das Wasser zum Gehweg machen wird.
- h. Jesus geht auf den Wunsch seines Jüngers ein: Mit seinem „Komm!“, will er nicht einen Testlauf veranstalten, sondern seinen Nachfolgeruf erneuern. Petrus kann über das Wasser gehen – wenn er auf Jesus schaut und hört. Er versinkt, wenn er sich auf den Gegenwind fokussiert. Aber er wird gerettet und von Jesus ins sichere Boot geholt.

i. Die Symbolik der Geschichte ist unübersehbar. Sie ist auch von Matthäus ausgebaut worden. Was immer im historischen Hintergrund gestanden haben mag – eine mystische Erfahrung der Jünger, eine Begebenheit zwischen Himmel und Erde: Matthäus hat die Belastbarkeit des Vertrauens auf Jesus gezeigt und einen Begriff in den Mittelpunkt gestellt, den er aus der Redenquelle kennengelernt hat: Kleinglaube. Dieser Kleinglaube ist der Glaube der Jünger. Wer kleingläubig ist, glaubt, weil er glauben will; aber der Glaube ist klein, weil er sich an der Menschlichkeit der Menschen bricht. Dieser Glaube wird von Jesus provoziert und kritisiert, gehalten und gestärkt.

8.4 Der König auf dem Wasser

Die johanneische Variante (Joh 6,16-21)

a. Der Seewandel Jesu schließt im Vierten Evangelium wie bei den Synoptikern an die Volksspeisung an – wahrscheinlich aufgrund einer Traditionsvariante.

b. Der Kontext ändert sich durch den langen Disput in der Synagoge von Kapharnaum, der an das Brot, das Jesus schenkt, anknüpft und es als Brot des Himmels erklärt. Durch diesen Rahmen wird deutlich, wer erscheint. Gleichzeitig dient der Seewandel bei Johannes nicht nur dazu, das Verhältnis seiner Jünger zu ihm zu klären; er bestimmt auch das Verhältnis Jesu zu den Leuten, die ihn zu ihrem König machen wollen (Joh 6,15): Der Rückzug wahrt die Freiheit Jesu, der Seewandel konkretisiert seine Proexistenz. Er ist also keine reine Machtdemonstration Jesu, die seinen Jüngern Mut machen soll, sondern auch eine Manifestation seiner Liebe, die seine Heilssendung ausmacht.

c. Der Text ist so aufgebaut, dass die Außenseite beleuchtet, die Innenseite aber verhüllt bleibt.

Joh 6,16ff.	Die Situation:	Trennung
	16.17a Die Jünger (allein) im Boot	
	17b. Die Dunkelheit – ohne Jesus	
	18 Das aufgewühlte Meer	
Joh 6,19f.	Der Moment:	Begegnung
	19 Der Weg Jesus über das Meer	
	20 Die Selbstoffenbarung Jesu	
Joh 6,21	Die Wirkung:	Verbindung
	21a Der Wunsch der Jünger: Jesus mit im Boot	
	21b Das Geschehen: Das Erreichen des Zieles	

Die Erzählung ist so komponiert, dass Wesentliches nicht erzählt wird, vor allem auch nicht, *wie* Jesus über das Wasser gegangen ist, und *warum*. Ebenso wenig werden der Grund für die zwischenzeitliche Trennung zwischen Jesus und seinen Jüngern genannt und das Ziel des Weges. In diesen offenen Stellen können sich kreative Deutungen entwickeln.

d. Johannes erzählt von einer Trennung, die zu einer Wiedervereinigung wird: durch eine Begegnung, die Jesu Kommen, die Grundbewegung seiner Sendung, aufs intensivste gestaltet.

e. Jesus zieht sich nach der Volksspeisung von der Menge zurück (Joh 6,15) – und offenbar auch von seinen Jüngern (ohne dass dies erzählt worden wäre). Der Aspekt ist nicht, dass die Jünger die Meinung der Menge teilten, sondern dass Jesus allein sein will. (Die Synoptiker bauen hier das Beten Jesu ein, Zeichen seines wahren Menschseins, anders als Johannes, der anderenorts das Beten Jesu sehr stark betont; vgl. Joh 17). Zur Ausgangssituation gehört auch Joh 6,17: Jesus ist nicht bei seinen Jüngern, als sie starten. Der Erzähler weiß aber mehr als die Jünger; deshalb setzt er das „noch“. Von Anfang an steht die Geschichte im Zeichen der Begegnung – die Trennung dient ihr.

f. Die Jünger wollen übers Meer nach Kapharnaum fahren (Joh 6,17).

- Kapharnaum ist bei Johannes die Heimat der Jünger, die Jesus Gastfreundschaft erweisen (Joh 2,11). In Kapharnaum lebt der königliche Beamte, dessen Sohn Jesus heilt (Joh 4,43-54). In Kapharnaum wird Jesus das Glaubensgespräch in der Synagoge führen (Joh 6,22-59).
- Die Volksspeisung fand nach Joh 6,23 bei Tiberias statt.

Die Jünger wollen also, anders als nach den Synoptikern, nicht den See queren, sondern die Bucht zwischen Tiberias und Kapharnaum durchmessen. Der See ist ca. 12-13 km breit, die Bucht zwischen Tiberias und Kapharnaum ist ähnlich lang. 25-30 Stadien (1 Stadium = 188) sind ca. 5 km. Das Boot befindet sich also mehr oder weniger auf halber Strecke.

g. Der Weg fällt ihnen schwer. Es stürmt; sie müssen rudern und kommen nur schwer vorwärts. Eine Todesnot wird bei nicht beschrieben, aber eine stürmische Alltags Herausforderung, die sie bestehen müssen – und dank Jesu bestehen werden.

h. Jesus, der über das Wasser geht, wie er sonst auf fester Erde geht, will in die Nähe seiner Jünger. Er hatte sich zurückziehen müssen, um Luft zum Atmen zu behalten. Er hat seine Jünger nicht vorgeschickt – die waren, ohne ihn, auf eigene Faust nach Kapharnaum gefahren, in ihre Heimat. Zur Ausgangssituation gehört auch Joh 6,17: Jesus ist nicht bei seinen Jüngern, als sie starten. Der Erzähler weiß aber mehr als die Jünger; deshalb setzt er das „noch“. Von Anfang an steht die Geschichte im Zeichen der Begegnung – die Trennung dient ihr. Dass Jesus übers bewegte Wasser geht, offenbart ihn als Gott – nicht als eine der griechischen Gottheiten, die Macht über die Elementarkräfte gewinnen, sondern als Sohn des Vaters, als inkarnierten Logos, der Gottes Herrlichkeit offenbart (Joh 1,14).

i. Jesus offenbart sich als er selbst. Das absolute ἐγώ εἰμι.

- Identifiziert ihn, der in Gottes Macht kommt, als den Jesus, den sie zu kennen meinen, aber nicht verstehen,
- Identifiziert Jesus mit Gott, der kommt, weil das absolute „Ich“ personal konkretisiert wird, in der Beziehung zu seinen Jüngern.

Jesus tut und sagt als der, der übers Wasser geht, nicht anderes als sonst. Er ist ganz und gar Jesus.

j. Das „Fürchte dich nicht“ ist topisch: Menschen sind überfordert, wenn sie Gott oder dem Göttlichen begegnen; denn sie wissen, dass sie nicht bestehen können. Dass es nicht Furcht, sondern Freude geben soll, ist besonders dem Osterevangelium eingeschrieben.

k. Die Jünger spielen weiter eine gute Rolle – ohne jedoch die Jesu zu verstehen. Sie lassen sich von ihm ansprechen. Im Unterschied zu Markus und Matthäus ist weder von Un- noch von Kleinglauben die Rede. Vielmehr wollen die Jünger mit Jesus zusammen – mitten auf dem See – im Boot sein (Joh 6,21). Aber sie unterschätzen die Präsenz Jesu: Sie sind schon am Land. Indem Jesus ihnen nahekommt, haben sie das Ziel ihrer Reise erreicht. Von Kapharnaum ist *expressis verbis* nicht mehr die Rede. Aber die nächste Szene wird dort spielen (Joh 6,59).

8.5 Vision Gottes über den Wassern

Grenzerfahrungen der Jünger mit Jesus im Licht des Evangeliums

a. Die historische Rückfrage kann nur negativ beantwortet werden, wenn Jesus nicht eine Form von christologischer Schwerelosigkeit angedichtet wird. Rationalismen, die mit Frühnebel und flachen Uferpartien rechnen, sind peinlich. Die österliche Erzählperspektive ist unverkennbar, auch wenn es sich nicht um eine vordatierte Ostersequenz handelt. Aufschlussreich ist, dass die Perspektive der Jünger geöffnet wird: wen sie hätten sehen können und was sie meinten, gesehen zu haben. Im Grenzbereich von Mystik und Realistik, in denen solche religiösen Urerfahrungen angesiedelt sind, wird sich abgespielt haben, was Markus in seiner Erzählung zum Ausdruck bringt.

b. *Markus* hat die gesamte Geschichte von einem erhöhten Beobachtungsstandpunkt aus erzählt: Er hat den Beter Jesu ebenso gut im Blick wie die Jünger, die mitten in der Nacht Mühe mit dem Gegenwind haben. Er beobachtet Jesus bei seinem Blick auf die Jünger, bei seinem Seewandel und seinem Zustieg ins Boot. Er weiß, was die Jünger bewegt. Deshalb kann er die überlieferte Geschichte aus der Zeit Jesu in Galiläa für die Zeit seiner Lesergemeinde aufschließen. Die Symbolik der Erzählung hört nicht auf zu sprechen: Die Jünger sind immer noch auf großer Fahrt; sie haben immer noch mit Gegenwind zu kämpfen; sie müssen immer noch ohne Jesus in ihrer Mitte zurechtkommen. Sie können aber immer wieder Jesus in seiner Einheit mit dem Vater sehen, immer wieder auf dem Weg zu ihnen, immer wieder im göttlichen Glanz, immer wieder auch in ihrer Mitte. Das Gebet ist das Medium.

c. *Matthäus* folgt der markinischen Erzähloptik – fokussiert dann aber die Begegnung zwischen Petrus und Jesus: als ein ganz persönliches Geschehen, das paradigmatische Bedeutung hat.

d. Am konsequentesten erzählt *Johannes* aus der Perspektive der Jünger, die „sahen“. Die Erzählung vom Seewandel hält eine mystische Erfahrung der Jünger auf dem See Genesareth fest, in der ihnen die Gottessohnschaft Jesu eingeleuchtet hat – ohne dass sie sie verstanden hätten (Mk 6,52).

e. Die Erzählung vom Seewandel (Mk 6,45-52 par. Mt 14,22-33; Joh 6,16-21) soll nicht die göttliche Vollmacht Jesu demonstrieren, die Gesetze der Schwerkraft zu überwinden. Schon gar nicht greifen die rationalistischen „Erklärungen“, die auf eine Sinnestäuschung der Jünger setzen. Im Zentrum steht vielmehr das Wort Jesu: „Ich bin's“ (Mk 6,50; Mt 14,27; Joh 6,20). Es ist mehr als eine Identifikation („Ich bin es“), sondern ein Zitat der alttestamentlichen Offenbarungsformel Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“). Dazu passt bei Markus das „Vorübergehen“ (Mk 6,48). Bei Johannes ist der Kontext der Ich-Bin-Worte signifikant.

f. Die Epiphanien sind schlüssig in der erzählten Welt der Evangelien. Sie sind nicht schlüssig in einem mechanistischen Weltbild. Dass sie mit dem heutigen Weltbild der Physik kompatibel sind, kann nur dann verneint werden, wenn die objektive, nicht auch, wenn die subjektive Seite ins Spiel kommt. Die Kulturgeschichte analysiert die Relativität des westlich-nördlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Deutungssystems. Dass „mehr zwischen Himmel und Erde geschieht“, als Menschen sich erklären können, ist ein offenes Geheimnis. „Sag’ niemals nie“ ist ein Grundsatz jeder Wissenschaft. Allerdings kann kein positiver Beweis für die Realität von Epiphanien durch geschichts- oder naturwissenschaftliche Methoden geführt werden, ebensowenig wie eine prinzipielle Negation.

9. Die Verklärung.

Gottes Wort auf der Höhe des Berges (Mk 9,2-8 parr.)

a. Die Erzählung von der Verwandlung oder Verklärung Jesu ist nicht nur ein beliebtes Motiv von Ikonen, sondern selbst eine Geschichte, die eine Ikone Jesu malt: das Bild einer Metamorphose. Freilich endet die Geschichte nicht auf dem hohen Berg, auf den es zu steigen gilt, um das Gipfelerlebnis genießen zu können; es folgt vielmehr der Abstieg, auf dem die Glaubensproblematik der Jünger offenkundig wird, die ihren Gipfelblick getrübt hat. Im Gedächtnisbild des Evangelisten leuchtet alles auf: der gemeinsame Aufstieg, der himmlische Glanz und der demütige Abstieg Jesu in die Niederungen des Alltags, die zu seinem Tod führen werden.

b. Die Verklärungsgeschichte wird teils als vorgezogene Osterepiphanie gedeutet, aber sie spielt mitten im Leben; teils sieht man eine Antizipation der Parusie; aber sie gehört in die Zeit des Wirkens Jesu; teils liest man sie als narrative Symbolisierung des Bekenntnisses zur Gottessohnschaft Jesu, aber sie hat ihren Eigensinn; teils wird sie als Vision der Jünger gedeutet, aber sie gehört in die Serie der Epiphanien Jesu; Im Menschen Jesus wird Gott durchsichtig.

c. Die Erzählung liegt in den drei synoptischen Versionen vor, die im Kontext und in der Struktur bis in den Wortlaut hinaus nicht übermäßig voneinander abweichen. Deshalb werden sie in Analyse und Interpretation parallel behandelt.

9.1 Kontext und Struktur.

Aufstieg – Gipfelerlebnis – Abstieg: Das Drama der Verwandlung Jesu

a. *Markus* erzählt von der Verwandlung Jesu mit vollem Bedacht direkt nach dem Messiasbekenntnis, der Leidens- und Auferstehungsankündigung sowie der Aussicht auf die Parusie des Menschensohns (Mk 8,27 – 9,1). Die Szene auf dem Berg gibt den drei Jüngern, die Jesus auswählt, einen Eindruck davon, was es heißt, wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters (Mk 8,38) und wenn das Reich Gottes „mit Macht“ kommt (Mk 9,1). Sie setzt die Gottessohnschaft Jesu ins Bild, aber nicht als Apotheose seiner Herrlichkeit, sondern als temporäre Epiphanie, die die Auseinandersetzung mit ihm nicht abschließt, sondern anstößt. Sie ist an den Jüngern orientiert, achtet aber mehr auf das, was sie (noch) nicht, als auf das, was sie (schon) sehen. Die Geschichte greift das Elija-Motiv auf, das bei den einleitend referierten Volksmeinungen eine Rolle spielte (Mk 8,28); sie erinnert an das Martyrium des Johannes (Mk 6,17-29), der nach dem Evangelisten der verheißene Vorläufer Jesu ist (Mk 1,2f.). Auf dem Berg der Verwandlung ist erstmals nach der Taufe im Jordan wieder die Stimme Gottes im Evangelium zu hören; wieder geht es um die Gottessohnschaft Jesu, die jetzt aber den drei ausgewählten Jüngern offenbart wird. Elija und Mose, die mit Jesus auf dem Berg in Erscheinung treten, verknüpfen die Erzählung mit den prophetischen Traditionen Israels und personifizieren den theologischen Kontext, in dem die Jesusgeschichte stattgefunden hat und erzählt werden kann.

Matthäus hat die markinische Abfolge genau übernommen und deshalb die markinischen Bezüge nachvollzogen.

Lukas macht es nicht anders – nur dass er alle markinischen Vorlagen ein wenig strafft (Lk 9,28-36).

b. Die Verklärungsperikope hat drei Etappen:

Mk 9,2a	Der Aufstieg	Mt 17,1; Lk 9,28
Mk 9,2b-8	Das Gipfelerlebnis	Mt 17,2-8; Lk 9,29-35
	2b.3 Die Verwandlung	
	4-6 Die Erscheinung des Elija und Mose mit dem Vorschlag des Petrus, Hütten zu bauen	
	7 Die Himmelsstimme	
	8 Das Ende der Vision	
Mk 9,9-13	Der Abstieg	Mt 17,9-13; Lk 9,36
	9 Das Schweigegebot Jesu	
	10-13 Die Jüngerbelehrung	
	10 Die Diskussion der Jünger über die Auferstehung	
	11 Die Frage der Jünger nach Elija	
	12-13 Die Antwort Jesu zum Kommen und Leiden Elijas	

Die *Abstiegsepisode* ist für die Einbindung in den Kontext so wichtig wie die kurze Aufstiegsnotiz. Die Glaubensprobleme im Jüngerkreis, die bereits nach dem Messiasbekenntnis aufgebrochen sind, sind ungelöst; sie werden von Jesus bearbeitet, aber im Wissen, dass sie erst nach Ostern überwunden werden können (und nie ganz verschwinden werden). Lukas hat diesen Teil allerdings sehr stark beschnitten – was mit seinem Herunterdimmen des Jüngerunverständnisses zu tun hat. Im *Mittelpunkt* steht eine dreifache Erscheinung, die sich „vor“ den Jüngern ereignet (V. 2b): zuerst die Verwandlung Jesu (Vv. 2b.3), dann der Auftritt Elijas und Moses, die mit Jesus sprechen (Vv. 4-6), schließlich das Aufkommen der Wolke, aus der die Stimme Gottes zu hören ist (V. 7). Mk 9,2-8 ist – hierin den Ostergeschichten benachbart – als Erscheinung erzählt (Mk 9,4: ὠφθη): als Geschehen, das sich „vor ihnen“ oder „ihnen gegenüber“ (Mk 9,2: ἔμπροσθεν αὐτῶν) ereignet, weil eine himmlische Gestalt sich sehen lässt. Wie in allen Epiphanien spielt der Körper Jesu eine wesentliche Rolle; an ihm und durch ihn wird in den Grenzen von Raum und Zeit die Dimension Gottes sichtbar – weil er der Sohn Gottes ist, den der Vater gesandt hat.

c. Die Erzählung ist einleitend sanft vom Evangelisten in den Kontext eingepasst worden, am ehesten mit der Zeitangabe. Die Grundgeschichte (Mk 9,2-8) ist konzis. Das Jüngerunverständnis, das Petrus artikuliert, gehört zur Gattung der Epiphanie, wie auch die Sturmstillung und der Seewandel zeigen. Anders ist hingegen das Gespräch beim Abstieg vom Berg zu beurteilen (Mk 9,9-13). Hier gibt es nur einen lockeren Zusammenhang mit der Elijageschichte, aber durch das Schweigegebot einen engen mit dem Rest des Evangeliums. Für die Komposition und das Schweigegebot ist Markus verantwortlich. Er hat das Jüngerunverständnis qualifiziert (V. 10) und mit einer ursprünglich eigenständigen Elija-Tradition kombiniert, die in Kreisen jüdisch-christlicher Schriftgelehrter gepflegt worden ist (vgl. Mk 6,12f.; 8,28).⁵²

⁵² Nach Joseph, Ant IV 326 hat Mose durch die Abfassung der Tora dafür Sorge getragen, dass sein Tod nicht verklärt wird, vor dem ihn eine Wolke aufgenommen hat. Die Szene wirkt wie das Gegenstück zur Verwandlung Jesu.

9.2 Jesus im Gespräch mit Mose und Elija
Prophetische Verständigung über Zeit und Ewigkeit

a. Zeit, Ort und Personen sind genau markiert. Die Angaben „nach sechs Tagen“ und „auf einen hohen Berg“ (Mk 9,2a) verweisen auf die Sinai-Theophanie (Ex 24,16f.), die in der Verwandlung Jesu vergegenwärtigt wird. Mit (Simon) Petrus, Jakobus und Johannes wählt Jesus für den Weg mit hinauf drei Jünger aus, die zu den Erstberufenen (Mk 1,16-20) und zu den Zwölf (Mk 3,13-19) gehören, die aber alle ihn verkennen (Mk 10,35f.) und verleugnen (Mk 14,66-72) werden. Es sind dieselben, die auch bei der Erweckung der Tochter des Jäirus von den Toten dabei sind (Mk 5,37) und im Garten Gethsemane mit Jesus wachen sollen (Mk 14,33) – wo sie schlafen werden, wie sie auch hier in Unverständnis bekunden (Mk 9,6.10.11). Die Auswahl unterstreicht die Bedeutung des Geschehens, aber auch die Schwierigkeit und Notwendigkeit, es zu verstehen. Die Drei sollen bei Markus erst nach Ablauf der österlichen Sperrfrist (Mk 9,9f.) erzählen, was sie wahrgenommen haben, weil sie es erst dann verstehen. Auf diese Weise vermittelt, zielt die Verwandlung als geheime Epiphanie auf die Öffentlichkeit – die nachösterlich hergestellt werden soll, weil sie Jesus zeigt, wie er ist. Das Ziel des Weges ist ein „hoher Berg“⁵³, der sich durch diese Angabe von den Bergen unterscheidet, auf denen Jesus die Zwölf berufen (Mk 3,14) und vor dem Seewandel allein gebetet hat (Mk 6,46).

b. Die entscheidende Aussage steht gleich zu Beginn (Mk 9,2b.3): Jesus „wurde vor ihnen verwandelt“ (καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν). Das Passiv verweist auf ein Handeln Gottes. Die „Metamorphose“ meint einen Gestaltwandel, der mehr ist als ein Kleiderwechsel. „Morphe“ ist im neutestamentlichen Griechisch wie in der Umwelt eine Form, in der sich der Inhalt ausprägt. Eine Metamorphose ist ein Formwandel, die einen bislang verborgenen Inhalt anschaulich macht. Luther hat wegen der Lichteffekte von einer „Verklärung“ geschrieben. Auf dem Berg wird Jesus in seiner Zugehörigkeit zu Gott offenbart; als Sohn Gottes (Mk 9,7). Dafür steht das strahlende Weiß seiner Kleider (vgl. Offb 1,14; 4,4; 7,9.13f.; vgl. 3,4f.18); sie strahlen, weil Jesus selbst sie von innen her durchleuchtet. Markus drückt sich gewollt einfach aus, wenn er die handwerklichen Bleicher als Vergleich heranzieht, um das Unvergleichliche der Verwandlung zu beschreiben.

Lukas beschreibt, dass Jesus verwandelt wurde, während er betete (Lk 9,29) – ein Motiv, das Evangelist oft setzt und hier einbringt, um die innige Verbundenheit des Menschen Jesus mit Gott zu betonen.

Matthäus betont die Verklärung und arbeitet sie stärker als Markus theologisch aus:

c. Die Christologie der Metamorphose ist dialektisch. Auf der einen Seite zeigt sie, dass die Gottessohnschaft Jesu nicht nur eine Idee ist, sondern sein ganzes Leben, seinen irdischen Leib erfasst, auch wenn der Glanz sonst verhüllt ist. Auf ihrer Kehrseite zeigt die Verwandlung, dass Jesus nicht als wandelnder Gott über die Erde geschritten ist, sondern als Mensch unter Menschen gelebt hat, mit einem Körper wie sie und angezogen wie sie. Markus hat noch nicht mit dem Doketismus zu kämpfen; aber die Verklärungsgeschichte unterstützt diese Lehre nicht, sondern widerspricht ihr.

⁵³ Von Caesarea Philippi (Mk 8,27) muss er entfernt sein; aber auch zu Galiläa scheint er nicht zu gehören (Mk 9,30). Das könnte für den Hermon sprechen; aber die genaue Lokalisierung bleibt reine Spekulation. Viel später wird der Tabor gezeigt.

d. Die Verwandlung, notieren Markus und Matthäus, geschieht „vor“ den Jüngern, nicht *in* ihnen. Sie werden Zeugen. Lukas objektiviert: Es war so. Die Jünger können später von einem Ereignis erzählen, das sich vor ihren Augen abgespielt, bei Markus aber ihrem Verständnis lange entzogen hat, während sie bei Matthäus schnell verstanden haben.

e. Auf die Verwandlung Jesu folgt eine Erscheinung (Mk 9,4-6). Der Aspekt ist nicht, dass die Zeugen sehen können, sondern dass sich ihnen etwas oder jemand zeigt. Die Sinnrichtung des Verbs (ᾠφθῆ) passt zur Offenbarung. Auch die Erscheinung ist adressiert: „ihnen“. Die Verwandlung zielt auf die drei Jünger; vor ihnen (V. 2) spielt sich Entscheidendes ab; sie sollen es verstehen – werden es aber zuerst (V. 6) und länger (V. 10) nicht begreifen. Es erscheinen Elija und Mose. Die markinische Reihenfolge entspricht nicht der biblischen Chronologie, verfolgt aber die Spur rückwärts von Jesus aus in die Geschichte Israels hinein. Matthäus und Lukas haben korrigiert. Elija steht bei Markus für Gottes Gericht und Gottes Heil, das der Messias bringt (s. bei Mk 8,28), Mose erscheint als Gesetzgeber (Mk 1,44; 7,10; 10,3f.; vgl. 12,19); er ist der Autor der Tora (Mk 12,26); er hat, wie im Judentum auch, eine prophetische Ader, auf die die Gottesstimme anspielen wird (Mk 9,7: Dtn 18,15). Man kann streiten, ob Elija und Mose Gesetz und Propheten personifizieren sollen, den Monotheismus oder die messianischen Verheißungen.⁵⁴ In jedem Fall markieren sie den Zusammenhang, in dem Jesu Gottessohnschaft zu sehen ist: mit dem Gesetz, das Jesus erfüllt, und mit der Verheißung eines Propheten „wie“ Mose in Dtn 18,15 (Mk 9,7), aber auch mit der Wiederkunft Elias in Gestalt des Täufers Johannes (Mk 9,10-13).

f. Elija und Mose „reden zusammen mit Jesus.“ Beide kann der Tod nicht halten (vgl. Mk 12,17-28). Beide haben viel zu sagen. Beide stehen in lebendigem Kontakt mit ihm wie Jesus mit ihnen. Nach Lukas sprechen sie über Tod und Auferstehung Jesu. Petrus ergreift die Initiative und will die Situation festhalten. Er weiß, an wen er sich wenden muss: an seinen Lehrer Jesus. Er redet ihn als „Rabbi“ an, was nicht heißt, dass er sich vom Messiasbekenntnis (V. 30) oder vom Menschensohnwort Jesu (V. 31) distanziert, sondern dass er im verklärten den irdischen Jesus erkennt (Mk 11,21; vgl. 14,35). Gleichwohl ist er gegenüber Caesarea Philippi keinen Schritt vorangekommen. Er hat zwar recht, wenn er „schön“ nennt, was sich hier vor und mit den Jüngern abspielt, kommt es doch von Gott selbst. Aber die Leidensankündigung mit dem „Muss“ des Todes und der Aussicht auf die Auferstehung (Mk 8,31) hat er nicht im Gedächtnis. Die drei Hütten (Lukas: Zelte), die er für Jesus, Elija und Mose bauen will, scheinen zwar an die Riten Israels beim Laubhüttenfest anknüpfen zu können und somit geheiligt zu sein. Aber sie verkennen den Sinn der Verwandlung. Jesus will nicht aus der Geschichte aussteigen, die ihn ans Kreuz bringen wird, sondern im Gegenteil zeigen, wer er ist, der diese Geschichte erlebt. Entsprechend lakonisch ist der Kommentar der Evangelisten Markus und Lukas: Petrus versteht nichts von dem, was er gesehen hat. (Matthäus sieht es anders.) Er steht aber nicht allein. Jakobus und Johannes, die Jesus gleichfalls mit hinaufgenommen hat, wissen es auch nicht besser. Alle sind von der Erscheinung überwältigt; es ist nicht nur heilige Furcht, sondern heilloser Schrecken, der sie erfasst. Sie sind verstört, weil sie nicht glauben können, was sie sehen.

⁵⁴ Bergepiphanien sind das Bindeglied für *M. Gilbert*, Why Moses and Elija at the transfiguration?, in: RivBib 57 (2009) 217-222.

9.3 Gott im Wort an die Jünger
Gehorsam als Verheißung

a. In die größte Ratlosigkeit der Jünger hinein wird der Höhepunkt der Offenbarung platziert (Mk 9,7a). Die erzählte Situation wird nicht aufgelöst. Erst hernach ändert sich die Szene (V. 8). Elija und Mose sind mit dem verkärten Jesus zusammen; die unverständigen und schreckensgeplagten Jünger sind dabei. Jetzt „geschieht“ (ἐγένετο) das, worauf hin alles angelegt war: Die Offenbarung wird Ereignis. Zuerst erscheint eine „Wolke“, so wie sie von der Sinaitheophanie bekannt ist (Ex 34,5; vgl. 24,15f.18); sie ist im Alten Testament das zentrale Medium, das den unsichtbaren Gott anzeigt: die Verhüllung, die in jeder Offenbarung gegeben ist, weil die menschlichen Augen vor dem Anblick Gottes selbst geschützt werden müssen. Über dem Jordan gab es keine Wolke; nur der Himmel spaltete sich – weil hier Jesus angesprochen wird, der vor dem direkten Strahl der Herrlichkeit Gottes nicht geschützt zu werden braucht. Dann ertönt, erstmals nach Mk 1,11, die Himmelsstimme, genau auf das Wort nach der Taufe abgestimmt, aber doch situationsgemäß verändert. Mk 1,11 hatte die direkte Anrede („Du bist ...“); jetzt steht die dritte Person („Dieser ist ...“). Die Veränderung erklärt sich aus der Adresse: Nun sind die Jünger angesprochen. Es bleibt im ersten Teil der Rekurs auf Ps 2,7 und die königliche Messiasstheologie des Alten Testaments (s. bei Mk 1,11). Der zweite Teil bezieht sich jedoch nicht mehr (frei) auf Jes 42,1, die Berufung eines Propheten, der als Gottesknecht leiden muss, aber von Gott gerechtfertigt wird, sondern auf Dtn 18,15, die Verheißung eines Propheten „wie Mose“. Das Deuteronomium notiert, dass diese Verheißung „bislang“, heißt: bis zum Abschluss der Tora, nicht in Erfüllung gegangen ist (Dtn 34,10). Jetzt, so das Markusevangelium, hat sich die Lage geändert, weil Jesus da ist; deshalb kommt es darauf an, ihn zu hören. Das müssen die Jünger jedoch noch lernen. Deshalb muss hier imperativisch – oder adhortativ – übersetzt werden: „... sollt ihr hören“. Was das genau heißt, hat die vorangehende Perikope (Mk 8,27 – 9,1) und werden die nachfolgenden Jüngerbelehrungen deutlich machen, die allesamt um das Leidensthema kreisen und damit um das Dienen als Inbegriff der Macht Jesu (Mk 10,45). Im Kontext des Markusevangeliums weist das Offenbarungswort in die Zukunft: Nicht nur die drei Jünger müssen zu Hörern des Wortes werden, das Jesus sagt, sondern alle, denen sie es nach Ostern erzählen (und alle, die davon lesen) werden. Vision und Audition passen zusammen. Petrus hätte sie auseinandergerissen (Vv. 5f.).

b. Die Situation wird aufgelöst (Mk 9,8). Die Erzählung lässt die Jünger erneut aktiv sein, ebenso verständnislos wie bislang, aber immerhin doch nicht mehr dem Wahn verfallen, auf dem Berg der Verwandlung verharren zu können. Jetzt geht es nicht mehr um das, was sich den Jüngern vor Augen abzeichnet, sondern um das, was sie selbst erblicken: Elija und Mose sind fort, die Wolke ebenso, nachdem die Gottesstimme verklungen ist. Aber sie sind nicht einsam: Jesus ist mit ihnen. Er, der sie auf den Berg mitgenommen hat (V. 2), lässt sie nicht mit ihrer Angst allein, sondern bleibt mit ihnen zusammen. Es ist jetzt wieder der Jesus, dessen Gestalt nicht mehr verwandelt ist; er sieht aus wie zuvor. Er ist mit ihnen und wird ihnen vorangehen: menschlicher Ausdruck eben jener Göttlichkeit, die den drei Jüngern offenbart worden war.

9.4 Abstieg mit Aussicht.

Jesus im Lehrgespräch mit seinen Jüngern

a. Beim Abstieg vom Berg der Verwandlung (Mk 9,9), der genauso wichtig ist wie der Aufstieg (V. 2) und das Gipfelerlebnis (Vv. 3-8), gebietet Jesus den Jüngern, vom Gesehenen – und vom Gehörten, das in die Vision eingebettet war – zu schweigen. Dieses Schweigegebot entspricht dem beim Messiasbekenntnis (Mk 8,30): Es unterstreicht die Wichtigkeit des Gesehenen wie des Gehörten, öffnet es aber für eine Zukunft, in der sich seine Bedeutung erschließt und in der dann auch eine Erzählung des Ereignisses aus der geklärten Erinnerung heraus möglich ist. Diese Pointe wird in V. 9 durch die Befristung gesetzt: „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei“ (vgl. Mk 8,31). Die Auferstehung des Gekreuzigten (Mk 16,7) bildet den Schlüssel zum Verstehen seiner Verklärung, weil sie die Geschichte des geliebten Gottessohnes vollendet und nun alles am Hören auf sein Wort hängt (dem auch der Evangelist mit seinem Werk dient). Ohne die Krise des Pascha blieben alle auf der Ebene des petrinischen Missverständnisses gefangen. Wie in Mk 4,21-25 grundgelegt, dient das Verbergen dem desto besseren Offenbaren. Die markinische Episode belegt stillschweigend, dass sich die drei Jünger – wenigstens – an diese Weisung Jesu gehalten und dadurch die Genese der Erzählung selbst in sie eingebracht haben. Markus hält diesen Prozess transparent, weil ihm am Verstehen seiner Leserschaft gelegen ist (Mk 13,14).

b. Wie vorausschauend und angemessen das Schweigegebot Jesu (V. 9) ist, ergibt sich aus der Fortsetzung des Gespräches (Mk 9,10). Markus weiß, dass die Jünger nichts wissen. Sie haben zwar ein Gespür für das Außerordentliche der Situation, aber kein Verständnis. Sie „halten das Wort fest“ – aber so, als ob sie verkrampft wären, und nicht so, als ob sie mit ihm umgehen könnten. Sie „überlegen“, aber ohne Ergebnis, weil sie nur „untereinander“ diskutieren und nicht Jesus selbst zu Rate ziehen. Was Auferstehung heißen soll, bleibt ihnen schleierhaft – weil ihr Herz verstockt ist (Mk 8,14-21). Deshalb fällt es ihnen so schwer, Gott zuzutrauen, dass er Jesus gesandt hat, um den Tod – in jeder Form – zu besiegen und das ewige Leben zu schaffen (das jetzt schon beginnen kann). Jesus freilich lässt sie nicht fallen, auch auf dem Weg herab vom Berg nicht.

c. Die Jünger tun schließlich in ihrer Ratlosigkeit das Richtige und fragen Jesus (Mk 9,11) – der ihnen alles sagt, auch wenn sie nicht alles begreifen. Ihre Frage zielt allerdings nicht auf die Auferstehung, sondern auf Elija. Sie rekapitulieren religiöses Wissen, das ihnen die „Schriftgelehrten“ verbürgen: dass Elija wiederkommen werde, wie es teils eine hoch religiöse Hoffnung (Mk 8,27f.), teils eine tief korrupte Befürchtung war (vgl. Mk 6,12ff.); die Schriftgelehrten sind hier, wie immer, exegetische, juristische und theologische Experten für das Judentum – sonst oft kritisch gesehen, auch in der Christologie (Mk 12,35ff.), hier aber kompetent. Die Jünger zitieren das schriftgelehrte Wissen in Form einer Frage nach dem Warum: Damit stellen sie – das ist die gedankliche Brücke zur Auferstehungsthematik – die gesamte Eschatologie in Frage, und zwar dort, wo sie mit der Elija-Erwartung ihren steilsten, indirekt messianischen Ausdruck gefunden hat. Die Frage bringt nicht Skepsis, sondern Unverständnis zum Ausdruck. Ihnen fehlen die elementaren Voraussetzungen, unter denen (Markus zufolge) sinnvoll von der Auferstehung – und dann auch von der Sendung Jesu – gesprochen werden kann.

d. Jesus weist die Frage nicht ab, sondern beantwortet sie (Mk 9,12f.). Seine Antwort⁵⁵ hat drei Teile. *Zuerst* bestätigt er die Position der Schriftgelehrten; er zur jüdischen Tradition, die ihre Hoffnung auf die Wiederkunft des in den Himmel aufgefahrenen Elija setzt⁵⁶. Er affirmiert auch, dass Elijas Sendung darin besteht, „alles wiederherzustellen“ (ἀποκαθιστάνει πάντα), d.h. dass Elija kommen wird, „um das Herz der Väter wieder den Söhnen zuzuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern“, so dass Gott Israel retten kann (Mal 3,23f.). Mk 1,2f. liegt nahe (vgl. Apg 3,21). *Sodann* führt Jesus den schriftgelehrten Ansatz doppelt fort. Zum einen spielt er die jüdische Prophetentheologie ein: Elija werde nicht auf Zustimmung, sondern auf Ablehnung stoßen. Der Menschensohn ist der Typ; sein Leiden, das Jesus gerade angesprochen hatte, ist schriftgemäß; deshalb „muss“ es geschehen (Mk 8,31; s. dort). Das Leiden und die Verachtung (ἐξουθενέω) sind auch das Geschick Jesu; das Verachten ist nicht nur ein Verkennen, sondern ein Verhöhnern, im – falschen – Bewusstsein, es besser zu wissen. Die Verspottungsszenen unter dem Kreuz (Mk 15,29-32) zeigen plastisch, was man sich vorzustellen vermag. Zum anderen kommt (in V. 13) die entscheidende Schlusssatz: Elija sei bereits gekommen, es sei also falsch, wenn die Schriftgelehrten in die Zukunft weisen und am Ende darüber verhandeln, wer er sei. Nach Markus denkt Jesus an Johannes den Täufer. Er verweist auf sein Martyrium (Mk 6,17-29). Er macht diejenigen dafür verantwortlich, zu denen er gekommen ist, also nicht nur Herodes Antipas und seine Frau sowie deren Tochter, sondern auch die Schriftgelehrten selbst, von denen weder Widerstand noch Protest gekommen war, als Johannes gefangen gehalten und zu Tode gebracht worden war. *Zum Schluss* wird wieder auf die Schrift verwiesen, wie in V. 12. Am ehesten ist an Neh 9,26 und andere alttestamentliche Aussagen vom gewaltsamen Geschick der Propheten gedacht, die Jesus in Mk 6,4 zusammenfasst.

⁵⁵ Als literarisch unabhängig will Mk 9,11-13 und Mt 17,10-13 ausweisen: *J. Taylor*, The Coming of Elijah Mt 17,10-13 and Mk 9,11-13: The Development of the Texts, in: RB 98 (1991) 107-119.

⁵⁶ Zur Popularität im Judentum vgl. *M. M. Faierstein*, Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First?, in: JBL 100 (1981) 75-86; kritisiert von *D. C. Allison*, Elijah Must Come First, in: JBL 103 (1984) 256-258; verteidigt von *J. A. Fitzmyer*, More About Elijah Coming First, in: JBL 104 (1985) 295f.

9.5 Geheime Offenbarung

Die Gottessohnschaft Jesu mitten im Leben

a. Inwieweit die Verklärung, als Epiphanie der Göttlichkeit im irdischen Leben Jesu gesehen, ein geschichtliches Ereignis war und überhaupt sein kann, ist Gegenstand einer fundamentaltheologischen Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Die Synoptiker haben ein geschichtliches Geschehen zu erzählen gemeint, das grenzwertig ist und genau deshalb in Erinnerung bleiben soll. Der neuzeitliche Historismus lässt eine Verklärung nicht zu. Die von der historisch-kritischen Exegese einhellig gezogene Schlussfolgerung, es könne sie nicht gegeben haben, ist aber zirkulär, weil sie von der Normativität eines Weltbildes ausgeht, das eine Epiphanie ausschließt. Als reines Symbol für ein Christus-Dogma betrachtet, erklären sich die Details noch nicht. Mk 9,2-8 ist durchweg so erzählt, dass die Initiative Jesu dominant ist, aber die Perspektive der Jünger transparent wird. Das verweist auf eine Vision, die sie überwältigt hat, so dass sie nicht verstanden haben, was sie gesehen haben, während ihnen erst im österlichen Rückblick eingeleuchtet hat, dass sich ihnen Jesus als Sohn Gottes offenbart hat. Mehr als ein Wahrscheinlichkeitsurteil ist nicht möglich. Die erzählerische Ausgestaltung ist so geschehen, dass die Passung sowohl zur erinnerten Geschichte als auch zur geglaubten Auferstehung angestrebt worden ist.

b. Markus hat die Verwandlung als zentrale Epiphanie Jesu in seinem Evangelium gestaltet. Während Jesus bei der Sturmstillung (Mk 4,35-41) von seinen Jüngern getrieben wird, die ihn schlafen sehen, da sie unterzugehen meinen, und er beim Seewandeln zwar an ihnen „vorübergehen“ will, aber, weil sie ihn für ein Gespenst halten, zu ihnen ins Boot steigen muss (Mk 6,45-52), wählt er hier, um sich zu offenbaren, die drei Jünger aus, die es am ehesten wissen müssten, aber nach Markus alle an der Kreuzesnachfolge scheitern. Mit dem Bergmotiv und der Himmelsstimme aus der Wolke, mit Elija und Mose siedelt der Evangelist die Verwandlung auf der höchsten Stufe der biblischen Theologie an. Es ist die Nachfolge, die hinauf-, aber auch wieder herunterführt. Die Metamorphose Jesu offenbart das christologische Geheimnis des gesamten Evangeliums, das erst durch die Auferstehung aufgedeckt wird: das Gottsein des Menschen Jesus und das Menschsein des Gottessohnes. Die Epiphanie dient aber nicht der Glorifizierung Jesu, sondern der Einweisung der Jünger in die Nachfolge. Sie sollen auf Jesus „hören“ – wie Mose es verheißen hat (Dtn 18,15). Deshalb können sie nicht auf dem Höhepunkt der Verwandlung bleiben, sondern müssen mit Jesus wieder hinab in die Mühen der Ebene (Erich Loest), die Erinnerung an die Verwandlung im Sinn. Markus notiert erneut, dass sie nichts verstehen, obgleich Jesus ihnen alles erklärt, einschließlich der Elija-Tradition und des Täufer-Martyriums. Deshalb ist das Schweigegebot in der erzählten Welt des Evangeliums angebracht – und erhöht die Bedeutung der Erzählung im Evangelium.

10. Der Einzug in Jerusalem

Hosianna dem König auf dem Esel (Mk 11,1-11; Mt 21,1-10; Lk 19,28-38; Joh 12,12-19)

a. Während die bisher behandelten „Geheimnisse des Lebens Jesu“ immer wieder zwischen Himmel und Erde spielten, ist der Einzug Jesu in Jerusalem zweifellos ein historisches Ereignis – das allerdings in allen Evangelien so eingehend christologisch ausgedeutet wird, dass die Zeichenhaftigkeit klar herauskommt: dass auf menschliche Weise Gott seine Hand im Spiel hat, in der Person Jesu. Das historische Geschehen ist mehr als Anlass, nämlich Thema, aber auch Aufhänger für christologische Deutungen, die sich erst von Ostern her verstehen lassen, auch wenn sie vorösterlich grundgelegt sind.

b. Nicht nur alle drei Synoptiker erzählen vom Einzug, auch Johannes liefert eine eng verwandte Variante. Allerdings ist bei ihm der Aufenthalt Jesu in Jerusalem, der zu seiner Verhaftung und Hinrichtung führen wird, nicht der erste während des öffentlichen Wirkens, wie bei den Synoptikern, sondern der dritte (oder vierte) am Ende von nicht nur einem Jahr, sondern zwei bis drei Jahren öffentlichen Wirkens. Gleichwohl ist nur dieser letzte Einzug eine messianische Inszenierung – weil sie die bereits auf Passion und Auferstehung vorausweist.

c. Das Ziel der Exegese besteht darin, die verschiedenen Perspektiven der Evangelien sorgsam zu erheben und genau miteinander zu vergleichen. Dadurch sollen die verschiedenen Perspektiven einerseits auf den theologischen Horizont, andererseits auf das historische Geschehen deutlich werden.

10.1 Die literarische Überlieferung vom Einzug in Jerusalem Synoptischer und johanneischer Vergleich

a. Gemäß der Zwei-Quellen-Theorie ist von Markus auszugehen, den Matthäus und Lukas als Vorlag gekannt haben. Johannes ist nicht unabhängig von der synoptischen Tradition entstanden, aber nicht abhängig von ihr als Quelle.

b. Die Versionen habe allesamt ihre Besonderheiten.

- Markus erzählt die Geschichte sehr konzentriert unter dem Aspekt der Souveränität Jesu: Er weiß genau, was er will und was seine Jünger zu tun haben: und so kommt es.
- Matthäus folgt Markus, reflektiert aber das Geschehen doppelt: zuerst im Zeichen der Heiligen Schrift, der Prophetie, dann im Munde des Volkes, das Jesus durchaus sehr zugetan ist.
- Lukas baut gleichfalls auf Markus auf, baut aber die Rolle der Jünger aus, indem er ihren Lobgesang betont und die Kritik der Pharisäer einbaut, die von Jesus zurückgewiesen wird.
- Johannes lässt die Episode mit der Auffindung des Reittieres fort und konzentriert sich auf den Einzug selbst, den er als Massentriumf zeichnet, aber doppelt bricht; christologisch durch die Demutsgeste Jesu, auf einem Esel zu reiten, ekklesiologisch durch die Erinnerungsarbeit der Jüngern, denen nach Ostern im Licht der Heiligen Schrift einleuchtet, was passiert ist.

Die Besonderheiten spiegeln die unterschiedlichen Handschriften der Evangelisten.

10.2 Huldigungen für den Friedenskönig.
Schriftgetränkte Bekenntnisse am Wegesrand

a. Die Gemeinsamkeiten zwischen den literarischen Versionen zeigen, dass sie sich allesamt auf dasselbe Ereignis beziehen, die Unterschiede, dass das Ereignis vieldeutig ist, und zwar von Anfang an.

b. Die Philologie verlangt den hermeneutischen Weg, bei Markus anzufangen, dann zu den Synoptikern zu gehen und schließlich Johannes zu behandeln.

10.2.1 *Das offenbare Geheimnis beim Einzug Jesu in Jerusalem.*
Die markinische Erzählung

a. Markus ist das Buch der Geheimen Epiphanien. Beim Einzug aber wird das messianische Geheimnis Jesu offenbar.

b. Der Einzug in Jerusalem ist einerseits die Konsequenz des Wirkens Jesu, der aus Galiläa ins Zentrum Israels vorstößt, was seiner Heilssendung entspricht, andererseits die Einleitung der Passionsgeschichte, die durch die Tempelaktion ausgelöst wird. Die Einzugs Geschichte spiegelt die messianische Souveränität Jesu und charakterisiert sie als Inszenierung jenes Heildienstes, dem der Menschensohn sein Leben verschrieben hat (Mk 10,45). Jesus weist seine Jünger an, ihm das Reittier zu beschaffen – und es kommt genau so, wie er es vorhergesagt hat, weil sein Name, wie Markus es darstellt, auch im Umfeld der Hauptstadt einen sehr guten Klang hat. Der Einzug dessen, der in Davids Königsstadt kommt, um dort die messianische Davidsherrschaft anzutreten (Mk 11,9f.), also die Nähe des Gottesreiches zu realisieren (Mk 1,15), gewinnt in Jerusalem, jene Feierlichkeit, die dem von Gott selbst bereiteten Heilsweg angemessen ist (Mk 1,2f.). Freilich wird das freudige Hosanna einen düsteren Kontrast in der Kreuzigungsforderung (Mk 15,14) finden.

c. Die Erzählung besteht aus zwei größeren Teilen und einem kurzen Ausklang (V. 11), der die Geschichte für den folgenden Tag mit der Tempelaktion (Mk 11,12ff.15-19) öffnet.

Mk 11,1-6	Die Beschaffung des Reittieres
1-3	Die Anweisung Jesu
4-6	Die Ausführung durch die beiden ausgesandten Jünger
Mk 11,7-10	Der Einritt Jesu auf dem Eselohlen
7	Die Bereitung des Reittieres
8	Das Schmücken des Weges
9f.	Das Hosanna der Begleitung
Mk 11,11	Die Besichtigung des Tempels und der Weg zur Übernachtung nach Bethanien

Die Erzählung spiegelt die Messianität Jesu, ohne dass Engel die Stimme erhöhen oder Jesus verklärt würde. Es ist Volkes Stimme, die Gottes Stimme ist.

d. Die Geschichte ist zwar vom Evangelisten an ihre Stelle im Evangelium gesetzt und dafür eingepasst worden, zeigt aber sonst keine sichtbaren Wachstumsspuren.⁵⁷ Sie ist ein Zeugnis judenchristlicher Christologie, erwachsen aus der Erinnerung an einen ambitionierten und verheißungsvollen Beginn des Wirkens Jesu in Jerusalem – bei dem dann alles ganz anders gekommen ist, als seine Begleiter erwartet hatten.

10.2.1.1 Die Beschaffung des Reittieres (Mk 11,1-3)

a. Jesus beherrscht die Szene. Er weiß, was er in Jerusalem will – und was ihn dort erwartet (Mk 10,32ff.). Er lässt sich durch sein drohendes Leidensgeschick nicht dazu verleiten, als Todesbote aufzutreten. Er knüpft vielmehr an die messianischen Hoffnungen an, die mit Jerusalem verbunden sind. Jesus zitiert die prophetische Vision Sacharjas, einst werde ein messianischer König Jerusalem besuchen und als Zeichen seiner Friedfertigkeit auf einem Esel einreiten (Sach 9,9-17; vgl. Mt 21,4f.). Von Jericho aus (Mk 10,46-52) gelangt Jesus aus östlicher Richtung nach Jerusalem und berührt deshalb die kleinen Dörfer Bethphage und Bethanien (vgl. Mk 11,11.12; 14,3).⁵⁸ Zuerst sendet Jer zwei (ungenannte) Jünger aus (V. 1); so wird er es auch bei der Bereitung des Abendmahlsaales halten (Mk 14,12-16); zu zweit hatte er seine Jünger auf Missionsreise geschickt (Mk 6,6b-13): Ein Paar kann sich gegenseitig unterstützen.

b. Jesus weiß (in prophetischer Voraussicht), dass auf der Straße im Dorf vor ihm ein Fohlen angebunden ist, das die Jünger losbinden und zu ihm bringen können, damit er es als Reittier benutzen kann. Es soll ein „Fohlen“ sein, wegen des Sacharjabezuges wahrscheinlich ein Esel (vgl. Mt 21,2).⁵⁹ Auf dem Füllen, das Jesus benutzen will, soll noch niemand geritten sein – Zeichen einer besonderen Ehre für den Messias. Jesus sieht voraus, dass es im Dorf Fragen gibt, warum die Jünger das Tier mitnehmen. Dass sie einfach sagen sollen: „Der Herr (κύριος) braucht es ...“ (V. 3), und damit Erfolg haben werden, ist in der erzählten Welt des Evangeliums plausibel, weil Jesus sein Ruf vorausseilt und er Anhänger auch im Umkreis von Jerusalem hat (vgl. Mk 14,12-16). „Herr“ schwankt im Markusevangelium zwischen Hoheitstitel (Mk 2,28; 5,19) und Höflichkeitsanrede (Mk 7,28). „Kyrios“ fokussiert hier die Autorität Jesu, hat aber eine nach oben offene Bedeutung. Dass Jesus auch für die Rücksendung des Tieres sorgt, zeigt, dass er das Tier keineswegs in seinen Besitz überführen, sondern lediglich für eine kurze Zeit leihen will.⁶⁰ Dieser Zug passt zu seiner Armut und seiner Demut, seinem Umgang mit Besitz und seiner Tierliebe.

c. Die Jünger machen genau das, was Jesus ihnen aufgetragen hat; es kommt genau so, wie er es vorhergesagt hat. Vom Unverständnis oder von Unwilligkeit der Jünger, sonst oft betont, ist hier keine Rede. Der Fokus liegt auf der prophetischen Autorität des Kyrios Jesus.

⁵⁷ Anders J. Gnilka (MK II 114), der die V. 2-7 wegen der Motivparallelen zu Mk 14,12-16 als sekundär erachtet.

⁵⁸ Beide Orte liegen am Ölberg. In Bethanien – nach Joh 11 die Heimat von Maria, Martha und Lazarus – übernachtet Jesus (Mk 11,11.19; 14,3-9).

⁵⁹ Im Hintergrund schwingt mit, dass Jakob nach Gen 49,11 für David, der zum Stamm Juda gehört, vorhergesagt hat, auf einem Esel nach Jerusalem einzureiten, um von dort aus ein universales Friedensreich zu errichten.

⁶⁰ Nach 1Sam 8,16 ist es Königsrecht, einen Esel zu requirieren – eine ganz andere Geschichte.

10.2.1.2 Der Einritt Jesu aus dem Eselsfohlen (Mk 11,7-11)

a. Die Jünger eröffnen den zweiten Teil der Geschichte, den Einritt, indem sie das Tier vorbereiten. Erstens bringen sie es auftragsgemäß (V. 2) zu Jesus; zweitens legen sie ihre Gewänder als Satteldecke auf, ein Zeichen ihrer Ehrerbietung, die Jesus sich wortlos gefallen lässt. Von ihm heißt es nur, dass er auf dem Reittier Platz nimmt. Alles läuft, so ungewöhnlich es ist, wie selbstverständlich ab – weil Jesus selbst Regie führt.

b. Der Weg, den Jesus in die Stadt nimmt, wird von seinen Anhängern geschmückt. Einige breiten ihre Kleider aus, so dass er wie auf einem Teppich einzieht; so kann einem König gehuldigt werden, allerdings auch einem Usurpator (vgl. 2Kön 9,13: Jehu). Andere reißen Zweige – Äste, Blätter, Palmwedel – von den Feldern am Wegesrand ab, um mit ihnen den Weg Jesu zu drapieren. Nach Ps 118,27 gehört solcher Pflanzenschmuck zur Dankliturgie am Tempel. Markus schildert einen kleinen Triumphzug: Jesus wird als König willkommen geheißen, der siegreich in seine Stadt einzieht – nicht, nachdem er seine Feinde geschlagen, sondern weil er seine Freunde gewonnen hat.

c. Dem reichen Schmuck des Weges entsprechen die Ovationen der Menge. Einige gehen Jesus voran, andere folgen ihm, wie bei einer feierlichen Prozession. Alle rufen laut (κράζω). Ihre Worte sind ein Lobgesang, im Stil alttestamentlicher Psalmen. Besonders nahe liegt Ps 118,25f.; die Verse werden aber nicht zitiert, sondern in eine Kollage integriert, die auf den Kontext abgestimmt ist. Das „Hosanna“ ist ursprünglich ein Hilferuf, der aber zum Jubelruf mutiert ist.⁶¹ Der Hilfeschrei ist Gotteslob, weil Gott zugetraut wird, zu verwirklichen, was er verheißen hat. Jesus weckt die uralten Hoffnungen Israels auf Erlösung und offenbart zugleich, wie sie erfüllt werden. Das Hosanna richtet sich an Jesus, der als König von Jerusalem in die Stadt Davids einzieht (V. 9), und an Gott in der Höhe (V. 10), der sein Reich hat nahekomen lassen und deshalb Jesus, seinen geliebten Sohn (Mk 1,11), gesandt hat (vgl. Mk 1,14f.). Das „Hosanna“ verbindet Himmel und Erde. Jesus wird die höchste Ehre zu Lebzeiten zuteil: von den Menschen, die sich in Jerusalem mit ihm auf den Weg machen. Sie sehen und feiern ihn als den, der er ist. Im Vergleich mit dem Referenzpsalm sticht der ausdrückliche Bezug in V. 10 auf die Basileia ins Auge, eine Verbindung zum großen Thema der Verkündigung Jesu (Mk 1,15).

d. Jesus „kommt im Namen des Herrn“: Er ist von Gott gesandt. Er verweist nicht nur auf Gottes Wort – er redet und handelt, weil Gott ihn beauftragt und bevollmächtigt hat. Er kommt, wie die zukünftige Herrschaft Davids kommt, das Reich Gottes (Mk 1,15). Er zeigt, dass auch Jerusalem von seiner Nähe erfüllt ist. Diese Botschaft erkennt das Volk in der Sprache des Psalters und im Horizont ihrer eigenen Messias Hoffnung; εὐλογέω heißt bei Markus sonst „segnen“ (Mk 8,7; 14,22), hier aber „loben“. Im Griechischen ein Partizip ohne Verb, im semitisierenden Stil: Indem die Menschen ihren Wunsch, Jesus zu loben, aussprechen und ihr Wissen, dass es ihm gebührt, geschieht, was sie wollen – ein performativer Sprechakt, der die Verheißung bejaht.

⁶¹ Hosanna ist die griechische Transkription des aramäischen *hoscha' na*, das wiederum auf das hebräische *hoschi'ah na'* von Ps 118,25 und weiteren Psalmversen verweist (Ps 12,2; 20,10).

10.2.1.3 Die Besichtigung des Tempels (Mk 11,11)

- a. Jesus setzt den Einzug mit einer Besichtigung des Tempels fort. Er opfert nicht; er lehrt auch noch nicht. Er bereitet sich nur auf die Aktion des kommenden Tages vor. Die Übernachtung im nahegelegenen Bethanien stimmt mit den Vorschriften für Paschpilger überein.
- b. Die Verbindung zum Kontext ist stark – via der archaischen Feigenbaumverfluchung führt der Weg zur Tempelaktion (11.)

10.2.2 *Der Friedenskönig in seiner Stadt.*
Die matthäische Erzählung

a. Matthäus folgt beim Einzug nach Jerusalem im wesentlichen Markus setzt aber zwei starke Akzente:

- durch die Einfügung des Reflexionszitates, das Sach 9,9 mit Jes 62,11 verknüpft und an das er das Bild des Reittieres Jesu anpasst,
- und durch die Einfügung einer Szene, die summarisch die positive Einstellung des Volkes zu Jesus feststellt (Mt 21,10f.).

Beides entspricht den Grundlinien seiner Jesusgeschichte:

- Jesus erfüllt die Heilige Schrift – nicht indem er sie überflüssig macht oder Israel das Existenzrecht bestrippte, sondern indem er Jesus der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk zuordnet und die präsentische Eschatologie, die durch das geschichtliche Kommen Jesu begründet wird, mit der futurischen Eschatologie vermittelt, die mit der Vollendung der Gottesherrschaft nach der Wiederkunft des Messias vollendet sein wird.
- Jesus ist als Prophet messianischer Lehrer, der als solcher beim Volk erst ganz am Ende auf Ablehnung, zuvor aber auf viel Interesse und Zustimmung stößt.

Daneben kürzt Matthäus den Ausführungsbericht Mk 11,4ff. und unterstreicht somit die Autorität Jesu.

b. Durch Redaktion entsteht bei Matthäus folgender Aufbau der Einzugs geschichte:

Mt 21,1-6	Jesu Auftrag, das Reittier zu finden Reflexionszitat: Sach 9.9 mit Jes 62,11
Mt 21,7-9	Jesu Einzug in Jerusalem Volksjubel: Ps 118,25
Mt 21,10f.	Die Volksmeinung über Jesus

Das Interesse verschiebt sich leicht vom Geschehen auf die Deutungen.

c. Die Aussendung zweier Jünger

- weist zurück zur Aussendungsrede Mt 10, wo gleichfalls Jüngerpaare ausgesandt worden sind,
- und voraus auf die Geschichte von der Auffindung des Abendmahlssaales Mt 26,17f. (par. Mk 14,12-16).

Matthäus betont wie Markus die Souveränität Jesu. Jesus stellt sich nach Mt 21,3 (par. Mk 11,3) als „Kyrios“ vor. Das zeigt den Status dessen, der Jünger hat und befehlen kann, ist aber offen für mehr.

d. Matthäus reflektiert das Geschehen mithilfe von Sach 9,9, indem er die Einleitung von Jes 62,11 (zum Stichwort Tochter Zion) übernimmt. Durch das Schriftzitat werden beleuchtet:

- die Adressaten des Ereignisses: Tochter Zion,
- die Identität Jesu als König,
- die Art seiner Herrschaft; Demut,
- die Reittiere, Eselin und Füllen.

Beide Schriftzitate erläutern einander.

- Jes 62,11 ist Teil einer Heilsverheißung für Jerusalem, die Matthäus wegen der direkten Anrede gewählt haben dürfte. Sie passt zur Sendung Jesu „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6), spielt aber eine eher starke Zion-Theologie ein und nimmt deshalb auch das Tempelthema vorweg.
- Sach 9,9 ist Teil eines messianischen Szenarios⁶²: Der König zieht nicht auf einem Schlachtross, sondern einem Esel nach Jerusalem, wie in Gen 49,11 auf David hin vorhergesagt, um von dort aus ein universales Friedensreich zu errichten. Der König ist „demütig“ (ἐπιπραύς), weil er Gott fürchtet und keine Gewalt ausübt. Beides ist für die matthäische Christologie grundlegend (vgl. Jes 42,1-4 in Mt 12,15-21). Dass bei Sacharja auch von der Gerechtigkeit und dem Rettungswerk des Königs gesprochen wird, lässt Matthäus aus – nicht weil es unwichtig, sondern weil es klar ist.

Zusammen zeichnen die beiden Zitate den theologischen Horizont vor, in dem Jesus nach Matthäus (und Johannes) seine Aktion setzt.

e. Das Volk ruft mit Worten von Ps 118,25f⁶³.

- „Hosanna“ – (Hilf doch!) richtet sich an Gott, hier an den Davidsohn (vgl. Mt 20,29-34 (par. Mk 10,46-52).
- Von der Davidsohnschaft leitet sich das Königsmotiv, das in Ps 118 impliziert, aber nicht expliziert ist.
- „In Namen des Herrn kommt“, der um das Kommen der Gottesherrschaft beten lässt und die Erfüllung der Bitten zusagt (Mt 6,9-13).
- Weil Jesus „im Namen des Herrn“ kommt, kann sich das Hosanna auf ihn richten.

Wie nach Ps 118 der Priester am Tempel den Pilger begrüßt, so wird hier der – in einem Rollentausch – der pilgernde Priester, der gleich in den Tempel eilen wird, von der Menge begrüßt, die in ihm den Friedensbringer erkennt.

f. Das Volk, das den Propheten Jesus begrüßt, bestätigt das Hosanna des Einzugs, auch wenn weder ein Hoheitstitel gebraucht wird noch der bestimmte Artikel die Einzigartigkeit der Prophetie Jesu bezeugt.

⁶² Vgl. *Alfons Deissler*, *Zwölf Propheten III* (NEB, Würzburg 1988, 296f.

⁶³ Zur Auslegung; *Eich Zenger*, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 101-150* (HThK.AT), Freiburg - Basel - Wien 2008, 310-336.

10.2.3 *Der verfolgte Befreier.*

Die lukanische Erzählung (Lk 19,29-40)

- a. Der Einzug in Jerusalem setzt ein messianisches Zeichen: Jerusalem, die Stadt des Königs David, ist auch ein Glutkern der messianischen Hoffnungen Israels. Deshalb bereitet Jesus nach Lukas seinen Auftritt sorgfältig vor. Seiner Form wie seinem Inhalt nach soll er sowohl zur Reich-Gottes-Botschaft als auch zur Person Jesu passen: Er soll Öffentlichkeit in der wichtigsten Stadt des Judentums herstellen – für Lukas, der (deutlich) nach der Zerstörung Jerusalems schreibt, nicht eine Reise in die Vergangenheit, sondern eine narrative Vergegenwärtigung einer Schlüsselszene, die Zukunft hat. Jerusalems ist die zentrale Stadt Jesu, weil sie die zentrale Stadt Israels ist. Nicht nur die Menschen, auch die Steine dieser Stadt legen Zeugnis von einer Hoffnung wider alle Hoffnung ab.
- b. Die Einzugs Geschichte besteht aus zwei Szenen, in denen die Messianität Jesu von zwei komplementären Seiten aus deutlich wird.

19,29-34	Die Vorbereitung des Einzuges
29a	Der Weg Jesu
29b-31	Die Aussendung der Jünger
32-34	Die Ausführung des Auftrages
19,35-40	Der Einzug
35	Jesus auf dem Füllen
36	Der Ritt Jesu
37-38	Der Jubel der Jünger
39	Die Kritik der Pharisäer
40	Die Antwort Jesu

Im ersten Teil ist das bestimmende Merkmal die genaue Übereinstimmung zwischen dem, was Jesus voraussagt, und dem, was eintritt. Für Lukas ist diese Koinzidenz ein klares Indiz der messianischen Prophetie Jesu: Er will den Einzug; er arrangiert die entscheidenden Details; er sieht voraus, was kommen wird; er kalkuliert Schwierigkeiten ein, hat sie aber schon aus dem Weg geräumt, bevor sie eintreten. Die Jünger bereiten diesmal keine Probleme, sondern sind verlässliche Gehilfen Jesu. So wird es auch später bei der Bereitung des Abendmahles sein (22,7-13). Im zweiten Teil wird einerseits die Unterstützung für Jesus öffentlich, andererseits aber auch die Kritik an ihr – und die Antwort Jesu auf die Kritiker. Der Passionsweg ist mit dieser Konstellation vorgezeichnet: als menschlicher Weg, auf dem Jesus göttliches Heil schafft.

c. Im wesentlichen folgt Lukas der markinischen Vorlage. Aber erstens erzählt er nicht von einem Volksauflauf, sondern einer Aktion der Jünger, die freilich in erheblicher Anzahl Jesus nach Jerusalem begleiten; zweitens hat er den Jubel auf das Weihnachtsevangelium mit dem zentralen Friedensmotiv abgestimmt (2,14); drittens hat er den Schluss des kurzen Disputes mit eigenen Materialien gestaltet – ganz entfernt vergleichbar, aber nicht verwandt mit Matthäus, der ein kritisches Nachgespräch der Tempelaktion kennt, das aber mit der Verteidigung der Kinder durch Jesus eine andere Pointe setzt (Mt 21,14-16: Ps 8,6).

10.2.3.1 Die Vorbereitung des Einzuges (Lk 19,29-34)

a. Jesus bereitet, aus Jericho kommend (19,1-10), seinen Auftritt in Jerusalem genauestens vor (V. 29a). Er schlägt den Weg über Bethphage und Bethanien ein, zwei kleine Ortschaften am Westrand des Ölbergareals. Bethphage ist sonst unbekannt, in Bethanien hat Jesus nach Markus und Matthäus übernachtet; nach Johannes leben dort Maria und Martha mit ihrem Bruder Lazarus (Joh 11); nach Lukas liegt der Schauplatz der Himmelfahrt unweit von Bethanien (24,50). In eines dieser Dörfer – „gegenüber“ liegt, etwas abseits der Römerstraße von Jericho, Bethphage – sendet Jesus (Vv. 29b-30) zwei seiner Jünger, damit sie ein „Füllen“ (d.h. ein Fohlen) holen, das Jesus als Reittier dienen soll. Nach Matthäus, der auf die Prophetie Sacharjas verweist, handelt es sich um einen Esel (Sach 9,9) – Zeichen der Friedfertigkeit. Lukas ist wichtiger, dass noch niemand das Tier eingeritten hat: in aller Demut ein Zeichen der Ehre für Jesus.

b. Jesus bereitet seine Abgesandten auf das vor (V. 31), was dann auch tatsächlich genau so eintreten wird, wie er es vorausgesagt hat (Vv. 32-33): Es wird Rückfragen geben, wenn die Jünger das Tier losbinden, das sie auf der Dorfstraße angebunden finden werden. Diese Rückfragen lassen sich aber klar beantworten: mit einem Verweis auf Jesus, den „Herrn“ (V. 34). Das kurze Wort ist doppelt aussagekräftig. Zum einen besagt es, dass Jesus nach Lukas eine bekannte Persönlichkeit für die Menschen in Jerusalem und Umgebung gewesen ist; diese Prominenz erklärt sich aus seinem öffentlichen Wirken, das bereits weite Kreise gezogen hat. Zum anderen wird Jesus umstandslos mit dem direkten Artikel als „Herr“ (*kýrios*) identifiziert. Das Wort hat ein breites Bedeutungsspektrum: Es ist eine Höflichkeitsanrede, die eine besondere Autorität des Angeredeten benennt; es kann sogar Gott selbst bedeuten (20,42; Ps 110). Hier setzt das Wort bei einer konventionellen Respektbezeugung an, hat aber eine nach oben offene Bedeutung, so dass es problemlos mit der Messiaswürde Jesu verbunden werden kann. Die Auskunft zeigt indirekt, dass Jesus durchaus starke Unterstützung in Jerusalem und Judäa findet, auch im Blick auf seinen prophetischen Anspruch.

10.2.3.2 Der Einzug (Lk 19,35-40)

a. Nachdem die beiden Gesandten das Füllen herbeigeführt haben (V. 35), werden die Jünger aktiv – nicht nur die Zwölf, sondern „eine ganze Menge“ (V. 37). Drei Aktionen werden geschildert. Zuerst wird Jesus auf das Reittier gesetzt, das zuvor mit Kleidern gepolstert worden war. Dann wird der Weg, den Jesus nimmt, mit Kleidern bedeckt, so dass er sich wie auf einem Teppich bewegt (36). Schließlich fangen die Jünger beim Anblick der Stadt Jerusalem mit einem Jubel an, der an Ps 118,26 erinnert: den erleichterten Dank derer, die von Gott eine Hilfe erfahren, die sie sehnlichst erwartet haben. Lukas lässt das liturgische „Hosanna“ weg, das Markus und Matthäus haben; er fokussiert das Bekenntnis im Dank. Das einleitende Partizip (*eulogeménos*) könnte auch mit „Gelobt“ übersetzt werden und wäre dann eine Selbstaufforderung, die erfüllt wäre, indem sie ausgesprochen wird. Aber „Gesegnet“ ist der präzisere Sinn. Die Aussage ist nicht, dass Jesus gesegnet werden müsste, sondern dass er gesegnet ist, durch Gott selbst: Jesus bringt Gottes Segen in die Stadt. Er „kommt“, wie er immer im Kommen ist (19,10), weil er das Kommen des Gottesreiches verkündigt (4,23 u.ö.). Nach Sach 14,4 wird der Messias vom Ölberg her erscheinen; Jesus kommt „im Namen des Herrn“ – als Pilger zum Heiligtum (Ps 122), gesandt von Gott. In seiner Autorität, in seinem Auftrag, in seiner Gegenwart wird Jesus handeln – immer so, dass er nicht sich selbst, sondern Gott in den Mittelpunkt stellt. Der Name macht Gott ansprechbar; Jesus gibt dem Namen Gottes, den er im Vaterunser heiligt (11,1-4), sein Wort, seine Stimme, sein Zeugnis. Gott ist König – so auch Jesus, der Christus.

b. Die Heilsbedeutung, die dieser Sendung innewohnt, hat Lukas mit einem Echo des Weihnachtsevangeliums (2,14) anklingen lassen (Vv. 37-38). Dort haben die Engel den Hirten von Bethlehem den Zusammenklang zwischen Gottes Ehre im Himmel und dem Frieden auf Erden verkündet – im Modus der Verheißung. Hier öffnen die Worte den Himmel über Jerusalem: Dort herrscht der ewige Frieden in der Fülle, die Gottes Herrlichkeit aufstrahlen lässt, der Glanz seiner Herrlichkeit (vgl. Jes 6,3). Jerusalem wird – Gott sei's geklagt – zu einer Stadt des Krieges werden (19,41-44). Aber Gott bleibt Gott; der Himmel spannt sich weiter über Jerusalem aus, wie schlecht auch immer es der Stadt gehen wird. Der Friede bleibt die Verheißung: die Versöhnung mit Gott und untereinander. Dafür tritt Jesus ein, der „Retter“ aus der „Stadt Davids“ (2,11). Er ist „König“ – als messianischer Davidssohn.

c. So glanzvoll aber der Einzug scheint, den die Jünger mit Jesu Einwilligung inszenieren, so direkt kommt der Widerspruch derer, denen die Sicherheit der Stadt und die Heiligkeit des Tempels anvertraut sind (V. 39). Sie befürchten Aufruhr – und werden später Jesus als Aufständischen vor Pilatus verklagen (23,2). Sie erkennen nach Lukas auch, dass Jesus ein wesentlich anderes Verständnis der Heiligkeit Gottes hat, als sie selbst es für richtig halten. Sie führen aber nicht die Diskussion, sondern wollen nur, dass Ruhe herrscht. Jesus weist dieses Ansinnen zurück (V. 40) – weil das Unrecht, das Platz greift, wenn er verfolgt wird und wenn später die Stadt zerstört werden wird, zum Himmel schreit (vgl. Hab 2,11: „Der Stein in der Mauer schreit“). Das Reden der Jünger ist Jubel; das Schreien der Steine wird Klage sein. Im Sinn der folgenden Szene (19,41-44) zeigt sich: Die Klage ist nicht Anklage, sondern Ausdruck der Trauer, ein stummes Zeugnis des Schreis, dass Gott eine Wende zum Guten herbeiführen möge.

10.2.4 Die johanneische Erzählung (Joh 12,12-19)

a. Johannes gestaltet den Kontext ähnlich wie, aber anders als die Synoptiker. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass er die Tempelaktion an den Anfang, nicht ans Ende des öffentlichen Wirkens Jesu stellt (Joh 2,13-22). Die neue Szenenfolge baut ein Mit- und Gegeneinander von Öffentlichkeit und Rückzug auf.

Joh 11,1-44	Die Auferweckung des Lazarus
Joh 11,45-53	Der Todesbeschluss des Hohen Rates
Joh 11,54-53	Der Rückzug Jesu aus der Öffentlichkeit nach Ephraim
Joh 12,1-11	Die Salbung Jesu in Bethanien
Joh 12,12-19	Der Einzug Jesu in Jerusalem
Joh 12,20-36	Die Lehre Jesu in Jerusalem

Jesus bestimmt durch Rückzug und Aufbruch das Timing, bis „die Stunde gekommen“ ist (Joh 13,1).

b. Johannes bietet – wohl nicht in direkter literarischer Abhängigkeit von einer synoptischen Quelle – eine eigene Erzählung, die auf die messianische Selbstinszenierung Jesu fokussiert ist: ein Zeichen seiner Sendung, das er setzt, um die Auseinandersetzung mit ihm zu stimulieren.

Joh 12,12-13	Die Initiative der Menge, Jesus zu feiern
Joh 12,14-15	Die Aktion Jesu, das Lob zu kanalisieren
	14 Das Besteigen des Esels
	15 Die Reflexion des Evangelisten mit Sach 9,9
Joh 12,16-19	Unterschiedliche Reaktionen
	16 Das nachösterliche Verständnis der Jünger
	17-18 Die Zustimmung des Volkes
	19 Die Skepsis der Pharisäer

Die Passung zum Kontext ist sehr groß. Deshalb wird auch die Handschrift des Evangelisten sehr stark sein.

10.2.4.1 Die Initiative der Menge, Jesus zu feiern (Joh 12,12-13)

a. Johannes schildert oft und nachhaltig die Zustimmung des Volkes zu Jesus. Sie hält sich bis weit in die Passionsgeschichte hinein. Hier kommt sich dem Vierten Evangelium zufolge in einem spontanen Jubelzug zum Ausdruck, der Jesus die Tür in die Stadt Jerusalem öffnet. Zuerst ist nicht er der Akteur, sondern das Volk. Zuletzt hat es sich von der Auferweckung des Lazarus überzeugt.

b. Die Ausdrucksformen des Jubels sind aus der synoptischen Tradition bekannt, hier aber direkt dem Volk zugeordnet.

- Die Palmzweige sind aus der Dankliturgie des Tempels bekannt (Ps 118,27).
- Das einleitende Jesuslob ist wortidentisch in allen neutestamentlichen Überlieferungen.
- Johannes hat auch das Königsmotiv wie bei Markus, aber auf die Person, nicht das Reich gemünzt: passend zum Prozessverlauf.

Die Botschaft ist klar: Jesus ist der messianische König – aber die im Anschluss an die Speisung aufgebrochene Frage, wie problematisch das populäre Verständnis des Messias-Königs ist (Joh 6,15), ist nicht gelöst.

10.2.4.2 Die Initiative Jesu (Joh 12,14-15)

a. Jesus kommt dem Jubel zuvor und entgegen, bricht ihn aber auch, weil er nicht Öl ins Feuer der Begeisterung gießt, sondern von sich aus sich für den Esel als Reittier entscheidet und damit die Erwartungen einen kriegerischen Helden bricht.

b. Die Schriftzitate sind ähnlich wie bei Matthäus gelagert.

- Der Ankervers ist Sach 9,9.
- Hinzu tritt diesmal als Referenz Jes 40,11: die messianische Friedensbotschaft.

Die Verbindung hält eine starke Nähe zur synoptischen Tradition. Sie kennzeichnet das Jüdische am Johannesevangelium.

10.2.4.3 Die Reaktionen (Joh 12,16-19)

a. Die drei geschilderten Fälle sind ihre Typik wegen ausgewählt. Sie bauen ein breites Spektrum auf.

b. Die Jünger verstehen von Ostern her – im Licht der Heiligen Schrift – das Geschehen: eine zentrale Stelle der johanneischen Hermeneutik, dass die nachträgliche Erinnerung verstehen lässt, was zum Zeitpunkt des Geschehens die Zeugen überfordert.

c. Die Leute bleiben auf der Seite Jesu, mögen sich zunächst beim Wunderglauben stehen bleiben, der durch die Auferweckung des Lazarus noch einmal größten Auftrieb erfahren hat. Diese Offenheit schützt das Volk nicht vor dem Problem, in der Krise der sich zuspitzenden Passion Jesus abzuschwören, fällt aber sehr ins Gewicht, weil es Jesus Freiraum zum Wirken verschafft.

d. Die Pharisäer sind auch hier die notorischen Gegner Jesu. Sie haben – nach Johannes – im Grunde keine Argumente gegen Jesus, aber viel Vorbehalte, die bei ihnen in Aggressivität umschlagen werden. Diese johanneische Belastungsstrategie darf nicht historisiert werden. Sie erklärt sich paradoxaler Weise aus der Nähe des Evangelisten zum Pharisäismus.

10.3 Prophetisches Provokation

Die Inszenierung Jesu in der Heiligen Stadt

a. Die Historizität eines inszenierten Einzugs ist zwar in der historisch-kritischen Exegese vielfach bezweifelt worden, weil die Geschichte theologisch zu sehr aufgeladen sei und die Römer nicht zugewartet hätten. Tatsächlich ist die Erzählung stark verdichtet worden, um ihr theologisches Potential zum Vorschein zu bringen. Aber am Aufenthalt Jesu in Jerusalem zum Paschafest, an dem er sterben würde, besteht kein Zweifel. Dass er in Bethanien übernachtet hat (V. 11), erklärt sich am ehesten als Lokalüberlieferung. Dass Jesus prophetische Zeichenhandlungen geliebt hat, kann nicht bezweifelt werden. Zum Einzug gibt es Analogien.⁶⁴ Deshalb sollte es wundern, wenn die Erzählung nicht auf eine Inszenierung Jesu und seiner Jünger selbst zurückginge, die anzeigen wollte, was die Stunde für Jerusalem geschlagen hat.

⁶⁴ Um 132 n. Chr. ist Rabbi Akiba mit seinen Jüngern auf einem Esel nach Jerusalem eingezogen (nach bKeth 66^b Bar). Josephus berichtet vom wirren Einzug eines ägyptischen Juden um 50 n. Chr., der aus der Wüste zum Ölberg gezogen sei, um sich als Befreier Jerusalems zu offenbaren (Bell 2, 161f.; Ant 20, 169f.).

b. Das Volk ist bei Markus ebenso wie die Jünger ganz auf Dank und Sieg gestimmt. Jesus bringt die Dialektik seiner Heilssendung hinein: durch die Wahl seines Reittieres: Er kommt nicht – wie Alexander der Große – auf einem weißen Schlachtross; er imitiert nicht einen römischen Triumphzug, der Gefangene vorführt. Er reitet auf einem Esel, umgeben von Menschen, die sich über ihn freuen. Jesus ist der messianische Friedenskönig; seine Macht ist seine Hingabe. Ohne sie könnte Jesus nicht der Retter sein, auf den die Menschen hoffen. Die Einzugsperikope aktualisiert die Basileiabotschaft Jesu. Sie verdichtet den Weg Jesu zu den Menschen. Der Einzug wird ein Straßenfest von messianischem Zuschnitt; die Zeichensprache passt genau zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

c. Der Einzug in Jerusalem macht Jesus im Lukasevangelium unter neuen Umständen genau so kenntlich, wie er in Nazareth mit seiner öffentlichen Verkündigung begonnen hat. Er ist der gesalbte und gesandte Messias, der als Gesegneter gekommen ist, um Gottes Gnadenjahr auszurufen (Lk 4,18-20): den Frieden, der im Himmel über Jerusalem ausgebreitet ist, auch wenn die Stadt sich ihm verweigert. Das Ethos der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe (Lk 6,27-36) prägt auch seinen Einzug: Das bescheidende Reittier zeigt es an, der Jubel bringt es zum Ausdruck. So wie Jesus in Galiläa und auf dem Weg das Reich Gottes verkündet hat, so macht er es auch in Jerusalem sichtbar und hörbar. Als Messias ist und bleibt er Prophet, der genau voraussieht, was geschehen wird – im Guten wie im Bösen. Diese Voraussicht macht ihn aber nicht zu einem Alleswissender, der andere belehrt und ungerührt seinen ureigenen Weg verfolgt, sondern zum Messias aus dem Volk, der für das Volk Gottes eintritt. Stellvertretend sind es seine zahlreichen Jünger (Männer wie Frauen), die ihm einen königlichen Empfang bereiten. Es ist kein militärischer Triumphzug, der inszeniert wird; es findet eine Prozession statt, in der Jesus als Messias bis vor die Tore Jerusalems zieht, um ihr den Segen Gottes zu bringen (Ps 122). Dass sich die Hohepriester mitsamt den Schriftgelehrten dem Friedensboten verweigern, wird zum Unglück Jerusalems beitragen, das Jesus beklagt (Lk 19,41-44). Der Kern der Überlieferung ist vorösterlich, die Ausgestaltung dient dazu, im Irdischen den messianischen Gottessohn und im Auferstandenen Jesus von Nazareth hervortreten zu lassen.

11. Die Tempelaktion

Von der Räuberhöhle zum Gotteshaus (Mk 11,15-19 parr.)

a. Mit dem Einzug in Jerusalem ist nach den Synoptikern die Tempelaktion Jesu verbunden. Beides sind prophetische Provokationen des Messias.

- Beim Einzug wird die Macht des Messias durch das Reittier, den Esel, dialektisch gebrochen.
- Bei der Tempelaktion wird die Ohnmacht des Verkannten kraftvoll aufgebrochen.

Beides zusammen führt nach den Synoptikern zum Tod Jesu, weil seine Gegner, angeführt von den Hohepriestern, den messianischen Anspruch Jesu verstanden haben, aber als Blasphemie beurteilen.

b. Bei Johannes gibt es einen anderen Ablauf. Die Tempelaktion steht am Beginn des Jerusalemer Wirkens, das im Vierten Evangelium nicht nur einmal, sondern mehrfach stattfindet. Sie bildet ein Gegenstück zur Hochzeitsgeschichte von Kana. Dort werden die leeren Krüge, die zur Reinigung dienen, mit Wasser gefüllt, das Wein wird, hier wird der Tempel, der den reinigenden Opfern dient, entleert, um Jesus mit seinem Leib als Gottes Tempel in Szene zu setzen.

c. Die Historizität der Aktion wird selten bezweifelt, allenfalls werden die Dimensionen der Aktion relativiert. Die Deutungen sind aber unterschiedlich.⁶⁵ Sie sind meist an der historischen Rückfrage interessiert. Zielt Jesus auf die „Abschaffung“ des alten Kultes und seine Ersetzung durch einen neuen Gottesdienst?⁶⁶ Wollte er die Priester und das Volk zur Umkehr rufen?⁶⁷ Wollte er zum Aufstand gegen Rom und die Sadduzäer blasen?⁶⁸ Ging es ihm um eine „Reinigung“ des Tempels, die das Heiligtum von der Verschmutzung durch den Geldhandel⁶⁹, durch die Ausbeutung der Armen⁷⁰ oder durch korrupte Hohepriester⁷¹ befreit? Wollte er die Zerstörung des Tempels vorhersagen (vgl. Mk 13,1-4)?⁷² War er auf eine eschatologische Neugründung des Tempels aus, der „nicht mit Händen gemacht“ ist (Mk 14,58)?⁷³ Wollte er den Tempel für die eschatologische Völkerwallfahrt der Heiden bereiten?⁷⁴

⁶⁵ Eine konstitutive Uneindeutigkeit sieht A. J. M. Wedderburn, *Jesus' Action in the Temple: A Key or a Puzzle?*, in: ZNW 97 (2006) 1-22.

⁶⁶ So J. Gnilka, Mk II 131.

⁶⁷ So W. Eckey, Mk 363.

⁶⁸ So R. Eilser, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 9), 2 Bde., Heidelberg 1929/1930, I 188ff. II 687ff.

⁶⁹ So J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin ³1952, 429ff.

⁷⁰ So J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh ²1973 (¹1971), 145.

⁷¹ Hier setzt die Kritik am Heiligtum ein, die in essenischen Kreisen geübt (Joseph, Ant 18,19; vgl. Jub 23; CD 4,18) und in Qumran-Texten bezeugt wird (1QpHab 12,7f.).

⁷² So D. Flusser, *Jesu Prozeß und Tod* (1968), in: ders., *Entdeckungen im Neuen Testament I*, Neukirchen-Vluyn 1988, 130-165: 144f.; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 61-76 (Verweis auf Mk 14,58).

⁷³ So u.a. C. A. Evans, *Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?*, in: CBQ 51 (1989) 237-270.

⁷⁴ So F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen ⁴1974 (¹1963), 171.

d. Am populärsten ist die Bezeichnung „Tempelreinigung“. Sie hat aber zwei Probleme:

- Zum einen muss man die Verschmutzung des Tempels identifizieren, die bei einer notwendigen Purifizierung vorausgesetzt werden muss – was Antijudaismen Tür und Tor öffnet.
- Zum anderen würde man unterstellen, dass es Jesus um die Wiederherstellung des Tempels geht, der nur gereinigt zu werden bräuchte. Das widerspricht aber nicht nur dem prophetischen Impetus Jesu, sondern auch der traurigen Geschichte, dass der Tempel 70 n. Chr. von den Römern zerstört worden ist.

Die Bezeichnung als „Tempelreinigung“ ist deshalb wenig befriedigend.

e. Andere versuchen, eine Tempelrevolution zu erkennen: so als ob Jesus zum bewaffneten Aufstand gerufen hätte, wie später die Zeloten. Aber auch diese Deutung überzeugt nicht.

- Zum einen wäre die Revolution beendet, bevor sie begonnen hätte.
- Zum anderen nutzt Jesus den Tempel als Lehrhaus, so wie später die Urgemeinde ihn als Gebetshaus nutzt.

Eine Gewaltaktion widerspricht dem Ethos Jesu; dass Nächstenliebe nicht schwächlich ist, zeigt sich aber in der Tempelaktion.

f. Die Bezeichnung als „Aktion“ ist zunächst neutral. Es braucht aber eine klare Deutung im Horizont der Reich-Verkündigung Jesu.

11.1 Die literarische Überlieferung der Tempelaktion
Synoptischer und johanneischer Vergleich

a. Der Vergleich der vier Versionen ergibt ein diverses Bild.

- In der Schilderung des Vorgehens gibt es basale Gemeinsamkeiten:
 - Die Initiative geht von Jesus aus.
 - Sie richtet sich nicht gegen die Priester, sondern gegen die Händler, die Opfertiere bereithalten und Münzen, die geopfert werden können.
 - Der Schauplatz ist identisch: der Vorhof der Heiden.
 - Umstürzen und Hinauswerfen sind die Hauptverben.
 - Die Deutung erfolgt im Rekurs auf die Bibel Israels, direkt oder indirekt, im Munde Jesu oder in der Reflexion des Evangelisten.

Die Details sind unterschiedlich. Die größte Dramatik findet sich bei Johannes.

- Sehr weit auseinander gehen die erzählten Deutungen, die Teil der Geschichte sind.
 - Markus ist am nüchternsten: Jesus setzt sein Zeichen; seine Gegner fühlen sich bestärkt; Jesus selbst ist unbeeindruckt und folgt seiner Agenda.
 - Matthäus erzählt, dass Jesus den Tempel zum einem Ort der Heilung für Kranke und einem Spielplatz für Kinder macht – und dass dies die Kritik der Verantwortlichen auf sich gezogen hat.
 - Lukas fokussiert, dass Jesus den Tempel zum Lehren benutzt.
 - Johannes reflektiert den Sinn mit den Gedanken und Erinnerungen der Jünger, vor allem aber mit einer christologischen Deutung auf den Leib Christi, die das Motiv vom Abbau und Aufbau des Tempels aufgreift, das Markus und Matthäus im Prozess Jesu vor dem Hohen Rat kennen und Lukas in der Apostelgeschichte mit Stephanus verbindet.
- In diesen Deutungen spiegeln sich die unterschiedlichen Perspektiven der Evangelisten, die jeweils konzise Bilder entwerfen.

Die Gewichtung der Deutung zeigt, dass von Anfang an der Sinn der Aktion Jesu reflektiert, aber auch unterschiedlich, wenngleich nicht beliebig ausgelegt werden konnte.

b. Die historisch-kritische Erklärung liegt nahe:

- Markus liefert die Grundform.
- Matthäus und Lukas haben sie unabhängig voneinander aufgenommen und umformuliert.
- Johannes folgt einer Sondertradition, die aber Berührungen mit der synoptischen Tradition aufweist.

Die Überlieferungen gehen auf dasselbe Ereignis zurück, auch wenn Johannes es am Anfang des öffentlichen Wirkens platziert, die Synoptiker es aber ans Ende stellen.

11.2 Die Öffnung des Heiligtums für alle Völker
Die markinische Überlieferung (Mk 11,15-19)

a. Die Tempelaktion ist nach dem Einzug die nächste Provokation Jesu. Das Volk bleibt ihm zugetan (V. 18b); aber bei den Hütern des heiligen Ortes erntet Jesus erbitterten Widerstand (V. 18a; vgl. 11,27-33). Jesus kommt der Begeisterung wie dem Widerstand zuvor, indem er sich auf die genuine Bestimmung des Heiligtums bezieht, die er bei Propheten findet. Seine Aktion ist ein Protest, der einen schwerwiegenden Missstand aufdeckt und eine neue Form der Gottesverehrung begründet. Die Verfluchung des Feigenbaumes, von dem niemand essen wird, weil er Jesus Nahrung verweigert hat (Mk 11,12ff.), zeigt die Härte eines Endes, ohne das es keinen Neuanfang geben kann. Der Tempel (s. bei Mk 13,1f.) ist von dieser Krise nicht ausgenommen; er ist im Gegenteil das Sturzentrum des Heilsdramas.

b. Die Geschichte ist so aufgebaut, dass die Aufmerksamkeit auf die Lehre Jesu gerichtet wird, die ihrerseits mit Schriftworten erfolgt.

Mk 11,15f.	Die Aktion Jesu
15	Die Vertreibung der Käufer und Verkäufer Das Umstürzen der Händlertische
16	Das Verbot, Gefäße durch den Tempel zu tragen
Mk 11,17	Die Lehre Jesu
17a	Der Verweis auf das „Haus des Gebetes“ (Jes 56,7)
17b	Die Kritik an der „Räuberhöhle“ (Jer 7,11)
Mk 11,18	Die Tötungsabsicht der Hohepriester und Schriftgelehrten
Mk 11,19	Der Rückweg Jesu am Abend

Die Erzählung betont die Souveränität Jesu. Er „ging ... hinein ... und stieß ... um (V. 15) und ließ nicht zu ... (V. 16), ... und er lehrte und sagte: ...“ (V. 17). Aktion und Interpretation bilden eine Einheit. Die Lehre Jesu besteht aus zwei Schriftworten, die Markus markiert und kombiniert. Die Prophetie öffnet den Bedeutungshorizont, in dem die Aktion zu verstehen ist. Durch die aggressive Reaktion der Hohepriester und Schriftgelehrten wird die Bedeutung und Brisanz des Geschehens unterstrichen.

c. Die Erzählung ist markant und stimmig. Sie ist eine vormarkinische Tradition, die der Evangelist als zentrales Stück der letzten Auseinandersetzungen Jesu in die öffentliche Verkündigung Jesu vor seinem Leiden gestaltet hat.⁷⁵

⁷⁵ Zum Vergleich mit Johannes vgl. *U. Schnelle*, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in NTS 42 (1996) 359-373

11.2.1 *Die Aktion Jesu (Mk 11,15f.)*

a. Während der Einzugsgeschichte die ganze Stadt als Bühne dient (Mk 11,1-11), konzentriert sich der Blick nun auf das theologische Zentrum Jerusalems: den Tempel. In den Säulenhallen, die den Vorhof der Heiden säumen, fand ein Markt mit konzessionierten Händlern statt. Die Wechsler werden benötigt, um diverse Währungen in den Schekel zu tauschen, der für die Tempelsteuer und Geldspenden an das Heiligtum vorgeschrieben ist (Ex 30,13-16). Die Händler garantieren, dass kultisch einwandfreie Opfertiere zur Verfügung stehen. Die Taube ist das Opfertier der Armen (Lev 1,14; 5,7-10; 12,8; vgl. Lk 2,24). Bei diesen Kaufleuten und ihren Kunden setzt Jesus an, also im Vorfeld des Kultes. Er allein agiert – mit größter Kraft. Der Evangelist verwendet ein Wort (ἐκβάλλειν), das auch Exorzismen bezeichnet (Mk 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18.28.38). Die Wortwahl spricht aber nicht für eine Dämonisierung des Tempelmarktes, sondern lässt die charismatische Energie der Aktion Jesu hervortreten (vgl. Mk 5,40): Sie ist eine Austreibung. Käufer wie Verkäufer werden aus dem Tempel vertrieben; die Tische und Stände werden umgestoßen. Der Geschäftsbetrieb kommt zum Erliegen; die Voraussetzung für Spenden und Opfer ist nicht mehr gegeben, wenn auch nur in diesem Moment.

b. Jesus sorgt auch dafür, dass kein Gefäß durch den Bezirk getragen wird. Das Wort, σκεῦος, bezeichnet in der Septuaginta ein Kultgefäß.⁷⁶ Auch diese Aktion stört den Ablauf der Tempelopfer.

11.2.2 *Die Lehre Jesu (Mk 11,17)*

a. Jesus erklärt seine Aktion, indem er lehrt. Seine Lehre besteht, wie oft bei Markus, in Schrifttheologie. Jesus bezieht sich auf zwei prophetische Worte zum Tempel.

b. *Das erste Wort* stammt aus Jes 56,7. Es gehört im Alten Testament zu einer Verheißung, die an die „Fremden“ adressiert ist, die unbeschnittenen Gottesfürchtigen, die nicht zu befürchten brauchen, zurückgestoßen zu werden, weil sie nicht genuin jüdisch sind (Jes 56,1-8), sondern hoffen dürfen, zusammen mit den versprengten Israeliten im Tempel zu Jerusalem willkommen zu sein – so wie Gott selbst es bestimmt. Diese universale Weite nimmt Jesus nach Markus mit dem Schriftwort auf. „Haus des Gebetes“ ist der Tempel als Zentrum eines Gottesdienstes, der Gott die Ehre gibt und deshalb die Gerechtigkeit fördert (vgl. Jes 56,1). Gott hat den Tempel als „Gebetshaus für alle Völker“ gedacht, weil der eine Gott der Gott für alle und das Gebet die authentische Form der Gottesverehrung ist. In der Völkermission (Mk 13,10; 14,9) öffnet sich der Tempel als Haus des Gebetes auf der ganzen Welt für alle, die glauben.

⁷⁶ Vgl. K. M. Schmidt, Wege 348.

c. *Das zweite Wort* beleuchtet die Schattenseite. Jeremia, der zitiert wird (Jer 7,11), ist ein scharfer Tempelkritiker. Er klagt das ganze Volk an, das im Tempel nicht Gott die Ehre gibt, sondern unrecht erworbenes Gut bunkert. Jesus pauschalisiert nicht, sondern fokussiert: Mit denen, die kaufen und verkaufen, sind die Hohepriester im Blick, die das System garantieren. Deren Korruption (Joseph, Ant 20,205ff.) gibt reichlich Anhaltspunkte für die Richtigkeit der jesuanischen Kritik.⁷⁷ Die Händler und Wechsler haben nicht persönlich Schuld, halten aber das System aufrecht, das die Hoffnung auf Gottes Erbarmen vor denen verschließt, die auf Gottes Nähe am dringendsten angewiesen sind: weil der Tempel, wie die Hohepriester ihn verwalten, sich auf die Vergebung im Rahmen der Opferriten versteift, aber mit Jesus das Reich Gottes abweist.

d. Das Bild der Räuberhöhle prangert politische Korruption an, die den Tempel als Machtbasis der Hohepriester und ihrer Helfer missbraucht, seine ursprüngliche Bestimmung aber verfehlt. Damit er wieder das „Haus des Gebetes“ sein kann, als das Gott ihn gedacht hat, muss die Räuberhöhle ausgehoben werden.

11.2.3 Die Folgen (Mk 11,18f.)

a. Die Wirkung der Prophetie Jesu bleibt nicht aus (V. 18). Sie ist ambivalent. Das Volk stimmt Jesus begeistert zu (vgl. Mk 1,22; 7,37, aber auch Mk 6,2). Die Hohepriester und Schriftgelehrten sind hingegen zur Hinrichtung Jesu entschlossen. Auf paradoxe Weise erkennen sie die Provokation Jesu. So wie Markus es darstellt, fürchten sie zu diesem Zeitpunkt vor allem die Beliebtheit Jesu im Volk; ab Mk 14,1f. wird deutlich, wie sie vorgehen werden, um gleichwohl ihr Ziel zu erreichen.

b. Die Perikope endet ohne Aufregung mit der Notiz vom erneuten Rückzug Jesu in sein Übernachtungsquartier, Bethanien (Mk 11,11f.). Dass es in Jerusalem brodelt, bleibt unter der Oberfläche des Textes.

⁷⁷ Die Zeloten werden es nicht besser machen und den Tempel zum militärischen Hauptquartier umwidmen (Joseph, Bell 4,151).

11.3 Die Öffnung des Heiligtums für Kranke und Kinder
Die matthäische Überlieferung (Mt 21,12-17)

a. Matthäus basiert bei seiner Darstellung der Tempelaktion auf der markinischen Vorlage. Er interpretiert sie im Wissen um die Zerstörung des Tempels durch die Römer, in der er mehr noch als Markus eine Strafaktion Gottes gegen das ungläubige Israel glaubt erkennen zu können. Die Kritik Jesu zielt in den Augen des Evangelisten freilich nicht unbedingt gegen den Kult; er ist in matthäischer Zeit kein aktuelles Thema mehr. Die Kritik richtet sich weit stärker gegen die „Verbindung von Tempeldienst und Geld, die Verfilzung von Gottesdienst und finanziellem Vorteil“⁷⁸. Dies ist ein Grundvorwurf Jesu gegen die Protagonisten des Judentums bei Matthäus (Mt 23). Aber Protest ist nicht der eigentliche Sinn der Aktion Jesu. Matthäus lässt vielmehr die Tempelperikope (Mt 21,12-17) direkt auf den Bericht vom Einzug in Jerusalem folgen (Mt 21,1-11), so dass nach seiner Darstellung Jesus geradewegs in den Tempelbezirk hineinreitet, um dort seine Aktion zu starten. Die leitende Perspektive ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft im Gotteshaus.

b. Matthäus folgt im wesentlichen der markinischen Akoluthie, nimmt aber kleine, wesentliche Veränderungen im Mikrokontext vor.

- Die Feigenbaumverfluchung rahmt nicht mehr die Tempelaktion, sondern ist ihr nachgestellt (21,18f). Matthäus sieht die Verfluchung als Strafwunder, das an drastischer Symbolik nichts zu wünschen übrig lässt.⁷⁹
- Dadurch kann Matthäus es - anders als Markus - so darstellen, dass Jesus bei seinem messianischen Einzug in Jerusalem (21,1-11) direkt zum Heiligtum gelangt (21,12-17):

Als der verheißene Friedenskönig (vgl. Sach 9,9 in Mt 21,5) macht er aus der "Räuberhöhle" einen Bezirk des Gottesfriedens.

c. Matthäus erweitert die markinische Protestaktion um ein kleines Heilungssummarium (V. 14) und um ein kurzes, aber scharfes Streitgespräch Jesu mit den Hohepriestern und Schriftgelehrten (Mt 21,15ff.). Das weist auf den neuen Skopos der Perikope: Jesus, der in der Einzugserzählung mit den Farben Deuteriosacharjas als gewaltloser Messias König gemalt wird (Mt 21,5; Sach 9,9), macht aus der "Räuberhöhle", zu der das Heiligtum geworden ist, eine Friedenszone; Blinde und Lahme, denen restriktive sakralrechtliche Bestimmungen den Zutritt zum "Haus des Herrn" verwehrt haben (2Sam 5,8LXX; 1QSa 2,5-7; 1QM 7,4f; 4QDb/Dam 15,15ff.), kommen mit Jesus in das Heiligtum hinein und werden dort von ihm geheilt. Der Tempel Gottes (Mt 26,61; vgl. 21,12 v.l.), der zur Räuberhöhle verkommen ist, wird erst wieder durch den Sohn Davids (21,9.15; vgl. 9,27; 12,23; 15,22; 20,30f.) zum Ort der Erfahrung Gottes, der seine Herrschaft den Kranken und Entrechteten rettend nahekommen lässt (vgl. Mt 11,5; auch 4,23f.; 9,35; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2). Wer dies begreift, sind gerade nicht die Hohepriester und Schriftgelehrten, die als die stereotypen Gegner Jesu im Widerspruch verharren, sondern die kleinen Kinder, die Unmündigen und Waisen, in denen sich die Mitglieder der matthäischen Gemeinde wiedererkennen.

⁷⁸ J. Gnllka, Mt (HThK I), 2 Bde., Freiburg - Basel - Wien 1986.1988, II 207; A. Sand, Mt (RNT), Regensburg 1986, 418.

⁷⁹ Vgl. noch Mt 21,33-46 (par Mk 12,1-12); 22,1-14; auch 23,13-36.37ff; 24,2 (par Mk 13,2); 27,25.

11.4 Die Öffnung des Heiligtums als Lehrhaus
Die lukanische Überlieferung (Lk 19,45-48)

a. Lukas stellt einen direkten Zusammenhang dar: Der Einzug (19,29-40) führt bis an den Abhang des Ölberges. Von dort sieht Jesus auf die Stadt (19,41-44) und sagt ihre schreckliche Zukunft voraus. Der Weg weiter in die Stadt führt ihn direkt zum Tempel, der dem Ölberg gegenüberliegt (19,45-48). Er ist das religiöse, politische und finanzielle Zentrum nicht nur der Stadt Jerusalem, sondern auch des weltweiten Judentums. König Herodes hat einen umfassenden Neubau des Heiligtums in Angriff genommen, der zur Zeit Jesu in den äußeren Bereichen noch nicht völlig abgeschlossen war. Der Tempel ist für Jesus im Lukasevangelium vor allem ein Lehrhaus (19,47a; 20,1 - 21,4; 21,37; auch 21,5-36); vgl. Apg 3,1 - 4,22; 5,12-16.21a.42; 22,1-21) – was er nach jüdischer Auffassung immer auch ist. Den Opferkult hat Lukas im Auge (1,9), aber nicht im Fokus. Ihn interessiert der Ort öffentlicher Evangeliumsverkündigung, den Jesus am Tag seines Einzuges vorbereitet – im Wissen, dass er auf Widerstand stoßen wird, aber in der Bereitschaft, sich von seiner Abweisung nicht zu einer Abweisung Jerusalems verleiten zu lassen.

b. Die Perikope ist bei Lukas stark verdichtet; nicht eine einmalige Aktion, sondern eine nachhaltige Aktivität Jesu steht im Blick: sein tägliches Lehren im Tempelareal. Der Hinauswurf der Händler schafft diesen Freiraum und gewinnt dadurch sein besonderes Profil.

19,45-46	Die Aktion
45	Der Hinauswurf der Händler
46	Die Deutung mit Hilfe von Jes 56,7 und Jer 7,11
19,47a	Die tägliche Lehrtätigkeit Jesu im Tempel
19,47b.48	Der vergebliche Versuch, Jesus loszuwerden

Lukas folgt grundsätzlich Markus (Mk 11,15-17), hat aber die Aktion Jesu auch im Vergleich zu Matthäus und Johannes stark zurückgenommen: Er legt Gewicht auf das Lehren, das von der Prophetie Israels stimuliert wird, die Jesus sich zu eigen macht. Die Tempelaktion bereitet die Bühne für die Verkündigung Jesu in Jerusalem.

11.4.1 Die Aktion Jesu

a. Lukas belässt es bei der einfachen Notiz, dass Jesus die Händler aus dem Tempel geworfen hat (V. 45). Er gibt weder eine Erklärung, noch nennt er Details. Er scheint die Aufgabe dieser Händler vorausgesetzt zu haben. Wahrscheinlich hat er – wie die anderen Evangelien – sowohl an Geldwechsler gedacht, die gegen eine (geringe) Gebühr fremde Währungen gegen den für den Tempel vorgesehenen Schekel eintauschen konnten, als auch an Verkäufer, die kultfähige Opfertiere feilgeboten haben. Alle arbeiteten mit Konzessionen der Hohepriester. Man darf nicht von einem System der Ausbeutung religiöser Interessen und Pflichten des Volkes sprechen; das System funktionierte leidlich. Die Kritik Jesu setzt tiefer an; sie ist radikal. Die Händler hatten ihre Plätze im „Vorhof der Heiden“; der innere Bereich blieb von der Aktion Jesu unberührt. Aber wenn die Händler – für einen symbolischen Moment – ausgeschaltet werden, kommen die Opfer zwar nicht gleich zum Erliegen, werden aber unterbrochen.

b. Das ist bei Lukas der Sinn der Aktion: Platz zu schaffen, für das, was jetzt ansteht. Weder die Hohepriester, die den Kult zu verantworten haben, noch die Opfer, die dargebracht werden, haben eine Wirkung für das eschatologische Kommen des Gottesreiches, auf das es in der Sendung Jesu aber ankommt. Deshalb inszeniert Jesus die Unterbrechung. Er füllt den Tempel mit seiner Person und seiner Lehre.

c. Zur Begründung beruft er sich auf die Heilige Schrift Israels (V. 46). Ohne dass er ihre Namen nannte, kombiniert er zwei der großen Propheten, Jesaja und Jeremia, mit zentralen Worten ihrer überlieferten Botschaft. Zuerst zitiert Jesus die helle Prophetie Jesajas, dann die dunkle Jeremias. Beide gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Die Prophetie Jesajas imaginiert die Überwindung des Exils (Jes 56,1-8), die Prophetie Jeremias analysiert die frühere Tempelzerstörung, die mit dem babylonischen Exil verbunden ist (Jer 7,1-15). Jesus tritt für die Gültigkeit der jesajanischen Verheißung ein, obgleich die Wahrheit der jeremianischen Kritik unleugbar ist. Die „Räuberhöhle“ ist ein Versteck für Diebesgut, ein Rückzugsort für Verbrecher, ein Ausgangspunkt für Raubzüge. Jesus setzt bei den Händlern an; aber es geht ihm nicht um ihr Geld (vgl. 21,1-4), sondern um das System, das die Hohepriester zusammen mit Schriftgelehrten und politisch Führenden (vgl. V. 47) aufbauen, um die Schätze des Gottesvolkes zu bunkern und für sich zu reklamieren, nicht aber zu teilen. Jesus attackiert die Deutungsmacht, die von seinen Gegnern aufgebaut wird: Sie scheinen die Sache Gottes zu betreiben, sind aber tatsächlich, so Jesus bei Lukas, auf ihren eigenen Nutzen aus. Die positive Seite, „Haus des Gebetes“, hat bei Lukas keine Pointe gegen die Opfer; das geht aus der Kindheitsgeschichte hervor (vgl. 1,5-10.23; 2,22-24). Es ist vielmehr eine positive Beschreibung dessen, was im besten Sinn des Wortes Opfer sein sollen: Anbetung Gottes, Lob Gottes, Bitte Gottes, Dank Gottes. Das Gebet ist für Jesus selbst von größter Wichtigkeit (3,21; 5,15; 6,12; 9,18.28-29; 11,1); er hat seine Jünger das Vaterunser gelehrt (11,1-4); nach der Apostelgeschichte wird sich die Urgemeinde im Tempel täglich zum Gebet treffen (Apg 2,46). Der Gegensatz, den Jesus aufdeckt, ist der zwischen dem, was der Tempel nach Gottes Willen sein soll, und dem, was die verantwortlichen Menschen aus ihm gemacht haben. Wenn seine Grundbestimmung ist, „Haus des Gebetes“ zu sein, ist überall dort der Tempel, wo gebetet wird – überall dort ist auch Jerusalem. Stephanus wird in seiner Predigt daran erinnern, wie problematisch schon der erste Tempelbau gewesen ist (Apg 7,47-50). Er teilt die Kritik Jesu – Jesus ordnet die Kritik in die Bejahung der Verheißung ein.

d. Die Lehre Jesu (Lk 19,47a), die schon mit der Erklärung seiner Aktion beginnt, füllt den Platz, den er für Gott geschaffen hat. Die Inhalte werden folgen (20,1 – 21,4). Der entscheidende Anfang ist gemacht. Freilich bleibt die Kritik nicht aus (Lk 19,47b.48). Sie wird von den versammelten Führungskräften vorgebracht: Kult (Hohepriester), Recht (Schriftgelehrte) und Politik (Erste) sind vertreten. Die Gegner haben nach Lukas zwar keine Argumente, aber genau den Willen zur Macht, den Jesus mit Verweis auf Jeremia beenden will.

11.5 Die Öffnung des Heiligtums für Jesus:
Die johanneische Überlieferung (Joh 2,13-16)

a. Bei Johannes steht die Tempelperikope nicht am Ende, sondern am Anfang des Evangeliums.

b. Der Text besteht aus zwei Teilen.

- Die Verse 13-17 beschreiben das Vorgehen Jesu,
- die Verse 18-22 ein daran anschließendes Streitgespräch mit „den Juden“ über die Vollmacht Jesu.

Beide Teile gipfeln in einem Wort Jesu

- Joh 2,16: „Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle.“
- Joh 2,19. „Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.“

In diesen Logien kommt die johanneische Deutung des Geschehens am klarsten zum Ausdruck.

c. Die Parallelen erklären sich kaum daher, dass Johannes die Berichte der anderen Evangelien redigiert hätte.⁸⁰ Vielmehr kann der Vierte Evangelist eine eigene Tradition über die Tempelaktion Jesu aufgreifen. Wie sie ausgesehen hat, ist freilich umstritten. Nach wie vor am wahrscheinlichsten ist die These, dass Johannes eine mündliche Überlieferung aufgenommen und umgestaltet hat.⁸¹

Im Vergleich mit der synoptischen ist die johanneische Fassung ausgeschmückt und dramatisiert. Das spricht für ein späteres Überlieferungsstadium. Genau betrachtet, beschränken sich die Gemeinsamkeiten mit der synoptischen Tradition auf die Nachricht, dass Jesus im Tempelbezirk gegen die Taubenverkäufer und die Geldwechsler vorgegangen ist. Deshalb scheint eine synoptisch-johanneische Doppelüberlieferung vorzuliegen, die mit diesen beiden Notizen älteste Jesus-Tradition repräsentiert.

⁸⁰ Anders indes *F. Neiryck, Jean et les Synoptiques* (ETHL.B 49), Leiden 1979, 86ff; W. Stegemann, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: E. Blum u.a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 503-516: 507 Anm. 18.

⁸¹ Vgl. *R. Schnackenburg, Joh I 368*. Mindestens müsste man urteilen, dass die Perikope so stark johanneisch durchgestaltet ist, dass der Versuch, den genauen Textbestand einer schriftlichen Vorlage zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt ist. Das zeigt auch eine kritische Betrachtung der beiden wichtigsten Rekonstruktionsversuche. *J. Becker* (Joh I 122ff) sieht ähnlich wie *E. Haenchen* (Probleme 43f; Joh z.St.) in 2,14.15a.16b eine ursprünglich selbständige Tradition, der es „um Kultkritik als Verbesserung der Kultpraxis“ gegangen sei (124). Aber die literarkritischen Gründe (unjohanneischer Sprachgebrauch; Spannungen zwischen den Vv. 14 und 15) sind keineswegs zwingend. V. 16 ist gut johanneisch; vgl. *R. Schnackenburg, Joh I 362*; *J. Blank, Joh Ia 206f*. *F.Schnider* und *W. Stenger* (Johannes 37-49) wollen die vorjohanneische Einheit in 2,14ff.18f sehen; doch ist das entscheidende Argument, die Parallelität mit Mk 11,15ff.27-34, nicht schlüssig.

11.5.1 Das Vorgehen Jesu (Joh 2,13-17)

a. Grundsätzlich erzählt Johannes ähnlich wie die Synoptiker von einem öffentlichen Zeichen, das Jesus im Tempel setzt. Und zwar dort, wo der Wirtschaftsverkehr abgewickelt wird, der für die Opfer notwendig ist.

b. Über die Synoptiker hinaus spricht Johannes von einem Vorgehen

- auch gegen die Verkäufer von Rindern und Schafen die für Ganz- und Friedensopfer vorgeschrieben war (Lev 1.3),
- überdies von der Geißel aus Stricken
- und vom Ausschütten der Geldmünzen.

Anders als die Synoptiker lässt er die Reaktion Jesu nur gegen die Verkäufer, nicht auch gegen die Käufer gerichtet sein. Diese Perspektive schärft den Fokus der Kritik.⁸² Jesus ist für das Volk, aber gegen die Hohepriester und ihre Helfer. Das Volk ist für ihn – bis fast zum Schluss.

⁸² W. Stegemann (Tempelreinigung 509-513) sieht in dieser Darstellung den Versuch, Jesus als gesetzesfrommen Juden darzustellen, um dadurch jeder zelotisch-messianischen Deutung einen Riegel vorzuschieben.

11.5.2 Die erzählte Deutung in Joh 2,16: Gottes Haus ist keine Markthalle

a. Vers 16 ist in der Sprache prophetischer Kultkritik formuliert. Für sich genommen, deutet das Wort daraufhin, dass Jesus den Tempel heiligen will, indem er seine Profanierung durch den schwunghaften Handel auf seinem Terrain unterbindet. Der Fortgang der Erzählung zeigt aber, dass dies nicht eigentlich die johanneische Pointe ist. Genauer: Der erste Eindruck, den Vers 16 erweckt, wird vom Evangelisten erzählstrategisch gezielt eingesetzt, um den eigentlichen Sinn der Aktion Jesu nicht nur dem christlichen Leser zu erhellen, sondern auch in der erzählten Welt des Evangeliums zu orten.

b. Vers 16 löst eine doppelte Reaktion aus.

- Die Jünger, die für die johanneische Gemeinde transparent sind, assoziieren Ps 68,10: „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren“ (Joh 11,17)⁸³. Das Futur, das vom Aorist der zitierten Septuaginta-Fassung abweicht, weist auf das weitere Wirken Jesu voraus und insbesondere in seine Passion hinein. Durch die Tempelaktion wird vom Ende her, der Erhöhung am Kreuz, das Ganze des Weges Jesu und seines Heilswerkes ansichtig.
- Die „Juden“ hingegen, die hier wie sonst im Johannesevangelium den ungläubigen Kosmos repräsentieren, stellen in Gestalt einer Zeichenforderung die Vollmachtsfrage - für den Evangelisten nicht ein Hinweis auf eine eventuelle Offenheit gegenüber Jesus, sondern auf die entschiedene Ablehnung Jesu.⁸⁴

Der Aufbau der Spannung dient der Notwendigkeit der Glaubensentscheidung.

⁸³ Häufig gilt der V. als nachjohanneisch; vgl. E. Haenchen, *Johanneische Probleme*: ZThK 56 (1959) 19-54: 44; ders., *Das Johannesevangelium*, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, z.St.; J. Becker, *Joh I 124*. Die Gründe überzeugen aber nicht; vgl. R. Schnackenburg, *Joh (HThK IV) I*, Freiburg - Basel - Wien 1978 (11965), 363; J. Blank, *Joh (GS 4) Ia*, Düsseldorf 1981, 206f. Der Kontrast zwischen den Jüngern und den Juden ist in 2,20ff johanneisch; vgl. J. Becker, *Joh I 125f*. Überdies spielen die Jünger bereits in 2,11 die Rolle, die ihnen auch in 2,17.22 zufällt. Eine (literarkritische freilich umstrittene) Parallele ist 12,16.

⁸⁴ Die auf Dtn 13,2-6 (vgl. 11Q TR 54,8-21) begründbare Forderung eines Legitimationszeichens wird auch in den verschiedenen synoptischen Varianten (Mk 8,11f; Mt 12,38f; 16,1; Lk 11,16.29f) als Ausdruck des Unglaubens gedeutet. Die Ablehnung entspricht der Tora, weil nur die Gottesliebe das Zeichen echter Prophetie ist.

11.5.3 Die erzählte Deutung in Joh 2,19: Der Aufbau des neuen Tempels

a. Die Antwort, die Jesus in Vers 19 gibt, ist die johanneische Variante eines Tempellogions, das auch die Synoptiker kennen, freilich in anderen Fassungen und an anderen Stellen.

- Bei Markus (14,58) und Matthäus (26,61) wird es als falsches Belastungszeugnis wider Jesus im Prozess vor dem Synhedrion ausgewiesen und überdies den Spöttern unter dem Kreuz in den Mund gelegt (Mk 15,29f par Mt 27,40),
- während Lukas das Logion in der Passionserzählung überspringt, um eine - wiederum anders gefasste - Version in der Stephanus-Sequenz der Apostelgeschichte zu bringen, wo das Wort (Apg 6,14), von Lukas gleichfalls als falsche Zeugenaussage hingestellt, die Predigt des ersten Blutzeugen in den Ohren der jüdischen Kontrahenten disqualifizieren soll (Apg 6,11).

Die johanneische Version zeigt deutlich die Handschrift des Evangelisten.⁸⁵

b. Es handelt sich um ein Offenbarungswort Jesu, das freilich „die Juden“ - ein typisches literarisches Verfahren des Evangelisten - missverstehen (V. 20), während es die Jünger nach Ostern so verstehen werden (V.20), wie der Erzähler es in Vers 21 erklärt: Jesus spricht nicht vom Jerusalemer Heiligtum, er spricht von seinem Tod und seiner Auferweckung (vgl. Joh 10,18).⁸⁶

c. Damit wird klar, was die Tempelaktion zeichenhaft darstellt: Jesus, der Inkarnierte, der am Kreuz Erhöhte und der Verherrlichte, ist der „neue Tempel“⁸⁷, und zwar dies in einem doppelten Sinn:

- Einerseits ist Jesus der Ort der Erfahrung Gottes, dessen eschatologische Selbstmitteilung im Sohn (vgl. Joh 1,18 u.ö.) den ungläubigen Kosmos zwar in die Krise führt, ihm aber gerade dadurch das Heil des ewigen Lebens zu vermitteln vermag (Joh 3,17-21 u.ö.).
- Andererseits ist Jesus der Ort der wahren Anbetung Gottes, der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,23).⁸⁸

Beides setzt voraus, dass der Jerusalemer Tempel diese Funktion nicht erfüllt. Der Akzent liegt jedoch nicht auf dieser kultkritischen, sondern auf der christologisch-soteriologischen Pointe, die für die johanneische Theologie insgesamt typisch ist.

⁸⁵ Die Formulierung von Joh 2,19 ist nicht ursprünglicher als Mk 14,58, wie *J. Roloff* (Kerygma 104) und *J. Becker* (Joh I 125) meinen, sondern verdankt sich einer christologischen Konzentration, wie sie für Johannes typisch ist; vgl. *R. Schnackenburg*, Joh I 364f; *J. Gnilka*, Mk II 276. Schon die sprachliche Fassung, die allererst das Missverständnis "der Juden" ermöglicht, weist darauf hin.

⁸⁶ Due sechsundvierzig Jahre erklären sich daraus, dass Herodes laut Josephus (Antiquitates 15,330) 20 v. Chr. mit der umfassenden Renovierung begonnen hat. Das Gespräch hat demnach 26/27 n. Chr. stattgefunden: passend zur Chronologie Jesu in der johanneischen Darstellung.

⁸⁷ *J. Blank*, Joh Ia 212.

⁸⁸ Vgl. *W. Thüsing*, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI/1.2), Münster ³1979 (11959), 280-283 (der nicht nur auf 4,20-30, sondern auch auf 7,38f; 19,34 und 20,22.24-29 sowie 10,17f verweist); *R. Schnackenburg*, Joh I 367.

11.6 Heilige Unterbrechung

Der prophetische Protest Jesu im Jerusalemer Heiligtum

a. Die Szene wird von manchen als konstruiert beurteilt, weil die römische Wachmannschaft, strategisch günstig in der Burg Antonia postiert, sofort eingegriffen hätte, wenn es zu einem Tumult gekommen wäre. Die synoptisch-johanneische Parallele ist aber ein sehr starkes Indiz für Historizität. Auch Josephus lässt erkennen, dass es im Jerusalem der Zeit keinen Eingreifautomatismus gegeben hat. Die Aktion Jesu war kein Fanal zum Aufstand, sondern erkennbar eine innerjüdische Protestaktion. Auch wenn Johannes eine andere Chronologie hat, gibt es einen historischen Zusammenhang zwischen der Tempelaktion und der Anklage Jesu (V. 18), ähnlich wie dreißig Jahre später beim Unglückspropheten Jesus ben Ananias (Joseph, Bell 6,300-309). Jesus ist auch deshalb nach Jerusalem gegangen, um die Auseinandersetzung mit den Sadduzäern und dem Hohen Rat zu suchen; er setzt dort an, wo die jüdischen Priester und Politiker am stärksten scheinen, aber in seinen Augen am schwächsten sind.

b. Die Erzähltraditionen sind signifikant unterschiedlich, aber konzis vielfältig.

- Markus erzählt die Tempelgeschichte als dramatische Prophetie Jesu im Stil des Alten Testaments. Der Rahmen der Feigenbaumverfluchung (Mk 11,12ff.21f.) lässt Jesus als Gerichtspropheten hervortreten, der die Zerstörung des Tempels vorhersagt (vgl. Mk 13,1-4), aber die Verbindung mit der Gebetsunterweisung (Mk 11,23ff.) öffnet den Blick für das Heil des Gottesreiches, dessen Nähe nicht am Jerusalemer Gebäude hängt, sondern ein „Haus des Gebetes“ erfüllt, das an vielen Orten mit vielen Menschen errichtet wird. Die Antwort, wo dies geschieht, gibt die Gebetslehre (Mk 11,22-25) in Verbindung mit dem Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25).
- Die Tempelaktion ist bei Matthäus ein Friedenszeichen des Messias, der zeichenhaft darstellt, was der Tempel sein soll: nicht eine Räuberhöhle, sondern ein Haus des Friedens. Das muss Jesus gegen die Hüter den Tempels verteidigen.
- Die Tempelaktion ist bei Lukas eine prophetische Zeichenhandlung: Jesus besetzt den Tempel, indem er die Opfer symbolisch unterbricht und Raum für seine Lehre schafft: dass er als „Haus des Gebetes“ von Grund auf reformiert werden muss – soweit, dass die irdischen Gebäude durchsichtig für die Gegenwart Gottes unter allen werden, die Jesus nachfolgen. Auch die Tempelaktion ist zu oft antijüdisch gedeutet worden: als ob der Tempel und die Opfer nicht gemäß dem Gesetz Gottes eingerichtet und vollzogen worden wären und die Korruption der Hohepriester nicht auch von jüdischer Seite scharf kritisiert worden wäre. Aber tatsächlich zielt sie nicht auf die Abschaffung, sondern die Aufschließung des Tempels: für das Reich Gottes, für das Gebet, für Jesus und alle, für die er eintritt.
- Bei Johannes ist die Aktion ein Symbol, das auf ihn selbst hinweist: Er selbst ist der Ort der Anbetung Gottes. Das Gotteshaus in Jerusalem, das zur Zeit der Entstehung des Evangeliums schon zerstört ist, kann seine Aufgabe nicht erfüllen.

Die neutestamentliche Pluralität deckt den Bedeutungsreichtum der Szene auf.

c. Die exegetische Differenzierung erlaubt es, Deutungsansätze zu kritisieren.

- Zu einer symbolischen Inszenierung der Tempelzerstörung (die Jesus nach Mk 13,2.4 vorhergesagt hat) passt weder die Vertreibung der Händler noch das Verbot des Transports von Kultgefäßen.
- Das Fanal eines Aufstandes gegen die Römer sähe anders aus.
- Da die Armen im Heiligtum nicht ausgebeutet wurden, wäre ein sozialer Protest ein Schlag ins Wasser.

Die Tempelaustreibung öffnet aber die Augen dafür, dass der Tempel unter der Ägide der Hohepriester nicht der Vorort der Gottesherrschaft, sondern ein Bollwerk gegen Jesus ist. Sie zeigt indirekt, dass Israel nicht auf den Tempel angewiesen ist, um Gottes Gnade zu erfahren, weil Gottes Nähe die Orte und Zeichen der Vergebung von Grund auf erneuert. Die Aktion weist in eine Zukunft, da es keinen Tempel aus Stein mehr braucht, weil es die Betenden selbst sind, die Gottes Haus bilden.⁸⁹ Diese Pointe ist auch der Kern hinter dem Tempelwort Mk 14,58 par., das im Prozess verzerrt verzerren Tempelwort Mk 14,58. Verwandt ist die essenische Tempelkritik, einschließlich der Sublimation der Opfer in der Feier der Gemeinschaft; die jesuanische Differenz liegt in der Reich-Gottes-Botschaft.

⁸⁹ Nach Sach 14,20 wird am Ende aller Tage kein Händler mehr im Tempel sein – weil Gott selbst sein ganzes Volk heiligt.

12. Das Letzte Abendmahl

Brot und Wein als Gaben Jesu (Mk 14,22-25 parr.; 1 Kor 11,23-25)

a. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist die Eucharistie „Quelle und Gipfel (*fons et culmen*) des Lebens und der Sendung der Kirche“ (so die Welt-Bischofssynode 2005 im Anschluss an Sacrosanctum Concilium 10). Die Mentalität des traditionellen Katholizismus wird mit dieser Kennzeichnung ziemlich genau erfasst. In den modernen Gesellschaften des Westens und Nordens geht zwar der Messbesuch stark zurück; es gibt auch bei manchen eine innere Distanz, weil nur – geweihte – Männer der Eucharistie vorstehen können. Dennoch ist über die Präsenz der Kirchen im Stadt- und Dorfbild, die Glocken, den Sonntagsgottesdienst und die Sakramentenkatechese die Bedeutung der Eucharistie unübersehbar. Die Frage ist, ob und wie sich diese Kennzeichnung biblisch, dogmatisch und liturgietheologisch begründen lässt.

b. In exegetischer Sicht haben die kanonische Exegese und die Religionssoziologie neue Zugänge geöffnet, um den zentralen Stellenwert der Eucharistie zu bestimmen.

- Eine synchronische Lektüre aller Evangelien zeigt, dass nach den vielen Mählern, die Jesus in der Öffentlichkeit mit Sündern und Gerechten, mit kleinen Gesprächsrunden und tausenden von Menschen gefeiert hat, das letzte Abendmahl, das er mit den Zwölf gefeiert hat, die Verdichtung seiner ganzen Sendung ist und die Öffnung seiner irdischen Geschichte für die nachösterliche Zeit der Kirche.⁹⁰

Paulus führt die Feier der Eucharistie explizit auf die Einsetzung durch Jesus Christus zurück (1 Kor 11,23-26). Er setzt sie von den heidnischen Opfern ab und deutet sie als Anteilgabe am Leib Christi, der sich in der Kirche darstellt (1 Kor 10,16f. im Kontext von 10,14 – 11,1).

- Biblisch-theologisch erschließt sich die Zeichensprache des letzten Abendmahles ebenso wie seine Deutung: Das Mahl, das Gebet, das Brot, der Wein, der Bund, das Reich Gottes – die biblische Prägung ist unverkennbar, ebenso wie die jüdische Wurzel.
- Eine religionssoziologische Analyse markiert die Eucharistie als zentralen Ritus des Christentums nach der Tempelreinigung, die das Ende des alttestamentlichen Opferkultes antizipiert.⁹¹

Beide unterschiedlichen Sichtweisen konvergieren – lassen aber die Frage nach historischen Entwicklungen noch offen.

⁹⁰ Vgl. Th. Söding, Umkehr der Kirche, Freiburg - Basel – Wien 2014, 193-202.

⁹¹ Vgl. Gerd Theißen – Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 380-385; theoretisch untermauert und ausgeführt in: Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 195-222.

d. Die dogmatische Eucharistietheologie⁹² beschäftigt sich mit der theologischen und philosophischen Durchdringung sowohl der neutestamentlichen Überlieferung wie auch der konkreten Feier. Sie konzentriert sich auf Schlüsselprobleme, die besonders durch die ökumenische Debatte mit den Protestanten angeschärft werden:

- das Verständnis der Sakramentalität der Eucharistie,
- die Deutung der Realpräsenz, besonders der Transsubstantiation,
- die Rolle des Priesters und der Notwendigkeit wie der Form seiner Weihe zum Vorsitz der Eucharistiefeier (traditionell: zum Vollzug der Wandlung).

Die Begriffe der Dogmatik (Sakramentalität, Transsubstantiation, Weiheamt etc.) sind nicht neutestamentlich. Sie im Neuen Testament nachweisen oder ihr Fehlen dort als Delegitimierung der Begriffsbildung geltend machen zu wollen, ist gleichermaßen sinnlos. Sie zeigen vielmehr die komplexe Wirklichkeit, die es zu beschreiben gilt, wenn ein theologisches Verständnis des Letzten Abendmahls als Eucharistie der Kirche angebahnt werden soll. Die biblische Schlüsselkategorie ist „Gedächtnis“ resp. „Erinnerung“, und zwar als Selbstvergegenwärtigung Jesu im Modus der Feier seiner Jünger.

e. Die ökumenische Bedeutung ist gewachsen, wegen der zentralen Bedeutung des Sakraments. Der katholische Grundsatz lautet: Eucharistie- und Kirchengemeinschaft gehören wechselseitig zusammen. Dieser Grundsatz wird grundsätzlich von allen großen Konfessionen geteilt, aber unterschiedlich verstanden und angewendet.

- Im Verhältnis zur Orthodoxie gibt es von katholischer Seite aus die grundsätzliche Anerkennung der Eucharistie, die dort gefeiert wird, weil das sakramentale Priesteramt gewahrt sei und die Ablehnung des Papstamtes demgegenüber weniger ins Gewicht fällt. Allerdings ist die Orthodoxie ablehnend, mit Ausnahme der syrisch-orthodoxen Kirche. Hier besteht wechselseitige Eucharistie- ohne volle Kirchengemeinschaft.
- Gegenüber dem Protestantismus ist die katholische Kirche traditionell zurückhaltend, weil man einen Mangel oder gar ein Fehlen der sakramentalen Ordination für den Vorsitz der Feier diagnostiziert. Auf evangelischer Seite hingegen wird eucharistische Gastbereitschaft erklärt: Eingeladen darf sich wissen, wer sich auch in der eigenen Kirche eingeladen weiß. Die ökumenische Bewegung will diese Spaltung überwinden, indem sie an differenzierten Konsensen über das Verständnis der Eucharistie resp. des Abendmahles selbst, der Kirche und des kirchlichen Dienstamtes arbeitet. Der stärkste Vorstoß kommt vom Ökumenischen Arbeitskreis: „Gemeinsam am Tisch des Herrn.“⁹³ Es gibt aus Rom Kritik – die Debatte ist offen.

Die Exegese wird nicht unabhängig von diesen Diskussionen und Traditionen getrieben, muss sie aber aufbrechen, um neue Gründe zu finden und neue Horizonte zu eröffnen.

⁹² Vgl. *Gerhard Ludwig Müller*, *Die Messe – Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002; *Helmut Hoping*, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2011.

⁹³ *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen / Together at the Lord's table. A statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians.* Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen herausgegeben von Dorothea Sattler und Volker Leppin (Dialog der Kirchen); Göttingen – Freiburg im Breisgau 2020.

12.1 Das Bild der Überlieferung.

Der markinisch-matthäische und der lukanisch-paulinische Typ

a. Der gemeinsame Kern der Überlieferung sind zwei Gesten und zwei Worte Jesu. Brot und Leib, Blut und Becher werden verbunden. Die Geste ist jeweils das Geben; die Worte deuten nicht nur, sondern sind performative Sprechakte, die den Geber als Gabe identifizieren und damit die Gabe realisieren. Der Rahmen ist ein Gebet: Eucharistie und Eulogie. In Form des Gebetes wird Gott selbst als derjenige gegenwärtig, um dessentwillen, von dem her und auf den hin das Mahl gefeiert wird.

b. Der gemeinsame Kern des Brotwortes lautet: „Das ist mein Leib“ (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19; 1 Kor 11,24). Das „für euch“ bei Lukas und Paulus ist eine sachgerechte Explikation dessen, was Gabe und Wort nur bedeuten können; dasselbe gilt für das „gegeben“ in Lk 22,19. Da das Brotwort in die Konvention passt, aber in ihr eigen ist, spricht alles für einen historischen Kern, der verschieden expliziert worden ist.

c. Beim Kelchwort sind in allen Versionen der Becher, das Blut und der Bund verbunden. Das ist der historische Kern.

- Markus und Matthäus verweisen mit der Wendung „Blut des Bundes“ (Mk 14,24; Mt 26,27) auf Ex 24,8, das Bundesopfer Moses am Sinai. Beide lassen mit der Partizipialkonstruktion „vergossen für viele“ das vierte Lied vom Gottesknecht anklingen (Jes 53,12: „für viele“). Matthäus setzt mit „zur Vergebung der Sünden“ einen eigenen Akzent, der eine theologische Zuspitzung bedeutet.
- Lukas und Paulus verweisen auf den neuen Bund (Lk 22,20; 1 Kor 11,25) und lassen in erster Linie an Jer 31,31-34 und Ez 11,19; 36,26 denken, die Vision einer Herztransplantation, die Gott vornimmt, damit das Volk sein Wort nicht als fremde Macht, sondern als eigenes Gut annimmt. Lukas steht mit der Wendung „für euch vergossen“ unter markinischem Einfluss.

Die beiden Versionen sind in sich sinnvoll; sie lassen sich in historischer Perspektive nicht (wie im eucharistischen Hochgebet) harmonisieren; es ist nicht möglich, die eine Version aus der anderen abzuleiten.

Die zeitliche Priorität ist strittig.

- Für die Priorität der lukanisch-paulinischen Version (mit dem Motiv des neuen Bundes) wird erstens die skandalöse Anstößigkeit geltend gemacht, die im genuinen jüdischen Kontext Bluttrinken bedeutet, wie es nach Markus und Matthäus insinuiert würde, und zweitens die stärkere Parallelität („Das ist mein Leib“ – „Das ist mein Blut ...“), die sich aus dem Interesse der Ritualisierung ableitet.
- Für die Priorität der markinisch-matthäischen Version spricht, dass nur in Ex 24,8 Blut und Bund verbunden sind, nicht in Jer 31.

Beide Versionen sind gezielt gestaltet. Beide nehmen die Trias Becher, Blut und Bund auf, die sich in dieser Kombination nur in der Abendmahlstradition selbst findet. Beide entwickelt die Erinnerung in theologischen Mustern alttestamentlicher Theologie. Die größere Anstößigkeit und die originäre Verbindung von Blut und Bund sprechen für das höhere Alter der markinisch-matthäischen Version, während bei Lukas und Paulus der Bezug auf Jer 31 die eschatologische Erwartung steigert (die ihrerseits tief jesuanisch ist).

d. Alle synoptischen Überlieferungen enthalten ein Basileia-Wort Jesu, das gegenwärtigen Verzicht mit künftigen Genuss im vollendeten Reich Gottes verbindet (Mk 14,25 parr.). Dieses Wort, im kirchlichen Eucharistiegebet kaum rezipiert, ist genuin jesuanisch (vgl. Lk 22,16.18), aber nicht als ursprüngliches Kelchwort (so jedoch Helmut Merklein), sondern als Hinweis auf Verkündigungsworte Jesu beim letzten Abendmahl, die charakteristisch, aber nicht weiter überliefert sind. So ist auch das nur bei Lukas überlieferte Tischgespräch über Herrschen und Dienen (Lk 22,24-30) kein Phantasieprodukt des Evangelisten, sondern eine literarische Gestaltung dessen; solche Gespräche gehören zu einem Symposion was Markus und Matthäus aber (von der Judasfrage abgesehen) aus Konzentrationsgründen nicht überliefert haben.

e. Zusammengefasst:

- Gemeinsam sind:
 - das Mahl, das Jesus und die Jünger (die Zwölf) vom Vorabend der Passion feiern, nach den Synoptikern am Paschafest in Jerusalem
 - zwei Gesten und zwei Worte
 - Brot und Wein
 - Gebete: (Eulogie und) Eucharistie
 - Brot und Leib Jesu
 - Wein – Blut
 - Bund

Gemeinsam ist das Grundgerüst ebenso wie der theologische Bezugsrahmen.

- Unterschiede sind:
 - Bei Markus und Matthäus ist beim Brot nur die einfache Identifikation und beim Becher vom „Blut des Bundes“ die Rede, das „für viele vergossen“ ist, bei Matthäus zudem: „zur Vergebung der Sünden“
 - Bei Lukas und Paulus ist vom „Leib für euch“ die Rede und das Kelchwort heißt: „neuer Bund in meinem Blut“, bei Lukas (nicht bei Paulus) wie bei den Markus und Matthäus ergänzt durch: „für euch vergossen“
Überdies kennen beide die Aufforderung: „Tut dies zu meinem Gedächtnis, bei Lukas einmal explizit, einmal implizit, bei Paulus zweimal explizit.

Es gibt zwei Überlieferungstypen.

Die Gemeinsamkeiten sind groß genug, um auf eine gemeinsame Wurzel in der Geschichte zu schließen. Die Unterschiede sind zu groß, als dass eine Tradition ohne weiteres in die andere überführt werden könnte.

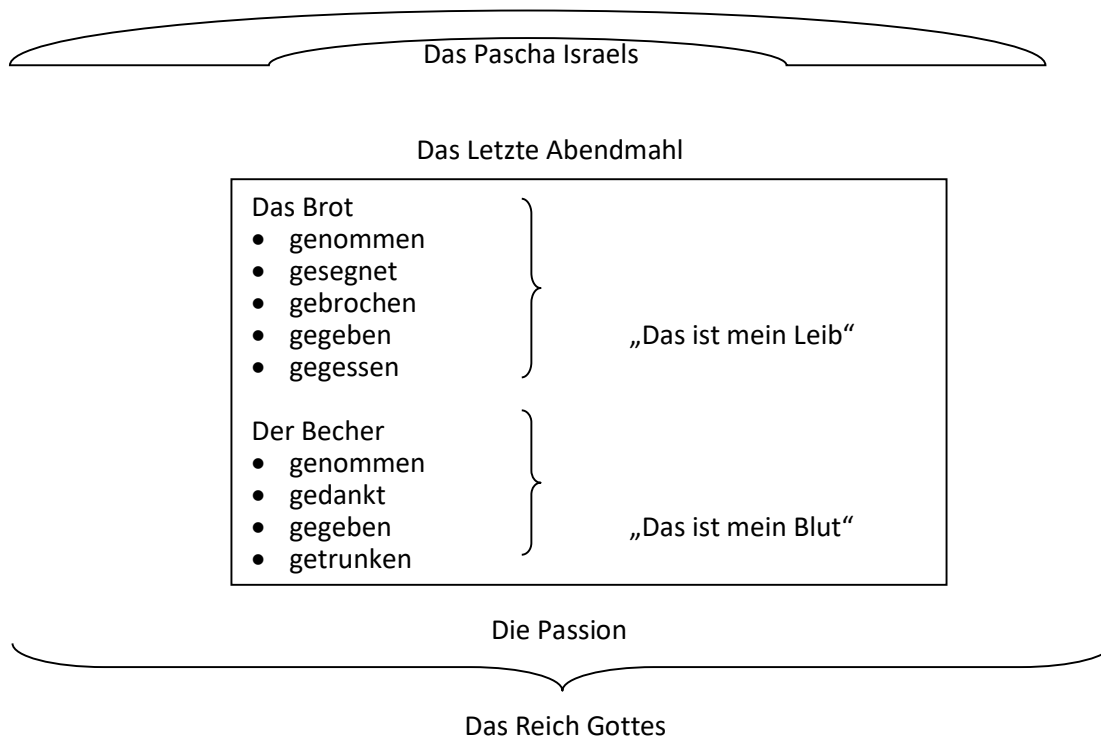
12.2 Das Mahl Jesu
Zeichensprache und Bedeutungskontexte

a. Jesus feiert ein Mahl mit seinen Jüngern am Abend vor seiner Verhaftung, die zu seiner Verurteilung führen wird. Er feiert es im Haus eines Jerusalemer Sympathisanten, der das Obergemach seines Hauses zur Verfügung stellt.

b. Diese Feier hat einen dreifachen Bezug:

- zum jüdischen Paschamahl, das ein festliches Abendmahl im Gedenken an den Exodus ist,
- zu den Gastmählern, die Jesus zeit seines Lebens mit Menschen gefeiert hat, denen er Geschmack auf das Reich Gottes machen wollte,
- zur Feier des Abendmahles in der jüngen Kirche: von Anfang an ein *identity marker*.

Die Bezüge gehören zusammen: durch den Bezug auf Gottes Reich.



12.2.1 Die Zeichensprache des Abendmahles

a. Die zentrale Figur ist Jesus. Seine Rolle ist differenziert.

- Einerseits agiert Jesus als Gastgeber. Der Rahmen ist der eines jüdischen Festmahles. Wie ein jüdischer Hausvater segnet, bricht und verteilt Jesus zu Beginn des Mahles das Brot und erhebt am Ende des Mahles den Dankesbecher. Abweichend von der Sitte lässt er seinen eigenen Becher kreisen, damit seine Jünger nicht aus ihrem eigenen, sondern aus seinem Becher trinken. Die Konvention überschreitend spricht er über Brot und Wein, eingebunden in Segen und Dank, Worte, die in eminenter Weise auf seinen „Leib“ und sein „Blut“ und auf den Bund Gottes deuten.
- Andererseits ist Jesus selbst Gast – weil ihm ein Jerusalemer Bürger einen Raum zur Verfügung stellt (Mk 14,12-16 parr.). Damit beweist er Gastfreundschaft, wie sie für das Paschafest vorgeschrieben war, hier aber insofern abweicht, als der Raum nicht zusammen mit den Pilgern genutzt, sondern für sie bereitgestellt wird.

Die Dialektik des Gastes, der zum Gastgeber wird, und des Gastgebers, der selbst Gast ist, ist für die gesamte Sendung Jesu typisch.

b. Nach den Synoptikern feiert Jesus zusammen mit den Zwölf (Mk 14,17 parr.). Die Nennung der Zwölf unterstreicht den ekklesialen Sinn: den konstitutiven Bezug der Eucharistie auf das Gottesvolk Israel. Durch den Bezug auf die Zwölf wird ein qualitativer Unterschied zu den Gastmählern markiert, die Jesus zeit seines öffentlichen Wirkens gefeiert hat. Die „Vielen“ sind aber nicht ausgeschlossen; sie werden durch die Zwölf repräsentiert; für sie wird Eucharistie gefeiert.

c. Das Bild der Feier Jesu mit den Zwölf hat aber in historischer Betrachtung Risse.

- Wo bleiben die Frauen aus Galiläa, die Jesus bis nach Jerusalem nachgefolgt sind (Mk 15,40f.)?
- Wie verhält sich der Lieblingsjünger zu den Zwölf, der bei Johannes neben Petrus eine zentrale Figur ist? Nach der kirchlichen Tradition ist er der Zebedaide Johannes, einer der Zwölf. Aber der Textbefund ist sperriger.

Die Nennung der Zwölf ist historisch plausibel, zumal sie das Judas-Problem nicht verdeckt, sondern offenlegt. Aber die Beziehung ist eher positiv als exklusiv. Die Überlieferung verdankt sich einer theologisch interessierten Fokussierung.

d. Jesu Abendmahlsfeier ist durch das Gebet Jesu strukturiert. Darin zeigt sich die Theozentrik Jesu. Jesu Gebet ist Eucharistie (Danksagung) und Eulogie (Segnung): Jesus dankt für die Gaben der Schöpfung und mehr noch für die Verwirklichung der Gottesherrschaft. Er segnet Brot und Wein, indem er sie, Gaben der Schöpfung, zu Gaben der Erlösung macht.

e. Brot und Wein sind das elementare Lebensmittel und das gottgefällige Mittel der Lebensfreude (Ps 104,15). Der Leib ist Jesus selbst in seiner menschlichen Lebendigkeit, das Blut er selbst in seiner menschlichen Sterblichkeit. In den Gaben von Brot und Wein gibt Jesus sich selbst („Das bin ich“ – „Das ist mein Ich“). Er gibt sich als derjenigen, der in seinem Leben und Sterben ganz und gar „für die Vielen“ da ist.

12.2.2 Der Horizont des Reiches Gottes

- a. Jesu Abendmahl ist Verkündigung und Vermittlung der Gottesherrschaft: Es verweist auf das kommende Gastmahl der Vollendung und gibt von ihm einen Vorgeschmack.
- b. Das letzte Abendmahl bildet den Abschluss der Gastmähler Jesu und macht einen neuen Anfang. Es ist auch die erste Eucharistie. Es nimmt die prophetischen Zeichen auf, die dem ganzen Volk Gottes Anteil am Segen der Gottesherrschaft geben, und konzentriert diese Gabe angesichts des kommenden Todes Jesu auf die Zwölf, die Repräsentanten des Gottesvolkes. Das letzte Abendmahl ist keine Großveranstaltung, die für alle offen ist, sondern die Urfeier der Kirche, zu der man auf dem Weg der Berufung und der Kreuzesnachfolge gelangt.
- c. Jesus feiert das Mahl nach allen Evangelien im prophetischen Wissen um seinen Tod, den er mit dem Kommen der Gottesherrschaft verbindet. Das Mahl zeigt die unzerstörbare Gemeinschaft zwischen Jesus und dem Volk Gottes, die Gaben von Brot und Wein symbolisieren und realisieren, dass Jesus sein Leben zur Rettung der Sünder hingibt. Er opfert sich für das Heil der Vielen.
- d. Das letzte Abendmahl ist keine Henkersmahlzeit und kein vorgezogenes Beerdigungssessen, sondern das vorweggenommene Freudenmahl der Gottesherrschaft, gefeiert im Wissen um das heilsnotwendige Leiden Jesu und in der Hoffnung auf seine Auferstehung von Toten, in der aller Auferstehungshoffnung begründet ist.
- e. Das letzte Mahl Jesu ist die vorweggenommene Erfüllung der endgültigen Befreiung, auf die hin Israel Pascha feiert.

12.2.3 Die eucharistische Feier der Kirche

- a. Der bei Lukas und Paulus explizite Auftrag, „dies“ immer weiter zu „tun“, zielt auf die Feier der Eucharistie in der Kirche nach dem Tod und der Auferstehung Jesu.
- b. Die Eucharistiefeier der Kirche vergegenwärtigt das Letzte Abendmahl Jesu. Das ergibt sich aus der Aufforderung des Gedenkens:

Lk 22,19 par. 1Kor11,24f

Tut dies zu meinem Gedächtnis

mPes 10,5

In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich so anzusehen, wie wenn er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ‚Wegen dessen, was der Herr an *mir* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog‘ (Ex 13,8)

Das Gedächtnis ist, biblisch verstanden, Erinnerung im Sinne von Vergegenwärtigung. Es muss ritualisiert werden, um immer wieder reale Gegenwart nicht nur darstellen (Schleiermacher), sondern bewirken zu können. Der Ritus muss Liturgie sein, um als Gottesdienst gefeiert werden zu können.

Die Auferstehung Jesu bewirkt, dass die Gegenwart Jesu nicht von der Einbildungskraft derer abhängt, die Eucharistie feiern, sondern von der Energie des Auferstandenen selbst, der sich selbst kraft des Geistes in der Heilsbedeutung seines Todes so vergegenwärtigt, dass Eucharistie gefeiert werden kann.

1Kor 10,16f

Der Kelch des Segens, den wir segnen: ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Das

Brot, das wir brechen: ist es nicht Teilhabe am Leib Christi?

Weil es ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.

- c. Jesus, der die Rolle des Gastgebers beim Mahl übernimmt und für jede Eucharistiefeier behält, war in Jerusalem selbst Gast – und lädt sich bis heute bei denen ein, die ihm ihr Haus öffnen.

Jesus feiert mit den Zwölf, den Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes. Sie sind seine Gäste; sie hören: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“. Sie stehen für die Vielen, die zu Jesus in die Kirche geführt werden sollen. Sie sind Sünder, die in der Passion versagen; „einer der Zwölf“ wird Jesus verraten, Petrus ihn verleugnen. Die Zwölf sind aber, weil Jesus zu ihnen steht, die ersten, die er Ostern wieder in die Nachfolge ruft (1Kor 15,3ff.; Mk 16,7f.).

Die feiernde Gemeinde weiß sich als ganze zur Feier des Gedächtnisses aufgerufen. Sie ist aber eine Ganzheit nur in ihrem Rückgang auf die Zwölf. Das kirchliche Amt erweist diesen Rückgang als konstitutiv. Deshalb gibt es nach katholischem und orthodoxen Verständnis keine Eucharistiefeier ohne geweihten Priester als Vorsteher, nach lutherischem kein Abendmahl ohne Ordination, während die Reformierten und Freikirchen die Gemeinde der Getauften als Subjekt hervorheben.

12.3 Das Brot Jesu
Das Lebensmittel für das Reich Gottes

a. Der Leib, das *soma*, meint Jesus selbst – nicht nur einen Teil von ihm, sondern ganz und gar ihn selbst, freilich unter einem ganz bestimmten Aspekt. Dass „Leib“ – wie ähnlich auch „Fleisch“ (*sarx*) oder „Geist“ (*pneuma*) oder „Seele“ (*psyche*) – in der Sprache der Bibel eine umfassende Bezeichnung des Menschen ist, wird immer wieder zu Recht betont. Die Paraphrase: „Das bin ich“, oder zugespitzter: „Das ist mein Ich“, trifft den Kern. Aber es wird nicht immer deutlich, unter welchen Aspekten welcher Begriff den einen und ganzen Menschen bezeichnet. Ein leibhaftiges Wesen ist der Mensch, sofern er geboren wird und sterben muss, ein Teil der Schöpfung ist, mit allen Sinnen, mit allen Fasern seines Herzens, mit Haut und Haaren ein Geschöpf Gottes, das essentiell eine Geschichte hat und Teil der großen Weltgeschichte ist, mit anderen Menschen zusammenlebt, von ihnen abhängig ist, unter ihnen leidet und mit ihnen leidet, ihretwegen und mit ihnen weint und lacht. Jesus, der sagt: „Das ist mein Leib“, sieht sich als Mensch, dem die Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen wesentlich ist. Zu paraphrasieren wäre demnach das Brotwort: „Das bin ich – als Mensch unter Menschen, als Kind Gottes.“

b. Wie und wer Jesus als dieser Mit-Mensch, als dieser Gottessohn ist, zeigt die Gabe des Brotes. Er selbst ist der Segen, den Gott spendet. Er selbst ist das „Brot des Lebens“, wie es bei Johannes heißen wird. Das Brechen des Brotes wird zum versteckten Anzeichen seines Todes. Wie sein Leben, so ist erst recht sein Tod Gabe; dass Jesus der Gebende ist, zeigt sich definitiv in seinem Tod. Er ist Hingabe des eigenen Lebens, oder, mit einem anderen Wort der Bibel: Opfer. Es ist ein Opfer aus Solidarität mit den Opfern der Gewalt, ein Opfer aus dem tiefsten Grund der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe Jesu, ein Opfer nicht etwa – wie es seine ärgste Verfälschung wäre – zur Besänftigung eines zürnenden Vater-Gottes, sondern – wie es sein biblisches Wesen ausmacht – als Ausdruck der Liebe zu Gott und den Menschen.

c. In dieser Perspektive lässt sich die lukanisch-paulinische Erweiterung „für euch“ verstehen. Sie ist die Explikation eines Gedankens, der von vornherein in der Brotgabe wie im Brotwort angelegt ist und den Geist des ganzen Abendmahles, ja der gesamten Sendung Jesu bestimmt. Markus und Matthäus behalten das „Für“ dem Becherwort vor (ohne es dem Brotwort abzusprechen) und unterstreichen damit seine zentrale Bedeutung für das Verstehen des Abendmahles: Das Sein Jesu ist Dasein für andere, die Existenz Jesu ist Proexistenz.

d. Das griechische *hyper*, das dem lateinischen *pro* entspricht, hat drei Grundbedeutungen. Auf die Herrenmahlstradition bezogen: Jesus lebt und stirbt – das ist am wichtigsten – *zugunsten* der Zwölf und aller, die sie repräsentieren: das Gottesvolk in seiner eschatologischen Vollendung; Jesus lebt und stirbt zu ihren Gunsten, indem er ihnen durch sein Leben und Sterben Anteil am Segen der Gottesherrschaft gibt. Aber Jesu Tod kann den Menschen nur zugute kommen, weil er sich ganz und gar an ihren Platz begibt – und *an ihrer Stelle* stirbt; denn da sie alle, auch die Zwölf, Sünder sind, die sich nicht selbst retten können, müssten sie alle an ihrer Schuld ersticken – und können dennoch leben, weil Jesus in seinem Sterben ihre Stelle einnimmt, damit sie, auch wenn sie sterben, vor Gott leben können. Schließlich ist, da Jesus aus reiner Liebe stirbt, die Schuld der Zwölf, die Schuld des Gottesvolkes und aller Menschen auch die eigentliche Ursache, der Grund des Todes Jesu: Jesus stirbt *ihretwegen*, indem er Sühne leistet für sie, d.h. sie kraft seines Lebens, seines Leidens und Sterbens herauslöst aus dem Todeskreis der Hölle und hineinstellt in den Lebenskreis des Reiches Gottes. Die Identifikation Jesu mit denen, für die er stirbt, ist *coram Deo* so stark und effektiv, dass – wie Paulus es später explizieren kann (Röm 6) – der Sünder (im Glauben) mit Jesus stirbt – und dann auch, von seiner Sünde befreit, mit ihm leben kann. Das Essen des von Jesus gereichten Brotes vermittelt kraft des Wortes und der Lebenshingabe Jesu den Segen der Gottesherrschaft durch die Anteilgabe an der Heilseffektivität des stellvertretenden Sühnetodes Jesu.

e. Im griechischen Text der Abendmahlstradition gibt es ein grammatikalisches Problem mit der Wendung τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Mk 14,22 par. Mt 26,26; Lk 22,19 par. 1Kor 11,23). Denn anders als im Deutschen („Das ist mein Leib“) und im Lateinischen („hoc es enim corpus meum“) ist im Urtext nicht ohne weiteres klar, worauf das Demonstrativpronomen sich bezieht. τοῦτό ist nämlich Neutrum; „Brot“, ἄρτος, ist aber im Griechischen maskulin. Daraus wird z. T. gefolgert, die Wendung: „Das ist mein Leib“, könne sich nicht auf das Brot beziehen, das Jesus nimmt und bricht, um es den Jüngern zu geben, sondern müsse auf das gesamte Mahlgeschehen gedeutet werden.⁹⁴ Diese Interpretation ist jedoch kritikwürdig. Grammatikalisch kann sich im Koine-Griechischen das Neutrum des pronominalen Subjekts *touto* („dies“) aus der Kongruenz mit dem – gleichfalls neutrischen – Prädikatsnomen *soma* („Leib“) erklären.⁹⁵ Das bei Markus vorangestellt „Nehmt“, dem Matthäus noch ein „esst“ hinzufügt, macht den Bezug auf das Brot eindeutig. Syntaktisch ist die Parallele zum Becherwort zu ziehen: τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (Mk 14,24 par. Mt 26,27). Dort bezieht sich das Demonstrativpronomen unstreitig auf den „Becher“, der im Griechischen gleichfalls Neutrum ist (ποτήριον), wie auch in der lukanisch-paulinischen Variante (τοῦτο τὸ ποτήριον). Die Kurzkatechese in 1Kor 10,16f. deutet das Brot eucharistisch; Paulus hat also 1Kor 11,23f. so verstanden, dass vom Brot die Rede ist, das Jesus genommen und gegeben hat. Die Eucharistietheologie, die Joh 6,51-59 mit der Verkündigung Jesu selbst verbindet, schärft diese Verbindung noch stärker ein. Die grammatikalische Deutung führt nicht zu einer barocken Monstranztheologie, aber zur theologischen Interpretation des Brotes, das genommen, gesegnet, gebrochen, gegeben, gedeutet und gegessen wird, als Realsymbol Jesu Christi – wie entsprechend des Weinbeckers.

⁹⁴ So Ulrich Luz, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: Bibel und Kirche 57 (2002) 2-8: 4.

⁹⁵ Vgl. Friedrich Blaß- Albert Debrunner - Franz Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen griechisch, Göttingen ¹⁵1979 § 132: „Ist ein Pronomen Subj., so tritt es in Kongruenz mit dem Prädikatsnomen.“

12.4 Das Blut Jesu
Gottes Gabe für das Volk des Bundes

a. Das Becherwort, das in den beiden Überlieferungstypen stärker voneinander abweicht, fügt dem, was das Brotwort bedeutet, nichts wesentliches hinzu, sondern unterstreicht und vertieft es, so wie andererseits das Brotwort das Becherwort vorbereitet. Doppelt hält besser. „Blut“ ist ebenso ganzheitlich wie „Leib“ zu verstehen. „Blut“ – dieser „ganz besondere Saft“ (wie Goethes Mephisto weiß) – ist Leben. Der von seinem Blut spricht, sagt, dass er sterben muss und dass in sein Sterben sein ganzes Leben einfließt.

b. Das markinisch-matthäische Becherwort (Mk 14,24; Mt 26,28) ist eine genaue Parallele und exakte Explikation des Brotwortes: Die Parallele zum Brotwort besteht darin, dass und wie Jesus sich selbst ins Spiel bringt – jetzt deutlicher noch in seinem Sterben und als derjenige, der durch seinen Tod die Freude der Heilsvollendung im Gottesreich vermittelt.⁹⁶ Jesus *ist* derjenige, der sein Leben verliert, um andere zu retten; er *ist* derjenige, der durch seinen Tod den Gottesbund der gegenwärtigen und künftigen Gottesherrschaft stiftet; er *ist* derjenige, dessen Blut auf eine ganz neue, nur dem eschatologischen Heilswillen Gottes verdankte Weise Leben ist – Leben für viele.

c. Die lukanisch-paulinische Variante (Lk 22,20; 1Kor 11,25) verschiebt das Bild etwas stärker. Es gibt keine genaue Parallelität, sondern eine Variante, vielleicht aus Respekt vor dem jüdischen Verbot des Blutgenusses, vielleicht aus dem Interesse, stärker die Verbindung zum „Neuen Bund“ zu betonen.

d. Das Blut Jesu, sein Kreuzestod, bleibt das alles entscheidende, das einzig wirksame Heilmittel. Aber Jesus bringt nicht unmittelbar sein „Ich“ zur Sprache. Er identifiziert sich nicht selbst mit dem Becher voll Wein, sondern erklärt ihn zum „Realsymbol“ des Neuen Bundes, der sich im vollendeten Gottesreich seinerseits voll verwirklicht und im Vorgriff darauf schon gegenwärtig die Wirklichkeit bestimmt, weil Jesus als Kulmination seines Reich-Gottes-Dienstes den Tod am Kreuz gestorben ist.

e. Der Bund ist eine basale biblische Kategorie für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk.

- Gott stiftet den Bund: Er ruft ihn ins Leben; er hält ihn auch am Leben.
- Israel ist in den Bund gerufen und soll ihm entsprechen, durch Gottesliebe und Gebotsgehorsam.

Bund ist ein wechselseitiges, aber asymmetrisches, ein geordnetes und geisterfülltes Beziehungsgeschehen.

- Der Sinai-Bund ist ein Bund mit Israels, der für die Völker durch die Tora geöffnet wird.
- Der Neue Bund ist der Sinai-Bund, der ins Herz geschrieben ist und sich dadurch universal öffnet.

Das „Blut des Bundes“ ist nach Ex 24 das sichtbare Mittel der Verbundenheit zwischen Gott und den Menschen, eine Blutbrüderschaft, die sich Gott stiftet und Mose feiert.

⁹⁶ Der Nachsatz „vergossen für viele“ weist zurück in das Vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 53,11f). Zu seiner herausragenden Bedeutung für die alttestamentliche und gesamt-biblische Soteriologie sühnender Stellvertretung vgl. *Martin Hengel, The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981.

f. Die Abendmahlsworte und -gesten Jesu verlangten nach einer theologischen Explikation unter dem Eindruck der Auferweckung Jesu von den Toten; das Neue Testament liefert sie in einer breiten Palette von Paulus bis Johannes und von reichen Variationen des Sühnemotivs bis zur Soteriologie der Versöhnung, der Rechtfertigung, der Reinigung und Heiligung. Für alle diese Theologien des Todes Jesu bleibt das Abendmahl Jesu der entscheidende Bezugspunkt, die Inspirationsquelle und der Maßstab. Ihrerseits zeigt die Abendmahlsüberlieferung zweierlei: dass jene theologischen Motive jedenfalls im Kern auf Jesus selbst zurückgehen, jedenfalls auf die lebendige Erinnerung an ihn, und dass Jesus sie als gültige, letztverbindliche und zukunftssträchtige Konzentration seiner gesamten Sendung gesehen hat. Brot und Wein sind nicht nur Gegenstand der Erinnerung, sie sind die eigentliche Erinnerungsgabe – eine Gabe Jesu, welche die Erinnerung an ihn stiftet.

12.5 Die Hingabe Jesu
Das Letzte als das Erste Abendmahl

a. Die historisch-kritische Exegese hat oft ein Fragezeichen hinter die Historizität der Abendmahlstradition gesetzt: weil die Eucharistie für die Kirche so wichtig sei.⁹⁷ Diese Skepsis ist allerdings weit überzogen, weil die Entstehung der urchristlichen Mahlfeiern, die unbestritten sind, eine historische Erklärung braucht, die nach allen zur Verfügung stehenden Quellen nur durch den Rückgang auf das Letzte Abendmahl Jesu gefunden werden kann. Aus diesem Grund gibt es in der historisch-kritischen Methodik auch starke Positionen, die eine genaue historische Rekonstruktion auf der Basis der neutestamentlichen Abendmahlstradition unternehmen, von der her sich die Feiergestalt der frühen Kirche erklären lasse.⁹⁸

b. Die historisch-kritische Exegese hat die Eucharistiefeier der frühen Kirche typisiert und kontextualisiert.

- Nicht selten sind Ableitungsversuche: Die Eucharistiefeier der Kirche sei die Variante religiöser Mahlfeiern, wie sie zu religiösen Vereinen gehöre. Früher standen die Mysterienreligionen im Mittelpunkt. Heute wird wieder diskutiert, dass sich die Eucharistie im Kontext von Symposien entwickelt habe und die Trennung von Sättigungsmahl und Kultmahl erst spät sei.⁹⁹ Die Gegenüberstellung zwischen historischer Wurzel und kultureller Prägung ist allerdings künstlich. Eine Differenzierung deutet schon 1 Kor 11 an, und zwar extern wie intern.
- Hans Lietzmann¹⁰⁰ vertrat die These, dass es in der frühen Kirche zwei verschiedene Typen von Mahlfeiern gegeben habe: Während die Jerusalemer Urgemeinde an die Gastmähler Jesu zeit seines öffentlichen Wirkens angeknüpft habe und nicht-sakramentale Mahlfeiern (Agape) veranstaltet habe, habe Paulus eine sakramentale Eucharistiefeier eingeführt (1 Kor 11) und sich damit schließlich in der Kirche durchgesetzt. Doch leuchtet nicht ein, warum ausgerechnet in Jerusalem das Letzte Abendmahl Jesu vergessen worden sein soll und wie Paulus das Sättigungsmahl hat ordnen können, wenn er angeblich nur ein sakramentales Kultmahl feiern lassen wollte.¹⁰¹

Die Kontextualisierungen sind wichtig, weil die Eucharistiefeier eine (sakramentale) Zeichensprache entwickelt, die verstanden worden sein muss, also Analogien hat. Die Typisierungen sind künstlich.

⁹⁷ Vgl. Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 418: „Alle Texte zu diesem letzten Mahl verdanken sich liturgischer Gestaltung, die die Mahlfeiern der einzelnen Gemeinden widerspiegeln. Kein Text will berichten, was einst war, sondern begründen, warum die Gemeinde das Herrenmahl gerade so feiert, wie sie es tut.“

⁹⁸ Vgl. Joachim Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 41967.

⁹⁹ So Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13)*, Tübingen 1996.

¹⁰⁰ *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AzKG 8)*, Berlin 31955 (1926).

¹⁰¹ Variation bei Bernd Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (Göttinger theologische Arbeiten 43)*, Göttingen 1990.: Bei Paulus und den Synoptikern sei eine Eucharistie bezeugt, das Johannesevangelium und die Johannesoffenbarung kennen sie nicht, ebenso wenig wie die Didache,

c. Die dogmatische Eucharistieologie¹⁰² beschäftigt sich mit der theologischen und philosophischen Durchdringung sowohl der neutestamentlichen Überlieferung wie auch der konkreten Feier. Sie konzentriert sich auf Schlüsselprobleme, die besonders durch die ökumenische Debatte mit den Protestanten angeschrft werden:

- das Verstndnis der Sakramentalitt der Eucharistie,
- die Deutung der Realprsenz, besonders der Transsubstantiation,
- die Rolle des Priesters und der Notwendigkeit wie der Form seiner Weihe zum Vorsitz der Eucharistiefeier (traditionell: zum Vollzug der Wandlung).

Die Begriffe der Dogmatik (Sakramentalitt, Transsubstantiation, Weiheamt etc.) sind nicht neutestamentlich. Sie im Neuen Testament nachweisen oder ihr Fehlen dort als Delegitimierung der Begriffsbildung geltend machen zu wollen, ist gleichermaen sinnlos. Sie zeigen vielmehr die komplexe Wirklichkeit, die es zu beschreiben gilt, wenn ein theologisches Verstndnis des Letzen Abendmahls als Eucharistie der Kirche angebahnt werden soll. Die biblische Schlsselkategorie ist „Gedchtnis“ resp. „Erinnerung“, und zwar als Selbstvergegenwrtigung Jesu im Modus der Feier seiner Jnger.

d. Die Liturgiewissenschaft befasst sich unter genetischen Aspekten mit den Kontinuittselementen und den Liturgiereformen der Kirche.¹⁰³ Das Neue Testament hat in dieser Genetik eine doppelte Funktion: Einerseits erlaubt es Rekonstruktionen der lttesten Formen; andererseits lsst es erkennen, wie die Richtschnur gespannt ist, an der sich die Eucharistielehre und -praxis der Kirche ausrichten muss, um authentisch zu sein. Als praktische Theologie erschlieft die Liturgiewissenschaft das rituelle Handeln, die verschiedenen Rollen, die Adquatheit der Gesten und Gebete, der Rume und Zeiten.¹⁰⁴ Das Neue Testament liefert ihr die wichtigsten Eintrge im Lexikon der Zeichensprache und der Wortwahl.

¹⁰² Vgl. *Gerhard Ludwig Mller*, *Die Messe – Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002; *Helmut Hoping*, *Mein Leib fr euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2011.

¹⁰³ Ein Klassiker ist *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklrung der römischen Messe I-II*, Wien 1948. Eine Weiterfhrung im Blick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils leistet: *Arnold Angenendt*, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (QD 189), Freiburg - Basel - Wien 2001.

¹⁰⁴ Vgl. *Rupert Berger*, *Die Feier der Heiligen Messe. Eine Einfhrung*, Freiburg i. Br. 2009.

13. Tod und Auferweckung

Das Pascha als Kulmination der Sendung Jesu

a. Tod und Auferstehung sind so stark einander entgegengesetzt, wie es stärker nicht mehr geht. Aber Tod und Auferstehung sind bei Jesus zu einer dialektischen Einheit verbunden.

- Ohne den Tod gibt es keine Auferstehung. Die Realität des Todes Jesu spiegelt die Realität der Auferstehung Jesu.
- Der Auferstandene ist kein anderer als der irdische Jesus von Nazareth, der am Kreuz gestorben ist. Es gibt keine Heilsbedeutung des Todes Jesu ohne die Auferweckung.

Tod und Auferweckung Jesu sind *das* Geheimnis des Glaubens.

b. Tod und Auferstehung sind Thema in Glaubensbekenntnissen und Erzählungen.

- Die Glaubensbekenntnisse formulieren in möglichst einfacher und immer positiver Sprache das Heilsgeschehen so, dass es tendenziell alle Mitglieder der Kirche mitsprechen können und dass es auch Außenstehende verstehen können.
- Die Evangelien erzählen in ausgewählten Szenen, wie Jesus zum Tod verurteilt worden und am Kreuz gestorben ist, wie dann aber der Auferstandene selbst seine Jünger, Frauen wie Männer, durch seine Erscheinungen, d.h. Selbst-Offenbarungen, durch alle Zweifel hindurch zum Glauben an die Auferstehung geführt haben.

Die Glaubensbekenntnisse haben ihrerseits eine narrative Grundstruktur, weil sie sich auf ein Geschehen beziehen; die Evangelien- und Apostelgeschichtenerzählungen sind im Auferstehungsglauben geschrieben, der das Bekenntnis zur Heilsbedeutung des Todes Jesu umfasst

13.1 Das Kreuz als Anti-Zeichen

a. Der Tod am Kreuz ist, paradoxerweise, das sicherste Ereignis seines Lebens. Nicht nur alle Evangelien und das gesamte Neue Testament, auch römische und jüdische Quellen bezeugen ihn. Ort und Zeit lassen sich – für antike Verhältnisse ungewöhnlich – genau bestimmen.

b. Aus der Tatsache folgt die Notwendigkeit, sich theologisch dem Tod Jesu zu stellen. Durch die Auferstehung wird er nicht ungeschehen gemacht, sondern in seiner theologischen Bedeutung offenbart.

13.1.1 Historische Eckdaten

a. Die Kreuzigung ist eine der qualvollsten Hinrichtungsarten überhaupt und für die damalige Welt die schändlichste Todesstrafe. Jesus ist nach allen Quellen durch Pontius Pilatus, den zuständigen römischen Richter, zum Kreuzestod verurteilt worden, dem Neuen Testament zufolge als „König der Juden“, d.h. als politischer Aufrührer, der einen antirömischen Gottesstaat habe errichten wollen. Dem Neuen Testament zufolge war Pilatus von Jesu Unschuld überzeugt, hat ihn aber unter dem Druck der Straße geopfert.

b. Die Anklage vor Pilatus ist nach den christlichen und jüdischen Quellen durch die Hohepriester, die führenden Repräsentanten des Hohen Rates, erfolgt. Jesus hat in Jerusalem, wie die Evangelien überliefern, keinen fairen Prozess erhalten; dass er hingerichtet werden sollte, stand von vornherein fest.

13.1.2 *Theologische Deutungsperspektiven*

- a. Die neutestamentlichen Passionsgeschichten sind keine neutrale Berichterstattung, sondern Glaubenszeugnisse, die aus lebendiger und gestalteter Erinnerung heraus die Unschuld Jesu betonen, der das Martyrium erlitten hat, weil er lieber Unrecht leiden als Unrecht tun wollte.
- b. Der Tod Jesu ist eine tiefe Irritation. Er wirft die Frage auf, wie Gott den Tod eines Unschuldigen zulassen kann und ob Jesus nicht mit seinem Evangelium von der befreienden und erlösenden Herrschaft Gottes widerlegt ist.
- c. Diese Irritation wird im Neuen Testament nicht verdrängt, sondern in den Evangelien einerseits am Gebet Jesu festgemacht, andererseits am Verhalten der Jünger und der Spötter unter dem Kreuz. Das Gebet Jesu wird erhört; die Schuld von Menschen ist nicht das Ende vom Lied, sondern der mögliche Anfang einer Bekehrung.
- d. Der Tod Jesu wird als Heilsgeschehen gedeutet. Das Neue Testament entwickelt von Anfang an eine Fülle von Deutungsansätzen, den Tod Jesu mit seiner Sendung zusammenzubringen, von der man glaubt, dass sie nicht der Zerstörung, sondern der Rettung von Menschen dient. Kein Motiv kann alle Fragen beantworten, jedes steuert einen wesentlichen Aspekt bei.
- e. Jesu Tod wird als Verfolgung eines Propheten durch sein eigenes Volk und durch die heidnischen Mächte gedeutet, wie dies oft im Alten Testament bezeugt wird (Neh 9,26). Mit diesem Motiv wird Jesu Leiden nicht als Widerspruch, sondern als Konsequenz seiner prophetischen Sendung durch Gott gesehen (Mk 12,1-12 parr.). Jesu Leiden ist wie sein Wirken auf das Gottesvolk ausgerichtet - in Gericht und Heil. Allerdings ist das Leiden des Propheten nur der Preis, den ein Bote Gottes zu zahlen bereit sein muss, wenn er seiner Sendung treu bleiben will, nicht ein Gewinn, der anderen zugutekommen kann.
- f. Jesu Tod wird als Qual eines Gerechten in einer ungerechten Welt gedeutet. Das Alte Testament gibt diesen Verfolgten eine starke Stimme (Ps 22; 31; 34; 69; 140; vgl. Weish 2,12-20). Jesus macht sie sich zu eigen (Mk 15,34 par. Mt 26,46.; Lk 23,46). Durch das Motiv des leidenden Gerechten kann dreierlei gezeigt werden: (1) Jesus, obgleich verurteilt, ist unschuldig und gerecht. (2) Jesus leidet, weil seine Verfolger schuldig sind. (3) Jesu Auferweckung erweist sich als Rechtfertigung des Gerechten. Der leidende Gerechte nimmt das Leiden nicht nur hin, sondern an – in der Hoffnung wider alle Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

g. Jesu Tod wird als Leiden des Gottesknechtes gedeutet. Nach dem Vierten Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13-53,12) will ein leidender Gerechter, ein verfolgter Prophet (vgl. Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9) das ihm zugefügte Unrecht vor Gott auf sich nehmen, damit die Übeltäter, die es verursacht haben, nicht bestraft werden, sondern eine Vergebung erlangen, die nicht „billig“ ist, sondern aus dem Leiden selbst heraus geschieht, durch das Opfer. Gott steht zu seinem leidenden Knecht, indem er sein Leiden zur Sühne für die ihm angetane Schuld erklärt. Allerdings ist die Identität dieses Knechtes unklar. Im Neuen Testament wird er mit Jesus identifiziert (Joh 1,29; 1 Kor 15,3-5; Röm 4,25; 1 Petr 2,22-25). Durch das Motiv kann gesagt werden, dass Jesus „für uns“, für viele“, „für alle“ gestorben ist; sein Leiden ist Hingabe an die Menschen und hat als solche Heilsbedeutung; weil Jesus der Sohn Gottes ist, kann sein stellvertretender Tod universale und eschatologische Sühne schaffen. Der leidende Gottesknecht lässt von Gott seinen Tod zum Grund des Lebens für die Täter machen, weil er es als Opfer annehmen lässt.

h. Kein Motiv stellt die Fragen, warum Jesus gekreuzigt worden ist, ruhig. Jedes Motiv spitzt sie so zu, dass sie als Glaubensfragen gestellt werden können.

13.2 Ostern als Anti-Mythos

a. Die Gründe gegen den Auferstehungsglauben sind älter als er selbst. Sie konzentrieren sich auf das Osterevangelium. Sie verlangen eine differenzierte Bewertung.

- Der Einwand von Juden:
Jesus ist nicht auferweckt. Ein Gekreuzigter ist nicht der Messias.
- Der Zweifel des Rationalismus:
*Jesus ist nicht *auferweckt*. Gott wirkt kein Wunder.*

Die Einwände sind erst, wenngleich widersprüchlich.

b. Der christliche Osterglaube wird nur lebendig, wenn die Skepsis gesehen und theologisch bearbeitet wird.

- Keine Angst vor Kritik, weil der Glaube den Verstand nicht aus-, sondern einschaltet.
- Keine Angst vor Psychologie, weil die Seele der Mensch durch die Angst vor dem Tod und die Hoffnung ewiges Leben zutiefst berührt wird.
- Keine Angst vor Theologie, weil Gott ins Spiel kommt – oder die Hoffnung eine Illusion ist.

Eine theologische Antwort erfordert eine exakte Exegese.

c. Der Einwand der Juden kann weder mit der Schrift noch mit der Vernunft widerlegt werden. Die Auferweckung Jesu ist und bleibt ein Gegenstand des Glaubens. Der Einwand der Juden muss aber die Christen herausfordern, darzutun, wie sie im Gekreuzigten den Sohn Gottes erkennen und seine Auferweckung als Grund der Erfüllung aller Verheißungen Gottes verstehen.

d. Der Einwand des Rationalismus kann durchaus widerlegt werden. Er wirft dem Glauben Unvernunft vor, beruht aber seinerseits auf theologischen Prämissen, die kritikwürdig sind, weil sie dem Rationalismus Tribut leisten, verkennt die innere Logik des Glaubens und überhebt sich, wenn er die Möglichkeiten des Glaubens auf das reduzieren will, was (einer bestimmten Kultur) vernünftig scheint. Umgekehrt fordert die aufgeklärte Skepsis die Christen, intellektuell redlich Rechenschaft von ihrer Hoffnung abzulegen.

13.2.1 Die Texte

a. Das Neue Testament sammelt drei Arten von Texten, in denen die Auferstehung resp. Auferweckung Jesu zur Sprache kommt:

- Erzählungen
 - sowohl von der Auffindung des leeren Grabes (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20,1-29)
 - als auch von Erscheinungen des Auferweckten (z.B. Lk 24; Mt 28,16-20; Joh 20,19-29; 21,1-23)
- Glaubensbekenntnisse (z.B. 1Kor 15,3-5) und Christuslieder (z.B. Phil 2,6-11),
- erzählte Predigten (z.B. Apg 2,22-41) und aufgeschriebene Reflexionen (z.B. 1Thess 4,13-18; 1Kor 15; Röm 8).

Die literarischen Orte passen zu den Formen und Perspektiven.

b. Alle Gattungen haben einen genuinen Zugang zu Ostern

- Die Erzählungen halten das Geschehen fest, wie es auf die Jünger Jesu Eindruck gemacht hat, und beleuchten insofern die historische Dimension von Ostern.
- Die Glaubensbekenntnisse und -lieder bringen das Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung als Bekenntnis der Kirche zur Sprache und können so die metahistorische Dimension der Auferstehung zum Ausdruck bringen,
- Die Predigten und Reflexionen leuchten den Sinn des Ostergeschehens aus und dienen dadurch seiner Aktualisierung.

Keine Gattung besagt alles, jede etwas Spezifisches.

c. Zwischen den Gattungen gibt es enge Wechselverhältnisse:

- Erzählt wird, was dem österlichen Glauben entspricht, der sich im Bekenntnis ausspricht und in der Predigt wie in der Theologie dargestellt wird. Alle Ostergeschichten machen Glaubensvoraussetzungen; die frühesten Einsichten des Glaubens prägen die Erzählungen; in Predigten finden sie einen Ort; für Argumentationen sind sie der Referenzpunkt.
- Die frühesten Glaubenszeugnisse haben narrativen Charakter (1Kor 15,3-5), so wie sie ihrerseits in Erzählungen wiederzufinden sind (Mk 16,7). Sie sind Verkündigung und werden in Predigten wie in Briefen ausgelegt und angewendet.
- Die erzählten Predigten erzählen die Passions- und Auferstehungsgeschichte Jesu in Kurzform nach und erhellen das Glaubensbekenntnis.

Die Traditionsbildung des Neuen Testaments ist der Prozess der wechselseitigen Verbindung und Begrenzung.

13.2.2 Die Genese des Osterglaubens

- a. Die Exegese kann eine literarische Chronologie der drei Gattungen erkennen.
- Die literarisch ältesten Zeugnisse sind die Credoformeln – weil sie durch die Paulusbriefe erschlossen werden.
1Kor 15,3-5 lässt sich – stellvertretend für andere Formeln – bis tief in die Dreißiger Jahre zurückverfolgen (1Kor 15,1f.).
 - Bei den Erzählungen zeigt ein synoptischer Vergleich, dass die Grabestradiation älter als die Erscheinungstradition ist, weil nur Johannes und die Seitenreferenten Matthäus wie Lukas, anderes als ihr Vorläufer Markus, eine ausgeführte Erzählung haben.
Mk 16,1-8 dürfte zur vormarkinischen Passionsgeschichte gehören und darum gleichfalls sehr alt sein.
Die Erscheinungsgeschichten bei Matthäus, Lukas und Johannes tauchen erst spät an der Oberfläche des Kanons auf und gehen weit auseinander, sind aber wegen ihrer Widersprüchlichkeit und ihres Lokalkolorits nicht deshalb auch schon der Tradition nach jung.
 - Die erzählten Predigten stehen in der Apostelgeschichte, also im zeitlichen Horizont des Lukasevangeliums gegen Ende des 1. Jahrhunderts.
Die Briefe mit den theologischen Reflexionen des Paulus sind allerdings älter als die Evangelien.

Historisch-genetisch wird man differenziert und komplex denken müssen. Hinter den jüngeren Erzählungen können ältere Erfahrungen stehen; die ältesten Glaubensformeln setzen Erfahrungen voraus, von denen erzählt worden sein muss. Die kanonischen Predigten mögen jung sein; gepredigt wurde aber von Anfang an. Die Briefe setzen die Missionspredigt voraus, bauen aber auf ihr auf.

b. Historisch-genetisch wird man differenziert und komplex denken müssen. Hinter den jüngeren Erzählungen können ältere Erfahrungen stehen; die ältesten Glaubensformeln setzen Erfahrungen voraus, von denen erzählt worden sein muss. Die kanonischen Predigten mögen jung sein; gepredigt wurde aber von Anfang an. Die Briefe setzen die Missionspredigt voraus, bauen aber auf ihr auf.

c. Entscheidend ist die *Konvergenz* der Impulse. Durch die Jerusalemer Frauentradition vom leeren Grab erfuhren die Erscheinungsberichte zusätzliche Plausibilität, durch die Erscheinungen Jesu erfuhren die Auffindung des Grabes ihre eigentliche Deutung. Die Erscheinungen und das leere Grab ließen jene Momente der Verkündigung und Praxis Jesu in den Vordergrund treten, die sich im Rückblick als prophetische Weissagungen über seinen Tod und seine Auferstehung interpretieren und tradieren ließen.

13.2.2.1 Voraussetzungen

a. Die wesentliche Voraussetzung des Osterglaubens besteht in der Auferstehungshoffnung, die sich in der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Theologie verbreitet hat.

- Gottes Macht endet nicht an der Grenze des Todes.
- Gottes Gerechtigkeit verschafft den verfolgten Gerechten Genugtuung jenseits des Todes.
- Gottes Herrschaft erschafft ein neues Paradies, in dem der Tod keine Macht mehr hat.

Die Voraussetzung wird im Bekenntnis gewendet: „gemäß den Schriften“; sie wird von Jesus angezeigt: im Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,17-28 parr.)

b. Das Judentum der Zeit Jesu ist uneins. Die Sadduzäer lehnen die Auferstehung ab, die Pharisäer glauben an die endzeitliche Auferstehung der Toten. Jesus bejaht ihre Hoffnung. Die Auferweckung Jesu „am dritten Tage“ oder „nach drei Tagen“ ist aber etwas qualitativ Neues.

13.2.2.2 Die Impulse Jesu

- a. Der Osterglaube hat entscheidende *Impulse* durch Jesus von Nazareth empfangen.
- Jesus hat die Hoffnung (besonders der Pharisäer) auf die endzeitliche Totenauferstehung geteilt (Mk 12,18-27) und den Auferstehungsglauben seinen Jüngern eingepflanzt.
 - Jesus hat das Reich Gottes als den Inbegriff ewigen Lebens verkündet.
 - Jesus hat seinen eigenen Tod prophezeit und als Dienst an der Basileia gedeutet (Mk 10,45).
 - Jesus hat auf seine eigene Auferstehung von den Toten und seine Zukunft im vollendeten Gottesreich gehofft (Mk 14,25).
 - Die Menschensohn-Worte Jesu, die auf die Parusie gerichtet sind, setzen seine Wiederkunft in der Vollmacht Gottes voraus.
 - Jesu Wort zur Davidssohnschaft des Messias (Mk 12,35ff) geht über Ps 110 zum Zusammenhang zwischen Messianität, Auferstehung und Erhöhung.

In Mk 12,35ff und den Menschensohnworten deutet sich das Proprium an, dass Jesus nicht nur an der allgemeinen Auferstehung der Toten Anteil hat, sondern seine Auferstehung qualitativ einzigartig, nämlich ein von Gott geschaffenes Wesensmoment seiner messianischen Sendung zur Rettung Israels und der Völker ist.

b. Die Evangelien erzählen allerdings, dass diese Ansätze den Jüngern nicht geholfen haben, die Passion Jesu und Ostern zu verstehen, sondern dass ihnen erst im Nachhinein der Sinn der direkten und indirekten Voraussagen, das Zeugnis der Auferstehung und der Sinn der Heiligen Schrift eingeleuchtet habe.

c. Die historisch-kritische Exegese älterer Bauart macht hinter alle Einzelmotive ein Fragezeichen, kann aber die Breite und Vielstimmigkeit der mit Jesus verbundenen Auferstehungsmotive nicht einfach als Projektion urchristlicher Interessen erklären.

d. Es gibt vorösterliche Ansatzpunkte der Auferstehungserwartung, die nachösterlich verstärkt worden sind. Ihr Kern ist der Gottesglaube Jesu.

13.2.2.3 Die Erscheinungen Jesu

a. Den (männlichen) Jüngern ist die Auferweckung Jesu im Widerspruch zu all ihren Erwartungen durch seine *Erscheinungen* in Galiläa (Mk 16,7.12ff; Mt 28,16-20; Joh 21,1-22) resp. in Jerusalem (Lk 24; Joh 20) geoffenbart worden.

b. Der Ort der Erscheinung ist nach Markus und Matthäus sowie Joh 21 Galiläa, nach Lukas und Joh 20 aber Jerusalem. Für beide Ortsangaben gibt es theologische Gründe:

- die Rückkehr dorthin, wo alles begonnen hat, bei Markus und Matthäus, die Anknüpfung an das Speisungswunder und den Seewandel (Joh 6) in Joh 21,
- die Zentrierung der Heilsgeschichte in Jerusalem bei Lukas und die Einheit des Pascha Jesu in Joh 20, die Nähe zur Grabestradiation bei beiden.

Das *Galiläa-Motiv* knüpft an die Verkündigung Jesu und den Beginn der Nachfolge an: Jesus geht wieder voran, die Jünger sollen folgen (Mk 16,7),

das *Jerusalem-Motiv* an die Prophetien Jesu vom Tod des Propheten in Jerusalem, an die Erwartung des Messias auf dem Zion und an den Zusammenhang von Tod und Auferstehung.

c. Der Widerspruch lässt sich nicht literarisch so auflösen, dass die Galiläa-Tradition des Markus zwar von Matthäus und vom Johannesredaktor aufgenommen und verstärkt, von Lukas und vom Vierten Evangelisten (in Joh 20) aber zugunsten der Theologie Jerusalems aufgegeben worden sei. Der literarische Befund erklärt sich am ehesten durch widersprüchliche historische Überlieferungen.

d. Nach Apg 1 hat es bis zum Pfingstfest einen längeren Zeitraum von Erscheinungen gegeben. Das konvergiert mit 1Kor 15,5ff. Das lässt Zeit für eine Bewegung im Raum, die aber nur postuliert, nicht rekonstruiert werden kann. Plausibel wären erste Erscheinungen in Galiläa, die zur Rückkehr nach Jerusalem geführt hätten.

Über den Zeitpunkt der ersten Erscheinung(en) ist nichts gesagt; der „dritte Tag“ bezieht sich – auch in 1Kor 15,3-5 – auf die Auffindung des leeren Grabes.

e. In psychologischer Betrachtung sind die Erscheinungen Visionen. Dies widerspricht einer theologischen Deutung als Offenbarung nicht (G. Lohfink). Die psychogenetische Erklärung (G. Lüdemann), die mit unbewältigten Konflikten und massenhysterischen Phänomenen operiert, ist historisch extrem unwahrscheinlich, weil die vorausgesetzten Psycho-Biographien des Petrus und Paulus Konstrukte sind und untereinander so stark voneinander abweichen, dass sie das identische Resultat nicht erklären können.

f. Die relative Chronologie hält 1Kor 15,5ff präzise fest; Erstzeuge ist Kephas (vgl. Lk 24,34), dann kommen die Zwölf, dann andere. So auch der Eindruck von Mk 16,7.

Das steht aber im Widerspruch sowohl zu Mt 28,8f. als auch vor allem zu Joh 20,1-18 (Maria Magdalena). Dieser Widerspruch löst sich am ehesten dadurch auf, dass sich die paulinische, markinische und lukanische Überlieferung konzentriert, die den Auftrag zum öffentlichen Dimensionen

g. Die Rückkehr der Zwölf nach Jerusalem setzt voraus, dass die Erscheinungen Jesu von ihnen nicht nur als Bestätigung seines Evangeliums, sondern als neue Sendung begriffen worden sind.

13.2.2.4 Das Leere Grab

a. Mit der Erscheinungstradition, die an Galiläa, Petrus und die Zwölf, konvergiert die Tradition des *leeren Grabes*, die an Jerusalem und die galiläischen Frauen aus der Nachfolge Jesu gebunden ist.

b. Im Zentrum steht die Auffindung des leeren Grabes durch die galiläischen Frauen, die auch unter dem Kreuz gestanden und die Grablegung Jesu beobachtet haben. Nach dem ältesten Zeugnis des vormarkininischen Passionsberichtes wird ihnen das leere Grab zum Zeichen für die Auferstehung Jesu, das aber nicht schon für sich allein, sondern erst im Kontext der Erscheinungen Jesu sprechend wird (Mk 16,7f parr.; Joh 20,1-18).

c. Die Auffindung des leeren Grabes ist nach allen Traditionen mit Visionen der Frauen verbunden:

- einer Engelvision nach Markus (16,1-8) und Lukas (24,1-8),
- einer Christusvision nach Matthäus (28,9f) und Johannes (20,11-18).

Die Parallelität zwischen Matthäus und Johannes spricht für die Historizität der Überlieferung, die Johannes auf Maria Magdalena konzentriert.

d. Entscheidend ist die *Konvergenz* der Impulse. Durch die Jerusalemer Frauentradition vom leeren Grab erfuhren die Erscheinungsberichte zusätzliche Plausibilität, durch die Erscheinungen Jesu erfuhre die Auffindung des Grabes ihre eigentliche Deutung. Die Erscheinungen und das leere Grab ließen jene Momente der Verkündigung und Praxis Jesu in den Vordergrund treten, die sich im Rückblick als prophetische Weissagungen über seinen Tod und seine Auferstehung interpretieren und tradieren ließen.

13.2.3 Das Credo

a. 1Kor 15,3-5 ist das Glaubensbekenntnis der Jerusalemer Urgemeinde resp. der Gemeinde von Antiochia: Der Text lässt die Grundlinien des urchristlichen Auferweckungsglaubens erkennen.

b. Auferweckt ist der gestorbene und begrabene Jesus. Der Auferweckte ist niemand anderes als der Irdische, der in der Konsequenz seiner Sendung den Tod erlitten hat. Die Verkündigung des Todes gehört zur Verkündigung der Auferstehung.

c. Die Auferweckung ist ein Handeln Gottes am getöteten Jesus; der Glaube an die Auferstehung Jesu ist immer zuerst Glaube an Gott, der die Macht hat, Tote zu erwecken. Dieses Handeln Gottes ist endzeitlich und end-gültig; es entspricht seinem Heilsplan und lässt ihn aufgipfeln. Neben der Rede von der Auferweckung gibt es die später dominierende von der Auferstehung Jesu, die den komplementären Begriff entfaltet: Weil Jesus als Sohn Gott ist, steht er von den Toten auf. Das wird in der johanneischen Tradition stark betont.

d. Die Erscheinung ist eine Selbstoffenbarung Jesu Christi, nicht nur ein „Gesehen werden“, sondern ein „Sich-Sehen-Lassen“ in der Tradition alttestamentliche Theophanie (Ex 3,2). Jesus, der in Erscheinung tritt, gehört auf die Seite Gottes; seine Erscheinung hebt seine Göttlichkeit nicht auf, sondern konkretisiert sie.

e. Die Erscheinung zielt auf die Sendung, die sehen, wie bei Mose (Ex 3). Die Verkündigung des Evangeliums, die zur Bildung christlicher Gemeinden führen soll, liegt in der Konsequenz der Auferweckung Jesu. Mit „Kephas“ („Petrus“) wird der „Amtsname“ des Simon genannt, mit den „Zwölf“ die „Amtsbezeichnung“ der Jünger, ungeachtet des Schicksals, das Judas ereilt hat.

f. Auferweckung ist weder ein isoliertes Wunder, das die Göttlichkeit Jesu beweisen soll, noch nur die Bestätigung der Sache Jesu, sondern die Aufnahme Jesu in das Geheimnis Gottes (und seine Erhöhung zur Rechten Gottes), sodass er in der Kraft Gottes machtvoll als er selbst in Erscheinung treten und wirken kann.

13.2.4 Die Grabesgeschichten

a. Die älteste Erzählung vom leeren Grab ist Mk 16,1-8. Auch sie ist christologische Erinnerung und narrative Christologie. Das leere Grab wird zum Ort der Erstverkündigung aus Engelsmund; es ist kein Beweis, aber ein Anhaltspunkt für den Glauben an die Auferstehung Jesu, die immer als eine leibliche gedacht worden ist.

b. Das Grab Jesu ist ein Symbol des Glaubens. Es ist geheimnisvoll und anstößig. Es löst das Geheimnis des Glaubens nicht auf, sondern macht sichtbar, wie groß es ist. Es macht den Glauben nicht weniger anstößig, sondern gibt ihm einen entscheidenden Anstoß. Was ist geheimnisvoller und anstößiger: dass Jesu Grab voll war oder dass es leer ist?

13.2.4.1 Das volle Grab

a. Das volle Grab spielt eine wichtige Rolle im Bekenntnis des Glaubens. Das Begräbnis Jesu steht für die Realität seines Todes. Jede Scheintodhypothese scheitert.

b. Das volle Grab spielt auch eine wesentliche Rolle in allen Evangelien. In allen vier Evangelien beschließt die Geschichte vom Begräbnis Jesu durch Josef von Arimathäa, ein Mitglied des Synhedrion (Mk 15,43), der sich auf die Seite Jesu gestellt hat (Mk 15,43; Joh 19,38). die Passionsgeschichte. Die Angaben stimmen im wesentlichen überein. Die Szenerie ist plausibel; die These, die Urgemeinde habe nichts vom Grabe Jesu gewusst, ist gewollt.

c. Das Grab war voll – so konnten es in Jerusalem alle wissen. Dass Jesus gekreuzigt und begraben wurde, ist ein historisches Faktum. Aber es ist kaum zu begreifen für seine Jünger, die ihren Meister für den Messias gehalten haben; und es ist skandalös für alle, die sich den Gottessohn als strahlenden Helden vorstellen, als überirdisches Wesen, das mit der Niedrigkeit menschlicher Existenz nichts im Sinn haben kann. Das Credo aber hält fest: Jesu Grab war voll. Jesus ist wirklich gestorben. Sein Tod war kein Scheintod, sondern der bittere Tod am Kreuz. Diese schmerzliche Erinnerung ist wichtig. Von der Realität des Todes muss gesprochen werden, weil sonst von der Menschlichkeit Jesu nicht gesprochen werden könnte und damit nicht von der Liebe, in der er „für uns“ gelebt hat und gestorben ist.

13.2.4.2 Das leere Grab

a. Ob das leere Grab im Bekenntnis des Glaubens eine Rolle spielt, ist strittig. 1Kor 15,4f. umschließt unausgesprochen das Bekenntnis zum leeren Grab, das am dritten Tage, heißt: am Sonntag nach dem Sabbat, aufgefunden wurde. Die Auferweckung „am dritten Tage“ wird von den Erscheinungen abgesetzt. Das leere Grab ist die *conditio sine qua* non der Auferstehung.

b. Das leere Grab ist in den Evangelien so wichtig wie das volle Grab. Alle vier Evangelien erzählen vom leeren Grab.

- Die älteste Erzählung ist Mk 16,1-8. Auch sie ist christologische Erinnerung und narrative Christologie. Das leere Grab wird zum Ort der Erstverkündigung aus Engelsmund; es ist kein Beweis, aber ein Anhaltspunkt für den Glauben an die Auferstehung Jesu, die immer als eine leibliche gedacht worden ist.
- Bei Lukas, Matthäus und Johannes wird die Rolle der Frauen als Glaubenszeugen ausgestaltet.
- Bei Matthäus spielt das Gerücht vom gestohlenen Leichnam und seine Widerlegung eine sehr große Rolle.
- Bei Lukas gibt es eine Kritik an der Fixierung auf das leere Grab („Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“) wie später bei der Himmelfahrt („Was schaut ihr zum Himmel?“).
- Johannes nutzt die Grabeserzählung zu narrativer Ekklesiologie: Der Lieblingsjünger ist schneller – und lässt Petrus den Vortritt, aber schaut tiefer und glaubt eher.

Das Grab ist leer – so erzählen es in Jerusalem die Jüngerinnen, die Jesus von Galiläa her bis unter das Kreuz nachgefolgt sind. Sie wissen, wo er begraben worden ist und wo sie ihn am ersten Tag der Woche suchen müssen. Was sie erzählen, ist unglaublich. Die Jünger halten es für Weibergeschwätz, die modernen Zeitgenossen wollen nichts wahr haben, was ihnen nicht von den Naturwissenschaften erklärt worden ist. Das Credo aber stellt sich auf die Seite der Osterfrauen: Das Grab Jesu ist leer, weil Gott seinen Sohn von den Toten auferweckt hat. Gott ist, wenn er die neue Schöpfung der vollendeten Gottesherrschaft ins Werk setzt, nicht an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden – und schon gar nicht an die Grenzen menschlicher Fassungskraft. Das leere Grab steht als Denkmal des Glaubens für die Auferstehung des Leibes Jesu: dass der Auferstandene kein anderer als der Irdische ist, der gekreuzigte Jesus von Nazareth.

13.2.4.3 Die Erscheinungserzählungen

- a. Die Erscheinungserzählungen der Evangelien geben dem urchristlichen Glauben an die Auferstehung Jesu Ausdruck in der Form einer Erzählung über seine Erscheinung und machen die Erinnerung an die Erscheinungen Jesu zu einem Zeugnis des Christusglaubens. Durchweg geht es um die Offenbarung der Zugehörigkeit Jesu Christi zu Gott, um die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen, dem Gekreuzigten und um den Zusammenhang zwischen Erscheinung und Sendung
- b. Mt 28,16-20 fängt in einer großen Szene den Zusammenhang von Vollmacht, Berufung und Sendung der Jünger ein, denen sich der „Immanuel“ Jesus (Mt 1,23: Jes 7,14) für immer und ewig zusagt.
- c. Lk 24,36-43 stellt klar, dass die Jünger nicht etwa ein Gespenst, einen Geist, sondern Jesus selbst gesehen haben, der leibhaftig auferstanden ist und leibhaftig erscheint.
- d. Die Maria-Magdalena-Szene Joh 20,11-18 will gegen einen vordergründigen Realismus (20,17: *noli me tangere*) die eigentliche Bedeutung der Auferweckung als Hinübergang Jesu zu Gott (13,1ff; 14,1-6) festhalten. Die Erscheinung vor den Jüngern Joh 20,19-23 bringt auf spezifische Weise den Zusammenhang von Erscheinung und Sendung zum Ausdruck: Die Gabe des Geistes bevollmächtigt die Jünger, die Friedensmission Jesu weiterzuführen. Die Thomas-Perikope Joh 20,24-29 betont dann durch das Motiv der Wundmale (vgl. 20,20), dass der Erhöhte der Gekreuzigte ist. In Joh 21 wird die Schuld des Petrus aufgearbeitet und sein ekklesiales Hirtenamt begründet.