

Bibelmoral

Worte und Taten Jesu in den Evangelien

Stephan P. Leher

Innsbruck ²2006

Danksagung

Es war nicht das erste Mal, dass Martin Hasitschka ein Manuskript von mir mit Geduld durchgearbeitet hat. Beim vorliegenden Skriptum geht es jedoch um eine besondere Zusammenarbeit: Der Moraltheologe holt sich die Unterstützung des Exegeten, um in seinem Fach die Bibel zu lesen. Dass er dies tun soll, wird allgemein gefordert. Dass ich dies tatsächlich, d.h. theologisch verantwortlich tun kann, verdanke ich der Ermunterung und Hilfe von Martin Hasitschka. Er hat mich auf Fehlendes aufmerksam gemacht, Ergänzungen vorgeschlagen und zur Veröffentlichung aufgefordert.

Lieber Martin,

herzlichen Dank für Deine Hilfe bei der Erstellung und Herausgabe dieses Skriptums. Ohne Deine Ermutigung hätte ich dieses Skriptum nicht herausgegeben!

Deine Verbesserungsvorschläge waren wesentlich! Kurz, wie ich versuchte, ihnen nachzukommen:

Das Buch von Oberforcher hat mir geholfen, danke. Ich nehme schon in Punkt 1.3 die Standespredigt von Lk 3,10-14 auf. Dazu den Hinweis Bovons zu Lk 3,16: Es ist einzig Sache Jesu, den in der Schrift verheißenen Geist nach Ostern und Himmelfahrt (Apg 2,33) den Christen zu verleihen. Darauf komme ich in 4. Vierte Annäherung: Der Auferstandene zurück.

Was die Ausführungen von Theissen/Merz zu den ethno-kulturellen Spannung zwischen Juden und Heiden betrifft, hab` ich bei den entsprechenden Perikopen darauf verwiesen. Die Ausführungen von Theissen/Merz, die den Gegensatz von Stadt und Land, Reichen und Armen sowie Herrschern und Beherrschten betreffen, finde ich zu wenig spezifisch für Palästina. E. Schweizer hat den Teil, den ich von Crossan rezipiere, als „eine hochinteressant Schilderung der Welt, in der Jesus lebte“ anerkannt (Schweizer, E., Jesus, das Gleichnis Gottes. Göttingen 1995,17). Darauf stütze ich mich. Der Vorteil dieses Umganges mit Crossan ist der einer Trennung von Kultur- und Sozialgeschichte (mit der ganzen Thesenhaftigkeit dieses Modelles) und biblischer Textinterpretation.

Nach der Überschrift: Zweite Annäherung habe ich meine Perikopenauswahl erklärt.

Für das Liebesgebot habe ich Mk 12, 28-34 als eigene Perikope aufgenommen. Konrad Huber hat mir noch einmal die besondere Stellung dieser Perikope vor der Leidensgeschichte klargemacht. Auch dies habe ich in das Skriptum aufgenommen. Dazu die Tradition bei Mt und Lk.

Das Liebesgebot bei Johannes habe ich gleichfalls ausgeführt. Dies innerhalb des Zusammenhanges des ersten Teiles der Abschiedsreden. Dies hat mir auch ermöglicht, Klärendes zum Filioque einzubringen.

Gleich nach der Überschrift: Dritte Annäherung: Passionsberichte erkläre ich, warum mir die Zusammenschau der vier Passionsberichte wichtig ist. Es geht um den Erzählzusammenhang und die Querverweise in diesen grundlegenden Berichten. Sie zeigen, worin die Liebe Jesu Christi für uns besteht. Um dies zu vermitteln, hab` ich diese Art der Darstellung gewählt. Ist dies legitim?

Was die vierte Annäherung: Der Auferstandene betrifft, habe ich zunächst Bovons Interpretation von Lk 3,16 wiederaufgenommen. Dann versuche ich, mit Hilfe von Karl Rahner unseren Auferstehungsglauben theologisch zu thematisieren.

Nochmals vielen herzlichen Dank
Stephan

INHALTSVERZEICHNIS

1. ERSTE ANNÄHERUNG: DIE SITTlichen FORDERUNGEN JESU	8
1.1. Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15.	8
1.2 Die Adressaten der Verkündigung Jesu in Mk 1,15.	13
1.3 Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Matthäus, Lukas und Johannes.	15
1.4 Die sittlichen Forderungen Jesu und der zeitgenössische Kontext der alttestamentlich-jüdischen Sittenlehre.	17
1.4.1 Das Verhalten Jesu	17
1.4.2 Aussprüche Jesu	18
1.4.3 Grundüberzeugungen, die Jesus aus dem Alten Testament übernimmt.	20
1.5 Kulturanthropologie und Sozialgeschichte Israels zur Zeit Jesu	22
1.5.1 Ehre und Schande als Ur-Werte im Mittelmeerraum	22
1.5.2 Sklave und Patron	24
1.5.3 Eine sozialanthropologische Interpretation des "Jüdischen Krieges"	24
1.5.4 Die politische, religiöse und soziale Lage in Israel zur Zeit Jesu	26
2. ZWEITE ANNÄHERUNG: WORTE UND TATEN JESU IN AUSGEWÄHLTEN DARSTELLUNGEN DER EVANGELIEN	27
2.1. Mk 3,7 – 6,6a: Jesus heilt in der Menge und begegnet Schwierigkeiten	29
Mk 3,7-12: Der Andrang des Volkes (A Multitude at the Seaside).	29
Mk 3, 13-19. Die Wahl der Zwölf (Gnilka: Die Einsetzung des Zwölferkreises).	30
Mk 3,20-35. Vorwürfe von Feinden und Verwandten (Überschrift nach Gnilka).	31
Mk 4,1-9. Das Gleichnis vom (zuversichtlichen) Sämann	33
Mk 4,10-12. Sinn und Zweck der Gleichnisse	34
Mk 4,13-20. Deutung des Gleichnisses vom Sämann	35
Mk 4,21-25. Vom rechten Hören	36
Mk 4,26-29. Das Gleichnis vom Wachsen der Saat.	36
Mk 4,30-32. Das Gleichnis vom Senfkorn	37
Mk 4,33-34. Der Abschluss der Gleichnisrede (Gnilka).	38
Mk 35-41. Die Jünger versagen im Seesturm	38
Mk 5,1-20 Die Heilung des Besessenen von Gerasa.	39
Mk 5,21-43. Die Heilung der Frau und die Erweckung des toten Mädchens	40
Mk 6,1-6a. Jesus wird in seinem Heimatort abgelehnt	43
2.2. Mt 4,23 - 11,30: Das Wirken Jesu in Israel in Wort und Tat	43
Mt 4,23-25: Ministering to a Great Multitude (The Greek New Testament).	44
Mt 5,1 – 7,29: Die Bergpredigt	44
Mt 5,1-16. Einleitung	45
Mt 5,3-12. Die Seligpreisungen	45
Mt 5,13-16. Vom Salz der Erde und vom Licht der Welt.	47
Mt 5,17 - 7,12. Der Hauptteil	47
Mt 5,17-20. Der Vorspruch	47
Mt 5,21-48. Die bessere Gerechtigkeit I: Die Antithesen	47

Mt 6,1-6.16-18. Vom Almosen, Beten und Fasten	50
Mt 6,7f: Gegen Plappergebet	50
Mt 6,9-13. Das Vaterunser	51
Mt 6,14f. Von der Sündenvergebung	52
Mt 6,19 - 7,11. Anweisungen für die Gemeinde	52
Mt 7,1-5. Richtet nicht	53
Mt 7,6. Gebt das Heilige nicht den Hunden	53
Mt 7,13-29. Abschließende Mahnungen	55
Mt 7,13f. Das enge und das weite Tor	55
Mt 7,15-23. Warnung vor den Pseudopropheten	55
Mt 7,24-27. Abschluss: Die beiden Hausbauer	55
Mt 7,28f. Abschluss der Bergpredigt	56
2.3. Lk 6,17-19. Die Heilungen vor der Feldrede und Lk 6,20-49. Die Feldrede	56
Lk 6,17-19. Die Heilungen vor der Feldrede	56
Lk 6,20-49. Die Feldrede	57
2.4. Sittliche Forderungen Jesu in Bergpredigt und Feldrede	61
2.5. Die Geschwisterlichkeit Jesu und Frauen in der Nachfolge Jesu	62
Joh 4, 1-42. Das Gespräch am Jakobsbrunnen	62
Lk 7,36-50. Jesus und die Sünderin	65
Lk 8,1-3. Die Nachfolge der Frauen	66
2.6. Überleitung zur Leidensgeschichte	68
Lk 10,21-24. Die Offenbarung an die Kleinen	69
Mk 6,30-44. Das Mahl der Fünftausend	70
Mk 12,28-34. Die Frage nach dem Hauptgebot	71
Mt 25,31-46. Vom Weltgericht	73
3. DRITTE ANNÄHERUNG: DIE PASSIONSBERICHTE	74
Der Tod Jesu wird beschlossen	76
Salbung in Bethanien	77
Der Verrat des Judas	78
Zurüstung zum Paschamahl	78
Die Fußwaschung beim Mahle	79
Die Bezeichnung des Verräters	80
Die Einsetzung des Herrenmahles	80
Die Bezeichnung des Verräters	83
Von der Rangordnung unter den Jüngern und vom Lohn der Nachfolge	83
Das neue Gebot der Liebe	83
Gang zum Ölberg, Ankündigung der Verleugnung des Petrus	84

Die zwei Schwerter	85
Gethsemane	85
Gefangennahme Jesu	88
Jesus vor dem Hohen Rat (Verleugnung des Petrus)	89
Verleugnung des Petrus	92
Übergabe an Pilatus	93
Das Ende des Judas	94
Jesu Verhör vor Pilatus	94
Vor Herodes	95
Pilatus erklärt Jesus für unschuldig	95
Jesus oder Barabbas?	95
Ecce homo	97
Die Verurteilung Jesu	98
Die Verspottung Jesu	99
Der Weg nach Golgotha	99
Die Kreuzigung	100
Der Gekreuzigte wird gelästert	102
Die beiden Schächer	103
Der Tod Jesu	103
Zeugen unter dem Kreuz	104
Beweis des Todes Jesu	105
Das Begräbnis Jesu	105
Die Wächter am Grabe	107
4. VIERTE ANNÄHERUNG: DER AUFERSTANDENE	109
Das leere Grab	111
Jesus erscheint den Frauen	113
Der Betrug der Hohenpriester	113

Jesus erscheint zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus	114
Jesus erscheint den Jüngern (in Abwesenheit des Thomas)	114
Jesus erscheint den Jüngern (in Gegenwart des Thomas)	115
Jesus erscheint den elf Jüngern beim Mahl	115
Jesus erscheint den elf Jüngern auf einem Berg in Galiläa	115
Jesus erscheint den Jüngern am See von Tiberias	115
Bericht des Paulus über die Erscheinungen Jesu	116
5. AUSGANG. DIE EVANGELIENSCHLÜSSE	116
Der längere Markusschluss	116
Der Matthäusschluss: Missionsbefehl	116
Der Lukasschluss: Letzte Worte Jesu, Himmelfahrt	117
Der erste Johannesschluss	118
Der zweite Johannesschluss: Jesus am See von Tiberias. Petrus und der Lieblingsjünger. Wahrheitszeugnis	118
6. DIE URKIRCHE VOR DEN FRAGEN CHRISTLICHEN HANDELNS	118
7. ZUSAMMENFASSUNG	120
Markus	121
Matthäus	122
Lukas	122
Johannes	123

Bedeutung der Worte und Taten Jesu für das Handeln der ChristInnen

Grundtext:

The Greek New Testament. 1993 Deutsche Bibelgesellschaft (Fourth Revised Edition) Stuttgart. First edition 1966 United Bible Societies, U.S.A.

Die Hl. Schrift wird nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zitiert. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament. Stuttgart 1979. Das Alte Testament. Stuttgart 1980.

Verwendete Bibelkommentare:

Ulrich Luz. Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1(Mt 1-7). Zürich 1985. I/2 (Mt 8-17) 1990. I/3 (Mt 18-25) 1997.

Gnilka, Joachim. Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1 (Mk 1-8,26). Zürich 1978. II/2 (Mk 8,27-16,20). 1979.

Francois, Bovon. Das Evangelium nach Lukas. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1 (Lk 1,1 - 9,50). Zürich 1989. III/2 (Lk 9,51-14,35). 1996.

Benedikt, Schwank OSB. Evangelium nach Johannes. St. Ottilien 1996.

1. Erste Annäherung: Die sittlichen Forderungen Jesu

Die folgenden Untersuchungen setzen sich mit dem Werk Schnackenburg auseinander: Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. Von Jesus zur Urkirche. Herder 1986. Band II. Die urchristlichen Verkündiger. Herder 1988.

In den synoptischen Evangelien begegnet uns der „verkündigende“ Jesus. Trotzdem sind auch die Evangelien aus der nachösterlichen Perspektive des Glaubens an den auferweckten und fortlebenden Christus geschrieben. Das geschichtliche Auftreten Jesu erhält in den Evangelien eine ungleich größere Beachtung als z.B. bei Paulus und seinen Schülern. Hier spricht Schnackenburg vom „verkündigten“ Jesus.¹ Ich folge in meinen Ausführungen den Evangelien. Die Rückfrage an Jesus verleiht Gewicht und durch die Jesusüberlieferung einen konkreten Inhalt, der direkter vorliegt, als dies in der paulinischen Verkündigung der Fall ist. Vielleicht bezeugt aber das LkE ohnehin eine besondere Form des Paulinismus der zweiten oder dritten Generation.

1.1. Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15.

Meine Auseinandersetzung mit Schnackenburg beginnt mit dem Ersten Kapitel, das überschrieben ist: Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft und seine grundlegenden Forderungen. Der erste Paragraph ist überschrieben: Die Verkündigung der Gottesherrschaft und ihr Anruf an die Menschen.

¹ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II. 110.

Schnackenburg² beginnt mit dem Beginn der Verkündigung Jesus nach Markus 1,15b. Dieser Satz fasst das „Verkünden des Evangeliums Gottes“ (Mk 1, 14) zusammen: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Den Dativ richtig übersetzt heißt es: „im Evangelium“)

Die sogleich anschließende Interpretation Schnackenburgs lautet: „Überall im Neuen Testament ist dies zu greifen: Das Handeln Gottes ruft den Menschen; aus der Botschaft entspringt der Appell. Auch die Reihenfolge ist unvertauschbar: Erst wirkt Gott, und Gottes Wirken verpflichtet den Menschen.“

Diese Interpretation Schnackenburgs wird von einer dogmatischen Grundüberzeugung getragen, aber nicht vom Text gestützt. Das ist einerseits beruhigend, denn die Formulierung Schnackenburgs: „Gottes Wirken verpflichtet den Menschen“, ruft sogleich nach der neuzeitlichen Frage der menschlichen Freiheit. Andererseits weist Schnackenburg auf das Dilemma des Moraltheologen, der sich in der Darstellung der „sittlichen Botschaft des Neuen Testaments“ nicht mehr auf die Auslegung des exegetischen Experten verlassen kann. Es bleibt dem Moraltheologen in dieser Situation nur, sich nach bestem Wissen und Gewissen mit Hilfe der ExegetInnen sein eigenes Urteil zu bilden.

Bei Matthäus beginnt Jesus die Verkündigung vom nahen „Himmelreich“ (Mt 4,17b) mit der wörtlichen Wiederholung des Beginns der Verkündigung Johannes des Täufers (Mt 3,2): „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.“ An dieser Stelle ist - gegen Schnackenburg - die Reihenfolge von Gottes Wirken und Verpflichtung des Menschen vertauscht. Es kommt zuerst die Verpflichtung zur Umkehr, dann erst die Begründung.

Gnilka schreibt: Die wörtliche Rede in Mk1, V15 ist ein Doppelstichos (stíchos, ho Reihe, Linie; Schlachtreihe, Vers, Zeile).

Aus der Botschaft „entspringt“ nicht, wie Schnackenburg meint, der Appell mitsamt Verpflichtung. Vielmehr werden die „Erfüllung der Zeit“ und die „Nähe der Gottesherrschaft“ nach Mk von Jesus mit den zwei Handlungen „Umkehren“ und „Glauben“ in Verbindung gebracht. In dieser Verbindung werden Gottes Handeln und ein bestimmtes menschliches Handeln (umkehren und glauben) aufeinander bezogen. Worin diese Beziehung besteht, drückt der Dativ aus: Im Evangelium. Umkehr und Glauben haben eine Beziehung im Evangelium. Darf ich dies so deuten, dass es auf das Lesen des Evangeliums ankommt, auf die Auseinandersetzung mit ihm, in der Gottes Handeln für uns erfahrbar wird? Dei Verbum Art.8 verlangt diese Art Umgang mit der Bibel. Wie dem auch sein, von einer „Verpflichtung“ im Sinne einer Gesetzesmoral ist in Mk 1,15 nichts gesagt. Das spricht an dieser Stelle gegen die Interpretation von Schnackenburg.

Dazu Gnilka: Die Wendung vom erfüllten Kairos stimmt überein mit profetisch-apokalyptischer Sprache. Hinter ihr steht das Wissen, dass Gott die Zeiten festlegt (vgl. Dan 7,22; Ez 7,12; 9,1; Kgl 4,18; Offb 1,3; 1 Petr 1,11;).

Nur noch in Mk 6,12 kommt „umkehren“ vor. Die Bedeutung bleibt im ältesten Evangelium eigenartig unbestimmt. Es ist - in profetischer Tradition - der Lebensweg zur/in der Gottesherrschaft.

² Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. Von Jesus zur Urkirche. Herder 1986. 31.

Schnackenburg³: „Umkehren“ kommt bei Mt fünfmal und bei Lk neunmal vor. Das Substantiv „Umkehr“ einmal bei Mk, zweimal bei Mt und fünfmal bei Lk. Gegenüber „glauben“ und „Glaube“ tritt es zahlenmäßig sehr zurück. Bei Johannes kommen weder das Verbum noch das Substantiv vor.

Dem griechischen Wort *metánoia* entspricht im Hebräischen und Aramäischen ein Ausdruck, der über das griechische Verständnis „Sinnesänderung“ und „Reue“ hinausgeht. Auch das deutsche Wort „Buße“, sofern man darunter die Wiedergutmachung begangenen Unrechts versteht, trifft nur einen Aspekt der Bedeutung von „schuf“. Umkehr ist das (Zurück-)Finden auf den Weg, der zu Gott – seinem Leben, seiner Gerechtigkeit, etc. – führt. Robert Oberforcher schreibt dazu: „Der Gott der Bibel ist ein Gott des Weges und der Weggemeinschaft. Gotteserfahrung enthält demnach dieses Wissen: die Wege Gottes öffnen die Lebenswege.“⁴ Die Patriarchenwanderungen in der Genesiserzählung sind Wegentwürfe. „Abraham ist das Urbild des religiösen Wanderers vor Gott. Der Aufbruch Abrahams und sein Auszug aus Mesopotamien ist eine erste Exodusgeschichte. Wandern gemäß den Wegweisungen Gottes, Hin-und-Herziehen im Land Kanaan in der Hoffnung auf Heimatrecht wird zum Grundzug und zur Lebensform der Patriarchen. Wer aus dieser Wanderexistenz ausbrechen will, verliert die Verheißungsgabe.“ Nachdem die zwölf Jakobssöhne in Ägypten (Ex 1,7) ein Volk geworden sind, wird der Exodus-Wüstenwanderungs-Landnahmeweg (die Bücher Exodus bis Richter) zum „Ausweg“ aus der Sklaverei. Der Gott des Exodus verpflichtet Israel für alle Zukunft. Darauf werden die Propheten immer hinweisen.⁵ Vgl. Hoseas Ringen um „die erste Liebe“.

Mit dem Ausdruck „Lebensweg“ ist das zentrale Thema der Moralthologie angesprochen, nämlich das christliche Handeln. Mit Mk 1,15 kann ich sagen: Dass mein Lebensweg einer geworden ist, der in die Gottesherrschaft führt, das hat Gott festgesetzt.

Welche Grundüberzeugungen mein Handeln auf diesem Lebensweg leiten, rechtfertigt der Christ mit seinem Glauben. Wie die „Umkehr“ mit der „Erfüllung der Zeit“ zu tun hat, so die „Gottesherrschaft“ mit dem „Glauben“. Deshalb kann Gnllka sagen: Mit dem Glauben bezeugen die ChristInnen auch den im Evangelium erhobenen Anspruch als wahr. „Glaubt an das Evangelium“, ist die Aufforderung Jesu in Mk 1,15. Worin das Evangelium, die Heilsbotschaft Jesu besteht, wird auszuführen sein. Ein kurzer Blick auf den Gebrauch von „glauben“ im Neuen Testament zeigt doch eine vielfältige Bedeutungsstreuung.

Im Johannesevangelium wird 98mal von „glauben“ gesprochen, bei Matthäus nur 11mal, bei Markus 14mal und bei Lukas 9mal. In den Paulusbriefen kommt das Verbum „glauben“ 54mal vor, das Substantiv „Glauben“ wird 142mal verwendet. Paulus macht selbstverständlich auf seine Weise Gebrauch von diesem Begriff, Paulus und das Johannesevangelium gewichten diesen jedoch in etwa gleich. Das Johannesevangelium stellt das „Glauben“ im Unterschied zu Paulus in das irdische Wirken Jesu. Worin der Glaube besteht, wird vor allem von den Menschen, die Jesus begegnen, d. h. in Bezug zu Jesus Christus ausgesagt.

Bei den Synoptikern wird „glauben“ auch schon in Bezug auf Aussagen Jesu gebraucht, darüberhinaus aber vor allem in Bezug zu dem, was Jesus tut (Heilungsgeschichten: Mt 8,13; 9,28; Mk 9,23.24; Lk 8,50), oder in Bezug auf Gott

³ Ebd. 43.

⁴ Robert Oberforcher. Umkehr. Neuorientierung des Lebens aus der Bibel. Wne 1982. 53.

⁵ Ebd. 26f.

(Mk 11,23.24; Lk 1,20.45; Mt 21,22.) oder auf Menschen, die etwas sagen (Mt 24,23.26; Mk 13,21), auf Maria aus Magdala (Mk 16,11), die Propheten (Lk 24,25), Johannes den Täufer (Mt 21,25.32) oder auf Jünger (Mk 16,13).

Gnilka und Schnackenburg sind sich darin einig, dass es in Mk 1,14-15 um den Beginn der Verkündigung Jesu in Galiläa geht. Schnackenburg sieht Mk 1,15 auch völlig richtig als einen Appell. „Umkehr“ ist aber nicht einseitige Leistung des Menschen. Und vor allem ist sie keine Verpflichtung. Jesus fordert zu ihr auf. Die „Umkehr“, als Lebensweg des Menschen zur/in der Gottesherrschaft, bleibt an das Tun Gottes gebunden: Er hat die Zeit festgelegt, in der die Erfüllung möglich werden kann. Soviel können wir ruhigen Gewissens sagen. Ein kurzer Blick auf Mk 1, 2-3 kann dies belegen:

Obwohl Mk die Worte in Mk 1,2bc und 3 dem Propheten Jesaja in den Mund legt, so ist Mk 1,2b doch ein Anklang an Exodus 23,20 und Mk 1,2c ein Zitat von Maleachi 3,1. Exodus 23,20 lautet: „Ich werde einen Engel (maleach ist eigentlich der Bote) schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg (däräch) schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe“. Dieser Vers ist Teil des Bundesbuches (Ex 21,1-23,33). Nach Rechtsvorschriften für die Gerechtigkeit kommt diese Verheißung. Dabei geht es um einen gefahrlosen Einzug in das Gelobte Land, das Israel zum Segen sein wird. Gefahrlosigkeit und Segen sind dabei die Sache des Herrn, die Verheißung ist auch eine Selbstverpflichtung Gottes. Mal 3,1 lautet: „Seht, ich sende meinen Boten; er soll den Weg für mich bahnen“. Wiederum ist es der Weg des Herrn, d.h. es ist der Herr, der geht. Und er geht als Richter, um den Unterdrückten Recht zu verschaffen (Mal 3,5). Schließlich ist da der Vers 3 aus Jes 40: „Eine Stimme ruft: Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott!“ In der Wüste wird der Herr dann seinen Weg gehen und derart „seine Herrlichkeit“ offenbaren (Jes 40,5) und wie ein Hirt seine Herde sammeln (Jes 40,11). Ist bei Mk mit diesem Boten und dieser Stimme Johannes der Täufer gemeint, der sein Rufen mit dem Tod bezeugt, so ist es doch immer Gott selber, der seinen Weg geht, auf dem die Gerechtigkeit kommt, die Herrlichkeit und die Sorge um die Lämmer. Francois Bovon fragt sich anhand der Überlieferungen aus der Täufertradition nach der historischen Predigt des Johannes und meint, dass er mit dem Stärkeren eher an Gott als an den Messias gedacht hat (Lk 3,16-18).

Nach JM beweist die Verbindung des Mk von Mal 3,1 mit Jes 40,3 eine Kenntnis des hebräischen oder aramäischen Textes: Im masoretischen Text und den Targumen, nicht aber in der LXX, enthalten die zwei Verse exakt denselben Ausdruck für „Bereitet den Weg“ (panah däräch).

Angesagt (Jes 40,9 basar, von der LXX mit euangelizómenos wiedergegeben und von der Einheitsübersetzung mit „Botin der Freude“ übersetzt) soll also die Erwartung werden, dass die Entfernung zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre überbrückt wird. Nach Jesaja (40,3) war die Wildernis/Wüste auch der Schauplatz für Gottes zukünftigen Sieg über die Macht des Bösen. In den religiösen Traditionen Israels um den Aufstand 66-74 n. Chr. war die Wüste auch der Schauplatz für den heiligen Krieg. Bei Jesaja geht es um den Weg, den Jahwe selber durch die Wildernis geht. Es ist überhaupt nicht der Weg gemeint, den der Herr will, dass wir Menschen gehen. Denn Die Quelle aller Ethik ist die Schaffung unseres Lebensweges zur/in die Gottesherrschaft durch den Herrn. Die wahre Erfüllung der Prophezeiung von Jahwes Triumpfweg durch die Wildernis ist der müde Zug Jesu und seiner Jünger durch Galiläa und hinauf nach Jerusalem. Es ist dieser Weg, der bei den Synoptikern in die basileia tou theou führt. J. Marcus ist sich bewusst, dass

er „den Weg des Herrn“ als Genetivus Subjectivus entgegen den meisten Exegeten interpretiert.

Diese Lektüre einiger Verse des Alten Testamentes können schon für eine beispielhafte Überprüfung derjenigen Aussagen gerade stehen, von denen heute oft behauptet wird, sie lägen den Gesellschafts- und Werteordnungen unseres heutigen Europas zu Grunde. Jürgen Habermas z.B. legt 1999 in einem Interview großen Wert auf die post-säkulare Bewertung des grundlegenden Beitrages, den das Christentum für das normative Selbstverständnis der Moderne geleistet hat: „Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative.“ Damit ist die Forderung an diese Vorlesung klar ausgesagt.

Marcus prägt ausgehend von Mk 1, 2-3 für das Anliegen des ganzen MkEs den Ausdruck „apokalyptische Eschatologie“. Dieser Ausdruck ist für die Exegese von Mk 1,15 von Interesse.

Mit diesem Beginn der Verkündigung Jesu in Mk 1,15 beginnt nicht der Weg der Gewissensrechenschaft des Einzelnen, ob er dem Appell Gottes gehorsam war oder nicht, sondern es beginnt bei Mk jetzt die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft. Die Gottesherrschaft stellt sich als ein verborgener Anfang dar, den nicht jedes Auge wahrnahm, sondern nur der Glaube (Haenchen).

Deshalb ist die Formulierung Gnilkas verständlich: Die Nähe der Gottesherrschaft verhält sich zur Erfüllung der Zeit wie der Glaube zur Umkehr. Dieses Verhältnis kann aber mit Hilfe des Griechischen Textes sogleich als Konjunktion bestimmt werden: „Erfüllt ist die Zeit, und nahe herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes; kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft“ (Mt 1,15b; Übersetzung nach Schnackenburg. Wie immer der Begriff „Evangelium“ entstanden ist, Schnackenburg gibt davon eine Übersetzung, die mit dem alttestamentlichen Hintergrund des „Deutero“-Jesajas - Jes 52,7; 61,6 - in Verbindung bleibt). Den Junktor „kai“ im ersten Teil der Aussage unterschlägt die Einheitsübersetzung. Der Junktor ist wichtig, er verbindet zwei Unterscheidungen: „Die Zeit ist erfüllt“ und „die Herrschaft Gottes ist nahe“. Gnika macht deutlich, dass in der Wirkungsgeschichte des Basileiabegriffes dieser Junktor bald als Identitätszeichen verstanden wurde.

Der Vers Mk 1, 15b wurde dann so verstanden, dass die Gottesherrschaft schlechthin in der Kirche gekommen und gegeben ist. Die Wirkungsgeschichte des Basileiabegriffs machte dies über Jahrhunderte glauben. Gnika: Unbezweifelbar geht schon bei Mk die Diskussion los, wie sich Gottesherrschaft und Gottesreich, gegenwärtige und zukünftige Basileia, zueinander verhalten. Dann verzögert sich das Ende der Zeiten immer weiter. Die präsentische Gottesherrschaft - durch Christus offenbart - wird auf die Kirche bezogen, und dies in einer Weise, die das endzeitlich-eschatologische Gottesreich immer stärker in den Hintergrund treten lässt. Dieser Weg ließe sich vom 2. Clemensbrief und dem Pastor Hermas, wo sich die Annäherung von Basileia und Ekklesia vertieft, über die Lehre von den duae civitates Augustins, die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bis in die systematischen Handbücher der Gegenwart verfolgen. Die basileía tou theou wird enteschatologisiert und zu einem Terminus der Ekklesiologie. Um die Jahrhundertwende (19./20.) entdeckt die protestantische Theologie wiederum die eschatologische Größe des Reiches Gottes und damit seine Unbrauchbarkeit als Terminus der Dogmatik (J. Weiss 1900).

Mk stellt den Beginn der Verkündigung Jesu in einer Aussage vor, die das Handeln Gottes in eine bereits eingetretene und eine angekündigte Erfüllung (d.h. eine Freudenbotschaft) differenziert und mit der Aufforderung nach den menschlichen Handlungen „umkehren“ und „glauben“ parallelisiert. D.h. es ist berechtigt, im Gehen des Lebensweges die Erfüllung desselben im Reich Gottes zu hoffen und auf sie zu vertrauen. Inwieweit aber dieser „Glaube Umkehr voraussetzt und verlangt“ oder „Umkehr ... sich mit und im Glauben an das Evangelium Gottes“ vollzieht⁶, sind interessante Fragen, sie werden aber nicht von Mk 1,15 gestellt noch beantwortet. Logisch gesprochen, ist die Verbindung von „bekehren“ und „glauben“ in Mk 15,1 eine Konjunktion aber keine Subjunktion.

Die Frage nach dem christlichen Handeln in der heutigen Zeit steht weiter in dieser Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Basileia, zwischen Annäherung an das Reich Gottes und endgültiger Erfüllung, endgültigem Heil, Frieden und Rettung. Die Herausforderung des christlichen Lebens und der Theologie besteht auch darin, diese Spannung nicht nach einer Seite hin auflösen zu wollen.

Schnackenburg⁷ ist sich sicher: Die Gottesherrschaft ist der zentrale Inhalt und tragende Grund der von Jesus überlieferten Worte, Reden und Gleichnisse. Jesus sieht, im Unterschied zur jüdischen Apokalyptik, die Herrschaft Gottes - für Israel und die Völkerwelt - schon mit seinem Auftreten und Wirken hereinbrechen (Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ / Mt 12,28: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“) und doch in ihrer vollendeten Gestalt (als Gottes „Reich“) noch erwartet. Dies zeigen die Bilder vom Fest- und Hochzeitsmahl (Lk 13,28 / Mt 8,11; Lk 14, 16-24: die letzte Einladung Gottes zum großen Festmahl im Gottesreich; // Mt 22,2-10: Luz: Man ist sich einig, dass die Parabel auf Jesus zurückgeht. Aber worum geht es beim Wechsel der Gäste? Nur wenn es um Israel und die Heiden geht, dann spricht Jesus vom kommenden Reich Gottes im Sinne Schnackenburgs. Oder geht es um die Gegensätze von religiösem Establishment und Jesus, oder um den Gegensatz von Arm und Reich?), von der Ernte (Wachstumsgleichnisse), die Vaterunserbitte „Dein Reich komme!“ (Lk 11,2 / Mt 6,10), auch die Gewissheit Jesu am Vorabend seines Todes (Mk 14,25 par).

1.2 Die Adressaten der Verkündigung Jesu in Mk 1,15.

Gnilka überschreibt Mk 1,1-15 mit „Das Initium“. Darin werden die Wirksamkeit Johannes des Täufers (Mk 1,1-8) und die Wirksamkeit Jesu (Mk 1, 9-11 Die Taufe Jesu; Mk 1, 12-13 Die Versuchung Jesu; Mk 1, 14-15 Der Beginn der Verkündigung Jesu in Galiläa) miteinander verknüpft.

Dieser Hinweis auf den Aufbau des MkE stellt Mk 1,15 in den Kontext, aus dem „die sittlichen Forderungen Jesu“ nach Mk erschlossen werden. Schnackenburg ist es in der Verfolgung dieses Anliegens wichtig, sogleich nach Beginn der Verkündigung Jesu auf die „besondere Jüngernachfolge“⁸ einzugehen. Er weist auf die Berufung der ersten vier Jünger hin (Mk 1,16-20), die sich bei Mk sogleich an den Beginn der Verkündigung Jesu in Galiläa anschließt. Da das Verbum „nachfolgen“ (akolouthēin)

⁶ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. 42.

⁷ Ebd. 32f.

⁸ Ebd. 59.

auch für die Volksmassen verwendet wird, die Jesus nachfolgen, sagt Schnackenburg folgerichtig: „Jesus hat nicht eine esoterische Jüngergemeinde gebildet, sondern sich grundsätzlich an das ganze Volk mit der Einladung gewandt, sich ihm anzuschließen.“⁹ Trotzdem sind für Schnackenburg weniger die Menschen wichtig, die Jesus folgen, als diejenigen, die Jesus aus dieser Menge in seine nähere Nachfolge ruft. Dies als Helfer und Mitarbeiter bei seinem Bemühen, das ganze Volk für seine Botschaft zu gewinnen.

Hinter diesem erkenntnisleitenden Interesse Schnackenburgs, sich im Rahmen der Untersuchung der sittlichen Forderungen Jesu sogleich auf diejenigen zu stürzen, die die Menschen „auf Linie“ bringen, steht ein typisch zentralistisches Kirchenmodell, wie es für die Zeit von etwa 1850 bis 1950 n. Chr. für die katholische Welt maßgebend war. Gnilka ist dieser Sicht nicht mehr verbunden. Er stellt den Abschnitt von Mk 1,16 - 3,12 unter die Überschrift: Jesus wirkt vollmächtig vor allem Volk. Die Berufung der ersten vier Jünger (Mk 1,16-20) sieht er als „allmählichen und verwickelten“ Anschluss dieser Männer an Jesus. Mk geht es in dieser vermutlich vormarkinischen Überlieferung um die Gestaltung einer christlichen Form der Berufungsgeschichte. In ihr ist die Vollmacht noch unterstrichen durch das erwählende Sehen, Befehlen, Beauftragen (vgl. die Berufung des Elischa durch Elia in 1 Kön 19, 19-21). Dennoch sind historische Details zu erkennen: Die Personennamen, der Beruf der Männer, ihre Beheimatung am See und vor allem die charismatische Vollmacht Jesu, in seine eigene Nachfolge zu bestellen.

Schnackenburg ist beides: Kind seiner Zeit und moderner Exeget. Deshalb macht er klar, dass es im Zusammenhang mit dem Begriff „Jünger“ - er spricht noch nicht von JüngerInnen - im Neuen Testament nicht um die Engführung auf den Kreis der Zwölf geht sondern um deren Repräsentanz für Gemeinden: „In den synoptischen Evangelien werden durch interne Jüngerbelehrungen auch die durch sie repräsentierten Gemeinden - besondere Probleme, Katechese und Missionssituation - angesprochen (Vgl. Mk 4,10.34; 7,17; 9,28.33; 10,33; 13,3; Mt 13,36; 14,28; 17,25; 18,21). Direkt bezeugt ist die Bezeichnung „Jünger“ für alle Gläubigen in Apg 6-21, und im Johannesevangelium wird „nachfolgen“ zu einem Ausdruck für „Glauben“ und Gemeinschaft mit Jesus (vgl. Joh 8,12; 10,4f. 27). Die Jünger werden, besonders in den Abschiedsreden (Joh 14-17), zu Repräsentanten der späteren Gemeinde.“¹⁰ Konsequenter Weise müssten sich die angegebenen Stellen bei der Behandlung der „urchristlichen Verkündigung“ wiederfinden.

Es ist dem Moraltheologen ein Anliegen, sich von den Ergebnissen der ExegetInnen helfen zu lassen, in seinem Bemühen, die sittlichen Forderungen Jesu festzuhalten. Was den Aufbau des MkE betrifft, folge ich dem Vorschlag von Gnilka:

0. Das Initium (1,1-15).

1. Jesus wirkt vollmächtig vor allem Volk (1,16-3,12).

2. Jesu Lehre und Wunder (3,13-6,6a).

3. Auf unsteter Wanderschaft (6,6b-8,26).

4. Aufforderung zur Kreuzesnachfolge (8,27-10,45).

5. Das Wirken Jesu in Jerusalem (10,46-13,37).

6. Leiden und Sieg (14,1-16,8).

Es ist anhand dieses Überblicks sehr deutlich, dass das Thema „Aufforderung zur Kreuzesnachfolge“ erst dann Bedeutung bekommt, wenn klargestellt ist, was dieser

⁹ Ebd. 59.

¹⁰ Ebd. 66.

mächtig wirkende Jesus verkündet und tut und vor allem, wenn ich erleben konnte, wie er lebt.

Wir wissen bisher, dass Jesus öffentlich auftrat, die Erfüllung der Zeit und die Nähe des Gottesreiches verkündete und zu Umkehr und Glauben an das Evangelium aufrief. Um Genaueres über die sittlichen Forderungen Jesu zu erfahren, müssen wir seine Lehre und sein Tun, untersuchen.

Schnackenburg gegenüber ist festzuhalten, dass Mk 1,15 von einem Appell Jesu spricht, nicht aber vom Gehorsam, der diesem Appell geschuldet werden muss. Gehorsam ist an dieser Stelle auch schlecht möglich, da der Inhalt des Appells, das Evangelium, noch gar nicht dargelegt worden ist. Will man mit Mk 1,15 eine sittliche Forderung Jesu aufstellen, so lautet sie „hört zu, was ich euch zu sagen habe, denn es ist wichtig für euer Leben mit Gott“.

1.3 Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Matthäus, Lukas und Johannes.

Mt und Lk beginnen mit einer Kindheitsgeschichte bzw. Lk und Joh mit einem Prolog. Matthäus:

Luz schreibt den für die moraltheologische Reflexion unverzichtbaren Satz: „Es gehört zu der zentralen biblischen Texten eigenen Kraft, sich selbst in neuen Menschen neue Dimensionen zu erschließen.“ Luz ist in seiner Arbeit bemüht, die Freiheit zu konstatieren, die Mt selbst im Umgang mit seiner Tradition zeigt. Das Bemühen, zur Sprache des eigenen Glaubens zu finden, kann dabei von Mt lernen.

Mit dem Stammbaum Jesu Christi beginnt Mt die Kindheitsgeschichten der ersten zwei Kapitel seines Evangeliums.

Der Anfang des Wirkens Jesu (Mt 3,1 - 4,22) hat sein Thema in der gleichlautend formulierten Verkündigung des Täufers und Jesu: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ (3,2; 4,17). Jesus beginnt bei Mt die Verkündigung im Galiläa der Heiden (vgl. das Erfüllungszitat Mt 4,15f.).

Wie bei Mk folgt bei Mt auf den Beginn der Verkündigung die Jüngerberufung. Quelle für Mt 4,18-22 ist Mk 1,16-20. Simon wird anders als in Mk 3,16 von vornherein als der der Gemeinde bekannte Petrus eingeführt. Als der erste Apostel (10,2) wird er bei den Synoptikern im Unterschied zu Joh 1,40-42 zuerst berufen. Petrus ist Beiname, nicht Amtsname. Mt vermeidet den Begriff *apóstolos* (nur in 10,2) und nennt auch die Zwölf - deren Kreis bei Mt nie konstituiert wird, sondern der in 10,1f einfach selbstverständlich vorhanden ist - *mathētās*. Dieser Begriff ermöglicht eine Identifikation der Gemeinde mit den zwölf Jüngern: „Jünger“ ist für das MtE ein ekklesiologischer Terminus. „Galiläa der Heiden“ ist somit der Ur-Ort der Gemeinde. In der matthäischen Gemeinde gibt es noch keine konstitutive Amtsstruktur. Nachfolge gibt es - wie bei Mk - als Wesen der Kirche schon auch nach Ostern! Ist der radikale Bruch mit dem Vater (Mt 4,22) Anklang an den schmerzhaften Bruch mit der Synagoge?

Mt hat also wie Mk unmittelbar nach dem Beginn von Jesu Verkündigung die Jüngerberufung gebracht, bevor er von Mt 4,23 - 11,30 das Wirken Jesu in Israel in Wort und Tat darstellt. Es war Mk und Mt wichtig, der Berufung der Jünger diese hervorragende Stellung in ihren Evangelien zu geben. Mich spricht darin die mächtige Autorität an, die Jesus von Mk und Mt durch diese Berufungen zugesprochen wird.

Lukas:

Lukas verbindet kunstvoll die Überlieferung aus der Täuferbewegung mit den sich entwickelnden Überlieferungen über Jesu Zeugung und Geburt. Die Begegnung der Mütter ist der narrative Ausdruck der Annäherung der Traditionen. Allein von Gott als seinem Vater (2,49) kann aber nur der spätergeborene Jesus sprechen. Diese Vater-Sohn-Verbindung interessiert die synoptische Tradition nicht zu Beginn. Sie geht von der Auferstehung her zurück zur Taufe und von dort bis auf die Geburt.

Dann hat Lk in den Kapiteln 3 und 4 die Reihenfolge Täufer-Taufe-Versuchung mit Mk gemeinsam. Aber in Lk 3,23-38 ist der Stammbaum Jesu eingeschoben. In Lk 4,14-30 folgt die Antrittspredigt Jesu in Nazaret. Das Jubeljahr (Lk 4,18 geht gegen die sozialen Zustände im Land). Nach dem soteriologischen Wirken des Messias (des Christus) in Wort (Lk 4,24-30), in dem er seine Mission verkündet, folgt in 4,31-44 das Wirken der Tat. Darunter ist in 4,38 - 41 noch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Erst im Anschluss daran wird in 5,1- 11 die Berufung des Petrus und seiner Gefährten dargestellt. Dann kümmert sich Jesus um Unterdrückte und Ausgeschlossene, ist mit dem Volk, setzt sich mit religiösen Autoritäten auseinander, beruft weiter Jünger, bevor in Lk 6,20 die Feldrede beginnt.

Die Täufertradition mit dem Zitat von Jesaja 40,3 ist den Synoptikern gemeinsam. Lk zitiert sogar Jesaja 40,3-5. Es sei an dieser Stelle auf die Früchte der Umkehr (der metanoia), zu denen Johannes auffordert (Lk 3,8) aufmerksam gemacht. Lk bringt sie in den Antworten auf die dreimaligen Frage der Leute, der Zöllner und der Soldaten: „Was sollen wir tun?“ (Lk 3,10-14). In Apg 2,37 werden dann Petrus und die Apostel gefragt: „Was sollen wir tun?“ Der Abschnitt Lk 3,10-14 wird als Standespredigt bezeichnet und Lk selbst oder lukanischem Sondergut zugeordnet. Auf die Anregung von Martin Hasitschka bringe ich hier die Ausführungen von Bovon. Seine Auslegung von V8 gehört meines Erachtens mehr zu jener Aneignung und Neuinterpretation des biblischen Textes, die das II. Vatikanum und auf seine Weise auch Habermas fordert, denn zur Aussage des Lk. V8: Aber wenn die Kinder nicht mehr durch das Fleisch in die Nachkommenschaft Abrahams kommen, dann hier auch nicht durch die freie Wahl Gottes wie bei Paulus, sondern durch die verantwortliche Entscheidung des Menschen. Freilich ist die für alle Völker freigegebene Umkehr (Lk 24,47; Apg 11,18) Antwort auf die liebevolle Bewegung Gottes, der wie in Apg 11,18 („Gott hat also auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt“) Subjekt ist.

Wie in der menschlichen Liebe ist für Lk das Heil eine relationale Verbindung, in der beide Partner zusammenzuwirken haben. Steinharte Herzen müssen zuerst Fleisch, d.h. lebendig werden (Ez 36,26; deshalb das Verbum egeirai in V8).

V11: Kleid und Speise sind die elementarsten Güter. Sie gelten heute als Elementargüter, ihr Fehlen ist in der Gesundheitsforschung ein Armutsindikator, der auf Lebensumstände verweist, die tödlich sind. Das Wort gilt der Menge. Kein Armutsideal wird gefordert, sondern Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe, dass keiner in Israel in Not sei (Dtn 15,4; vgl. später Zachäus in Lk 19,8).

V12: Zöllner und Soldaten werden ermahnt; es gibt im Unterschied zur späteren Kirche noch keine verbotenen Berufe. Niemand ist von der Buße ausgeschlossen.

V14: Diesen Neubekehrten wird durch Buße und Taufe Zugang zu Gott und Kirchengemeinschaft in den judenchristlichen (Zöllner) und hellenistischen Gemeinden (Soldaten) geschenkt.

V16: Es ist einzig Sache Jesu, den in der Schrift verheißenen Geist nach Ostern und Himmelfahrt (Apg 2,33) den Christen zu verleihen.

Johannes:

Nach dem Prolog (Joh 1,1 - 18) folgt in Joh 1,19 - 12, 50 das Buch der Zeichen. Dem Zeugnis Johannes des Täufers über sich selbst (Joh 1,19-28) folgt das Zeugnis des Täufers über Jesus (Joh 1, 24-28) und in Joh 1, 35 - 51 die ersten Jünger, dann die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11). Bei Johannes beginnt Jesus zu wirken.

Die Frage nach dem Beginn der Verkündigung des Evangeliums macht bei Johannes nicht den Sinn, den sie bei den Synoptikern macht. Wie bei den Synoptikern ist klar, dass Jesus etwas sagt und tut. Worin das Evangelium besteht, muss weiter erarbeitet werden, bei Mk wie Mt und Johannes. Auch die Ankündigung seiner Mission bei Lk 4,24-30 verlangt weiteres Zuhören. Es ist zwar Allgemeingut, dass wir anhand des Neuen Testaments keine Biographie des Lebens Jesu schreiben können. Außer Zweifel steht auch, dass Jesus öffentlich aufgetreten ist. Daraus folgt, dass er ein erstes Mal öffentlich aufgetreten sein muss. Daraus folgt aber nicht, dass uns die Synoptiker von diesem Ereignis berichten, wenn sie den Beginn der Verkündigung Jesu darstellen. Die Aufgabe des Moraltheologen ist es, weiter auf die Botschaft Jesu zu hören.

1.4 Die sittlichen Forderungen Jesu und der zeitgenössische Kontext der alttestamentlich-jüdischen Sittenlehre.

Diese Problemstellung ermöglicht es Schnackenburg¹¹, vom Überbau moralischer Verhaltensimperative plötzlich ungehindert, beste kritisch-exegetische Methode zur Geltung kommen zu lassen:

Jesu knüpft an das im Dekalog konzentrierte jüdische Gesetz an und stellt die Tora nicht in Frage, geht aber darüber hinaus. Überblickt man das gesamte synoptische Material, das Jesu Stellung zum bisher in Israel geltenden göttlichen Gesetz beleuchtet, so erheben sich große Schwierigkeiten, eine einheitliche Linie zu finden. Die Art der Überlieferung gewährt teils nur Einblicke in Verhaltensweisen und gelegentliche Äußerungen Jesu (Mk), bietet weiteres Material aus der Spruchquelle (Mt // Lk), ist durchweg mit Deutungen der Gemeinden und der Evangelisten verbunden und besonders bei Mt spiegelt sie Auseinandersetzung mit dem Judentum im zeitgeschichtlichen Kontext wider. Deswegen kommt das Thema „Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz (der Tora)“ nicht zur Ruhe und bleibt es versagt, letzte Sicherheit zu gewinnen. ... Die Nachforschung nach der Einstellung Jesu zur jüdischen Tora hat nicht nur historisches Interesse, erlangt vielmehr auch grundsätzlich Bedeutung für das christliche Existenzverständnis und für menschliches Verhalten zu jeglichem Sittengesetz.

1.4.1 Das Verhalten Jesu

Jesu beteiligte sich am reich entfalteten, durch die Tora geregelten religiösen Leben seines Volkes: Er ist am Sabbat in der Synagoge (Mk 1,21 par; 6,2; vgl. Lk 4,16; 13,10), an den großen Wallfahrtsfesten unter den Pilgern in Jerusalem (Lk 2,41-52; Mk 11,1-11 par; Joh 2,13; 5,1; 7,14; 10,22; 12,12) und als Lehrer in den Synagogen und im Tempel (Mk 1,29 par; 14,49; Joh 6,69; 7,14; 8,20 u.ö.; vgl. 18,20). Er entrichtet nach Mt 17,24-27 den halben Schekel für den Tempel und hat trotz seiner

¹¹ Ebd. 68f.

Kultkritik (vgl. die Tempelreinigung) schwerlich Opfer und Zeremonialvorschriften grundsätzlich verworfen (vgl. Mk 1,44 par; 12,33.41).

Wenn die ersten judenchristlichen Gemeinden an der jüdischen Gesetzesobservanz und den religiösen Gebräuchen des Judentums festhalten, wird es schwer so gewesen sein, dass sich Jesus dem von der Tora beherrschten Leben seines Volkes nicht eingefügt hätte. Und der anfängliche Erfolg der christlichen Verkündigung unter den Juden ist kaum zu erklären, wenn Jesus ein Außenseiter des toragläubigen Judentums gewesen war.

1.4.2 Aussprüche Jesu

Das deutlichste Wort Jesu zu seiner Hochschätzung der Tora ist nach Schnackenburg¹² das aus Q stammende Logion Lk 16,17 „Aber eher werden Himmel und Erde vergehen, als dass auch nur der kleinste Buchstabe im Gesetz wegfällt“ // Mt 5,18 „Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“

Mt 5,18:

Der Abschnitt Mt 5,17-20 „Vom Gesetz und den Propheten“ findet sich in der Bergpredigt. Nach Ulrich Luz stellt Mt 5,17 - 7,12 den Hauptteil der Bergpredigt dar. Die Verse 5,17 und 7,12 bilden mit den Stichworten *nómos* (Gesetz) und *prophetai* (Propheten) eine Inklusion.

Der uneinheitliche Abschnitt besteht aus vier Logien, die Mt bearbeitet (Mt 5,17.18.19.20). Diese Verse werden von Mt an den Anfang des Hauptteils der Bergpredigt gestellt. Das Verhältnis zum mosaischen Gesetz und damit zum Judentum wird hier verhandelt. Mt musste in einer judenchristlichen Gemeinde, die das MkE kannte, d.h. zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Praxis, den Weg zeigen.

Von Irenäus an ist die Deutung von Mt 5,17, die die Vollendung des unvollkommenen Gesetzes durch Jesus ins Zentrum stellt, herrschend. Marcion wollte 5,17 streichen. Tertullian formuliert einen Viertakt: Abschaffung (z.B. der Beschneidung), Ergänzung (des Sittengesetzes - nicht bloß Zeremonialgesetz), Erfüllung (der Weissagung) und Vollendung (durch den Glauben).

Plärów (ich erfülle) ist von Mt nur für Jesus und Johannes den Täufer gebraucht. Mt hat eine judenchristliche Tradition aufgenommen, die das Halten aller Einzelgebote der Tora fordert und materiale Kritik an Torageboten ausschließt. Jesus wird als gesetzestreuer Jude dargestellt. Gehen die Logien auf Sprüche Jesu zurück?

Lk 16,16-17:

Robert Tannehill gliedert Lk 11,37 - 18,27 in eine Erzähleinheit, die, ebenso wie Lk 5,17 - 6,11, Lk 7,29 - 10,37 und Lk 19,39 - 23,43 Jesus und die jüdischen Autoritäten zum Thema hat.

Luz behandelt Lk 16,16-17 als Abschnitt und überschreibt ihn: Zwei Sprüche über das Gesetz. Die Verse stehen im zweiten Teil des Lukasevangeliums, dem Reisebericht (Lk 9,51 - 19,28) auf dem Weg nach Jerusalem. Es geht dabei um das Gesetz und seine Beziehung zum Gottesreich. Davor ging es um etwas ganz anderes, nämlich um die richtige Einstellung und den richtigen Gebrauch materieller Güter (Lk 16,1-8a: Das Gleichnis vom klugen Verwalter und Lk 16,8b - 1: Drei Anwendungen der Parabel).

¹² Ebd. 72.

Formkritisch gesehen sind beide Verse Einzelsprüche Jesu über das Gesetz des Mose. Wir müssen V16 zusammen mit Apg 1,6b („Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“) lesen. Dann sehen wir die drei Zeitalter der Heilsgeschichte in der Theologie des Lukas. Johannes wird als jüdischer Reformprediger zur Übergangsfigur. Er ist noch kein Christ, stellt aber Christus vor und bereitet Israel auf sein Kommen vor. Insofern schließt er eine Epoche ab und gehört schon zur neuen (E. Käsemann). Wie in V16 das „Drängen hineinzukommen“ (biázetai) zu verstehen ist und wer die „alle“ (pas) sind, ist eine crux interpretum.

V17, der zweite Spruch ist so zu lesen, dass es die Anforderungen des Reiches Gottes (d.h. Himmel und Erde) sind, die Jesus verkündet und aus denen das Gesetz gerechtfertigt wird.

Wie Lukas dieses Gesetz sah, bzw. worin es nach Lk besteht, ist noch einmal zu fragen. In 24,27 sagt er: „Moses und die Propheten“, in 24,44: „Im Gesetz des Mose, in den Propheten und Psalmen“. Was gesagt werden kann, ist, dass es auch Lk um keine alttestamentliche Kasuistik geht, die Jesus aufrechterhalten soll.

Schnackenburg selbst hat Lk 16,17 und Mt 5,8 als die deutlichsten Worte Jesu zu seiner Hochschätzung der Tora gesehen. Was Jesus selbst betrifft, insofern wir seine Worte in dem Logion und seine Einstellung in seinem Verhalten errahnen dürfen, schließe ich mich Schnackenburg an :

Die Weisungen und Forderungen Jesu sind keine Halachot, d.h. eine legislative Ordnung, die als Midrasch, d.h. mündliche Überlieferung, aus der Erklärung der schriftlichen Toragesetze gelehrt wird. Jesus stellt auch keine Gesetzesregeln auf. Seine Verbote wurden erst in der Urkirche zu verpflichtenden Weisungen (z.B. Ehescheidungsverbot). Die Gesetzeslehrer seiner Zeit suchten das geschriebene Gesetz der fünf Bücher Mose, die schriftliche Tora, durch die mündliche Tora (Mischna und Midrasch) auf die jeweiligen Umstände anzupassen. Jesus ist nicht Gesetzeslehrer noch Gesetzgeber. Er will kein kodifizierbares Recht im Judentum durchsetzen, er bleibt Lehrer und Prophet. Auch dort, wo er konkrete Dinge forderte, wie z.B. Werke der Barmherzigkeit (vgl. Mt 25,35-40) oder die Unauflöslichkeit der Ehe. Wir können auch davon ausgehen, dass Jesus die Tora mit ihren sittlichen Geboten und Strafregelungen des gesellschaftlichen Lebens nicht prinzipiell anfocht. Die Kompetenz der Gesetzeslehrer als Rechtsgelehrte und der Synhedrien als Gerichtsbehörden hat Jesus, so viel sich erkennen lässt, nicht angefochten. In diesem theokratischen System konnte er freilich bestimmte Auslegungen der Tora (vgl. die Sabbat- und Reinheitsvorschriften) gerade nach dem Willen Gottes in Frage stellen. Jesus hielt sich auch nicht für einen ausgebildeten Schriftgelehrten und wollte auch in Rechtshändel nicht verwickelt werden. Dies folgert Schnackenburg aus dem eigenständig tradierten Logion in Lk 12,13f.¹³

Eine unmittelbare Stellung Jesu zur staatlichen Obrigkeit ist in der Perikope von der Steuerzahlung an den Kaiser überliefert (Mk 12,13-17). Jesus wurde in die gesellschaftlich-politischen Probleme seiner Tage hineingezogen. Wie die Mehrheit der Juden – mit den Pharisäern und gegen die Zeloten –, blieb er realistisch, zahlt die Kopfsteuer, lehnt aber die Verehrung des Kaisers als Gott ab.¹⁴

Zu Gott hat Jesus ein anderes als legalistisches Verhältnis. An dieser Stelle muss wiederum berücksichtigt werden, dass die Darstellung des Evangeliums von der Deutung des jüdischen Gesetzes der Evangelisten sowie den Auseinandersetzungen über den Umgang mit der Tora in deren Gemeinden mitgeprägt ist. So kann Ulrich

¹³ Ebd. 129.

¹⁴ Ebd. 132f.

Luz sagen: Das Markusevangelium erzählt die Geschichte von Gottes Handeln mit Jesus. Und Matthäus stellt in den ersten 11 Kapiteln seines Evangeliums die Gesichtspunkte dar, unter denen er das Markusevangelium gelesen haben will: Die ethische Verkündigung Jesu vom Gottesreich (in Wortverkündigung, Kap 5-7; und Tatverkündigung Kap 8-9), die Wirksamkeit der Jünger und Bildung der Gemeinden (Kap10).

1.4.3 Grundüberzeugungen, die Jesus aus dem Alten Testament übernimmt.

Es ist schon schwierig genug, in den Evangelien die Darstellung der Evangelisten und die Worte und Taten Jesu zu unterscheiden. Wie soll aber in den Evangelien der jüdisch-kulturelle Hintergrund, sozusagen die ethische Erziehung Jesu selbst, auch noch gefunden werden können? Kein Zweifel, im Alten Testament kommen die folgenden Themen selbstverständlich immer wieder und mit mehr oder weniger zentraler Bedeutung vor. Und es darf angenommen werden, dass Jesu Grundüberzeugungen vom Alten Testament grundgelegt waren.

Wir stimmen Schnackenburg zu, dass mit Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft aufs engste das Gottesbild Jesu verbunden ist.¹⁵ Die Gebundenheit an Gott (Gott als Barmherzigkeit) und die Verantwortung vor ihm (Gott als Richter) gehören zum Gottesglauben Israels, in dem Jesus verwurzelt ist. Dazu kommen in der Jesuspredigt noch das Lohnmotiv (Gastmahl, Fruchtertrag, Geldauszahlung - Feuerhölle, Finsternis, Ausschluss vom Freudenfest u.ä.). Die Geschichte Mt 20,1-16: „Die Arbeiter im Rebberg“ hat bisher nach Luz noch kaum jemand Jesus abgesprochen. Gott wird als Herr des Gerichts und der barmherzigen Gnade dargestellt. In Ex 33,19 sagt Gott: „Ich gewähre Gnade, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will.“ Wenn für Mt mit Q sehr stark das Thema Gericht im Vordergrund steht, ist natürlich auch der gerechte Lohn angesprochen. Das Lohnmotiv verlangt wegen seiner Nachwirkung in der Kirchengeschichte, namentlich in der Kontroverse der Reformationszeit, doch auch im Horizont des ethischen Denkens der Neuzeit, eine erhöhte Aufmerksamkeit. Aus der jüdischen Frömmigkeit kommt das Motiv der Nachahmung Gottes, die Goldene Regel (Lk 6,31 // Mt 7,12) ist ein menschlich-weisheitliches Motiv, ebenso wie „himmlische Schätze sammeln“ (Mt 6,19-21 Q), „nicht sorgen“ (Mt 6,25-33 Q), „nicht für morgen sorgen“ (Mt 6,34), „den letzten Platz bei Tisch einnehmen“ (Lk 14,8-10) und Arme einladen (Lk 6,31 / Mt 7,12). Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass es in der Jesusüberlieferung nicht wenige sentenzartige Aussprüche gibt, die zum Teil auch als eingedrungene volkstümliche Sprichwörter (R. Bultmann) erklärt werden.¹⁶

Den Ausdruck „Motiv“ verwende ich in der Bedeutung von einer persönlichen Einstellung oder Grundüberzeugung. Wir wissen heute aufgrund soziologischer und sozialpsychologischer Studien (z.B. Österreichische Solidaritätsstudie oder Dialog im Krankenhaus), dass aus bloßen Einstellungen noch kein entsprechendes Handeln folgt, wenngleich für ein gewisses Handeln entsprechende Einstellungen Voraussetzung sind. Grundüberzeugungen und persönliche Einstellungen vorschnell mit „Beweggründen für das sittliche Handeln“¹⁷ in eins zu setzen, ist in der deutschsprachigen Moraltheologie der Gegenwart noch immer üblich. Die empirische Motivationsforschung lässt diese Identitätssetzung nicht zu. Sie stellt daher lediglich

¹⁵ Ebd. 77.

¹⁶ Ebd. 87.

¹⁷ Ebd.76.

eine weitere Spielart eines unkritischen Voluntarismus dar, der die empirische Anthropologie ignoriert. Der Exeget Schnackenburg gibt zu, „dass Jesus den Willen Gottes als unmittelbares Motiv für seine sittlichen Forderungen nicht anführt“.¹⁸ Er möchte aber bei seinem Voluntarismus bleiben und unterstellt ihn nun einfach auch Jesus. Wieder ein paar Zeilen weiter kehrt Schnackenburg zur Bibel zurück und sieht die theonome Begründung der sittlichen Forderungen Jesu so: „Für ihn gilt nur die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und ganzer Seele; aber das verbindet ihn wieder mit dem Judentum, das die Liebe zu seinem, dem einzigen Gott, als Grundansatz der Tora-Observanz ansah (Dtn 6,4-9) und im täglichen Sch`ma bekannte.“¹⁹

In den Versen Dtn 6,6-9 steht, dass die Worte (d.h. „du sollst Gott den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“) den Söhnen wiederholt werden sollen, dass man von ihnen zu Hause und auf der Straße reden soll. Nun sind zu Hause sicher auch die Töchter anzutreffen. Trotzdem sei die grundsätzliche Problematik hier angesprochen, dass den Frauen vom Sinai her der direkte Zugang zur Offenbarung Gottes und seines Tora verwehrt war. Es ist wichtig, das Gebot der Gottesliebe in diesem sozialen Kontext der Unterdrückung der Frauen zu sehen und diesen Punkt nicht unkritisch und stillschweigend zu übersehen. Dies gilt dann immer noch, wenn über die Einzigartigkeit oder unter hellenistischem Einfluss entstandene Verbindung des Liebesgebotes Gottes mit dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,13-18) als besonderer Leistung oder gar dem Hauptgebot²⁰ Jesu diskutiert wird. Bezieht sich Lev 19,13-18 nicht wiederum nur auf die Brüder, nicht aber auch selbstverständlich auf die Frauen?

Ich zitiere an dieser Stelle die jüdische feministische Theologin Judith Plaskow aus ihrem Klassiker²¹: ‘Das Eintreten in den Bund am Sinai ist die Grunderfahrung des Judentums, das zentrale Ereignis, welches das jüdische Volk entstehen ließ. Angesichts der Wichtigkeit dieses Ereignisses, kann es keinen andern Vers in der Tora geben, der für die Feministin störender ist als Mose Warnung an sein Volk in Exodus 19,15: „Haltet euch für den dritten Tag bereit! Berührt keine Frau!“ ... Im zentralen Augenblick der jüdischen Geschichte sind die Frauen unsichtbar. Ob sie ebenfalls zitternd vor Furcht und Erwartung dort standen, oder was sie hörten, als die Männer diese Worte von Moses hörten, wissen wir nicht. Es war nicht ihre Erfahrung, die den Chronisten interessierte oder die den Weg in die Tora fand und sie mitgestaltete. Moses Mahnung kann als Paradigma ... für ... die tiefe Ungerechtigkeit der Tora selbst ... verstanden werden. In diesem Abschnitt findet das Anderssein der Frauen seinen Weg ins eigentlich Zentrum der jüdischen Erfahrung. Und obwohl der Vers kaum für die Situation der Frauen verantwortlich gemacht werden kann, legt er doch ein Muster fest, das sich in jüdischen Quellen stets von Neuem wiederholt hat. Die Unsichtbarkeit der Frauen im Augenblick des Eintretens in den Bund widerspiegelt sich im Inhalt des Bundes, der sowohl in der Grammatik als auch in der Substanz die Gemeinschaft männlicher Haushaltvorsteher anspricht. Dies wird in der späteren Tradition verewigt, die in ihren Kommentaren und Kodifizierungen Frauen als Objekte des Interesses oder der Gesetzgebung nimmt, sie aber selten als Gestalterinnen der Tradition und als Handelnde in ihrem eigenen Leben sieht. Es geht in diesem Vers allerdings nicht nur um eine historische Ungerechtigkeit. ...

¹⁸ Ebd. 79.

¹⁹ Ebd. 79.

²⁰ Ebd. 88-97.

²¹ Plaskow, Judith. Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992.

Wenn die Sinai-Geschichte als Teil des Jahreszyklus der Tora-Lesungen und wiederum als spezielle Lesung für Schawuot (Pfingsten) rezitiert wird, sehen wir Frauen uns jedesmal neu zur Seite geschoben, als heimliche Belauscherinnen eines Gesprächs unter Männern und zwischen Männern und Gott.²² Gilt dasselbe nicht auch für die tägliche Rezitation des Sch'ma?

Die Klage Judith Plaskows macht dem Moraltheologen die Wichtigkeit des sozialen Kontextes klar, in den das Wort Gottes geoffenbart ist. In der Untersuchung der sittlichen Forderungen Jesu muss also auch auf die Sozialgeschichte seiner Zeit eingegangen werden. Diese konkrete Umwelt ermöglicht es, über das Problembewusstsein Jesu nachzudenken. Unser Problembewusstsein hat sich wiederum an der Wahrnehmung und Kritik der gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen zu entwickeln. Dieser gegenwärtige soziale Kontext stellt uns vor die Herausforderung eines partnerschaftlichen Umganges von Frauen und Männer. Deshalb ist unser Interesse am Umgang Jesu mit den Frauen verständlich. Für den Zugang zum speziellen Handeln und Verhalten Jesu, insbesondere was seine Grundüberzeugungen betrifft, sind Kenntnisse über seine Zeit unumgänglich.

Es ist heute unter den Exegeten selbstverständlich, dass sie die sozialanthropologischen und soziologischen Strukturen der biblischen Umwelt zu rekonstruieren suchen. Der zeitgenössische kulturelle Kontext wird für Jesus nicht bloß von der Tora und der jüdischen Sittenlehre gebildet. Wenn wir die Lebenswelt der Masse der Bevölkerung um das Mittelmeer zur Zeit Jesu rekonstruieren wollen, sind wir auf die vergleichende Kulturanthropologie angewiesen. Die folgenden kulturanthropologischen sollen beispielhaft in der Moraltheologie Platz finden. Es geht dabei mehr um die Erweiterung unseres Denkhorizontes in Bezug auf die Wichtigkeit des kulturellen Kontextes Jesu als um die gesicherte historische Wahrheit. Ich folge zunächst den Ausführungen in dem umstrittenen Bestseller von John Dominic Crossan „Der historische Jesus“, die auch von der Fachwelt als "eine hochinteressante Schilderung der Welt, in der Jesus lebte"²³ anerkannt wurden.

1.5 Kulturanthropologie und Sozialgeschichte Israels zur Zeit Jesu

Zunächst sollen ein paar Bemerkungen über die Bedeutung von Ehre und Schande und das Verhältnis von Sklave und Patron ein Bild der Gesellschaftsstruktur des Mittelmeerraumes zur Zeit Jesu entwerfen helfen. Dann soll spezifisch auf Israels Situation im 1. Jh. n. Chr. eingegangen werden.

1.5.1 Ehre und Schande als Ur-Werte im Mittelmeerraum²⁴

Crossan macht zunächst auf die grundlegende Schwierigkeit aufmerksam, dass uns aus der Vergangenheit fast ausschließlich die Stimmen von Männern erreichen, die die Gesichtspunkte der Reichen und Mächtigen überliefern. Diese Elite oder Oberschicht machte weniger als zwei Prozent der Stadtbevölkerung aus. Die vorindustrielle Stadt hatte ihrerseits nur zehn Prozent der Gesamtbevölkerung unter unmittelbarer Kontrolle.

²² Ebd. 51f.

²³ Schweizer, E., Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? Göttingen 1995, 17.

²⁴ Crossan, J. D., Der historische Jesus. München 1994, 38-70.

Unter diesen Umständen ist es sehr schwierig, für das erste Jahrhundert der christlichen Ära sozial- und kulturalanthropologische Äußerungen zum Mittelmeerraum zu treffen.

An den Ufern des Mittelmeers bestehen die landschaftlichen Gegensätze zwischen schroffen Gebirgen und fruchtbaren Flusstälern. Dieser Gegensatz spiegelt sich im mediterranen Ökosystem in der Weise wider, dass man in den Randgebirgen unabhängige, egalitäre Gemeinschaften von Bauern und Hirten, in den angrenzenden Ebene aber das große Gut, die für den Markt produzierende Landwirtschaft, findet.

Crossan ist sich der Problematik bewusst, wenn er versucht, die Forschungsergebnisse der modernen Anthropologie über den Mittelmeerraum auf die antiken Zeugnisse, die er in den Bibliotheken findet, zu übertragen. Die ethnographischen Feldforschungen bei sesshaften Bauern, Hirten und Wüstennomaden der nördlichen Mittelmeerküste entlang von Andalusien bis nach Griechenland und Zypern und an der südlichen Küste von Algerien bis Ägypten zeigte bei Christen wie Muslimen, die Bedeutung von Ehre und Schande als grundlegende Werte ihrer Gesellschaften.

Als Ur-Werte und zutiefst verbunden mit Macht und Sexualität, mit Beziehungen nur unter Männern oder nur unter Frauen, aber auch zwischen den Geschlechtern, bestimmen sie das menschliche Verhalten und sollen zur kulturellen Einheit des Mittelmeerraumes entscheidend beigetragen haben. Die anthropologische Funktion, die der Ehre in diesen Überlegungen zukommt, besteht in der Sicherung der Identität des Individuums, welches sich im persönlichen Verkehr von Angesicht zu Angesicht in kleinen Gesellschaften beweisen und durchsetzen muss. Dieses Individuum sieht sich selbst immer mit den Augen anderer und ist sich bewusst, wie sehr es dieser anderen zu seiner eigenen Existenz bedarf. Achtung, das Gegenteil von Schande, ist für ein Individuum dann von existentiellern Interesse, wenn sie in der Gesellschaft den Wert seiner Person begründet.

An dieser Stelle kann die vergleichende Kulturalanthropologie, auf die sich Crossan stützt, durch die Sozialpsychologie kritisiert werden. Ehre und Schande haben die kulturalanthropologischen Feldstudien im heutigen Mittelmeerraum bei den Bauern als sg. Ur-Werte gefunden. Dass Ehre und Schande deshalb so wichtig für die Individuen sind, weil sie den Wert ihrer Person begründen, darf aber nicht unkritisch vom kulturellen Selbstverständnis der amerikanischen ForscherInnen aus geurteilt werden. Es bietet sich hier vielmehr eine Erklärung, bzw. besser ein Verständnis, auf dem Hintergrund der Beziehung zwischen Sprache und Sozialschicht an. Unterschiedliche Sprechweisen werden von der Psychologie heute mit unterschiedlichen Sozialbeziehungen und Familienstrukturen in Mittel- und Unterschicht in Zusammenhang gebracht. „In der Unterschicht sind die „Rollen“ innerhalb der Familie starrer definiert, die Normen für den Einzelnen sind daher auch stärker festgelegt; aus diesem Grund ist (aufgrund der Hypothese von Bernstein) die Mitteilung individueller Gefühle und Bedürfnisse nicht erforderlich, die Gespräche dienen mehr der gegenseitigen Bestätigung von Konformität und Solidarität. Ein restringierter Kode vermittelt emotionale Nähe...“²⁵ Wenn uns der Ausdruck von Gefühlen und individueller Bedürfnisse allein mit den Instrumenten von Ehre und Schande roh, gewalttätig und mit Abstoßung berührt, dann ist ein derartiges Sozialverhalten in einem Patronatssystem ganz anders zu beurteilen. Es ist unwahrscheinlich, dass sich ein Individuum in der Patronatsgesellschaft ständig mit den Augen anderer sieht. Das ist das Problem einer Wettbewerbs- und Konsumgesellschaft, meine ich. Im Patronatssystem geht darum, die einfachen Verhaltensregeln zu befolgen, um einigermaßen zu überleben und nicht um

²⁵ Konecny, Edith, Leitner, Maria-Luise. Psychologie. Wien 2000. 114.

die Entfaltung individueller Erfahrungen und Leistungen. Das Problem ist nicht mehr der Gegensatz von Gewalt und Zivilisation sondern von Ungebildet und Gebildet, von Arm und Reich, von Unterdrückten und Herrschern.

1.5.2 Sklave und Patron²⁶

Um in der Agrargesellschaft des römischen Reiches die Produktion eines Überschusses zu besorgen, der den Eliten die Stadtextistenz sicherte, musste irgend jemand auf eigenes Familienleben, materielles Auskommen, die einfachste Menschenwürde und Lebensraum verzichten. Die Existenz Roms, der Hauptstadt des Imperiums selbst, war parasitär. Rom lebte von Geschenken, Renten, Steuern und Tribut. Der Patron war auf den Sklaven angewiesen, auf das Recht, einen anderen als menschliches Werkzeug oder Lustobjekt zu behandeln. Das Zusammenwirken beider Institutionen erklärt viel des autoritären Charakters der Gesellschaften des Altertums mit ihren hierarchischen Standesordnungen.

Das Wertesystem der konservativen Oberschicht von Gutsbesitzern beharrte auf den Tugenden der Vorfahren; Kaufleute und Handwerker erfreuten sich keiner sehr hohen Wertschätzung. Crossan legt auch auf die Feststellung wert, dass es im Altertum keine Mittelklasse gab, die politische Macht besessen hätte. Da der Klient jedes Machthabers selber wieder mächtig war und seinerseits Klienten anzog, ist die Patronatsgesellschaft als ein Nebeneinander vieler kleiner Pyramiden zu sehen, an deren Spitze je eine einflussreiche Familie herrschte. Land war das Kapital der Römer, ihre Art von Investition das Patronat.

1.5.3 Eine sozialanthropologische Interpretation des "Jüdischen Krieges"²⁷

Flavius Josephus verdanken wir die wichtigste Einzelquelle für die Geschichte des jüdischen Volkes während des ersten Jahrhunderts. Obwohl er an dem ersten römisch-jüdischen Krieg teilgenommen hatte und Zeuge der Ereignisse sowohl auf jüdischer als auch auf römischer Seite war, ist die Objektivität seines Urteiles unter den Gelehrten umstritten. Josephus kommt aus dem jüdischen Priesteradel und wurde 37 n. Chr. in Jerusalem geboren, spielte bei dem jüdischen Aufstand gegen die Römer in Galiläa eine führende Rolle und lebte nach der Eroberung Jerusalems in Rom wurde aber dennoch von den Flaviern begünstigt. Hier schrieb er als Klient des Kaisers sein erstes Werk "Der jüdische Krieg", in dem er die Zerstörung des Tempels und die Verwüstung von Jerusalem während des Krieges der Jahre 66 bis 74 aus der Sicht Roms verteidigte. In seinem späteren Werk "Vom Altertum der Juden" schrieb er dann als religiöser Jude. Sein letztes Werk "Gegen Apion", der in Alexandrien das Judentum und die Juden verleumdete, ist eine Apologie für das Judentum.

Schrieb Josephus im "Jüdischen Krieg" prorömisch und rechtfertigte die jüdische Elite, so wird aus den Schilderungen dennoch deutlich, dass der große Aufstand, der 66 n. Chr. begann, zum Großteil ein Bürgerkrieg zwischen den reichen und den armen Juden war, zwischen den Städtern und den Landbewohnern, Unterdrückten und Enterbten, mit denen Josephus - ebenso wenig wie die Oberschicht anderer Gesellschaften - keinerlei Gefühl der Identifikation empfand. Gerade vor diesem Hintergrund der sozialen Unruhen in der bäuerlichen Bevölkerung Palästinas, die schon in den hundert

²⁶ Crossan, J. D., Der historische Jesus. München 1994, 85-118.

²⁷ Ebd. 141-310.

Jahren vor dem Jahre 66 n. Chr. nachzuweisen sind, ist nach Crossan das Wirken Jesu zu würdigen.

Crossan wendet das Ergebnis der vergleichenden Sozialanthropologie auf die Volksbewegungen im römischen Palästina des 1. Jahrhunderts n. Chr. an. Danach begründen die strukturelle Gewalt des Kolonialismus und die institutionelle Gewalt des Imperialismus eine Situation der Ungerechtigkeit, die mit dem folgenden Protest und Widerstand der ansässigen Bevölkerung und der darauf einsetzenden Repression eine Spirale der Gewalt bilden, die vor allem die Unterschichten betrifft. Dabei schreibt Crossan der dynamischen Kraft der jüdischen Bauernschaft zu, die ursprüngliche Quelle des historischen Wandels zu sein. Die Bauernschaft wird nicht nur in bezug auf den ländlichen Wohnsitz und den Ackerbau, sondern auch im Hinblick auf die Struktur der größeren Gesellschaft, der sie angehört, definiert. Die niedrige Stellung der Bauernschaft ist rechtlich durch die Abhängigkeit der Bauern von den Landbesitzern legitimiert und gewährleistet. Die Beziehung zwischen Dorf und Stadt ist dergestalt, daß die Bauern sehr wenig Kontrolle über die Bedingungen haben, die ihr Leben beherrschen. Wieso kommt es dann plötzlich zu diesem kollektiven Ausbruch an Gewalt, nachdem die Bauern schon Jahrhunderte lang zuerst von den Persern dann den Ptolemäern und den Seleukiden unterdrückt worden waren?

Crossan neigt der Antwort zu, dass die ungleiche Verteilung eines maßlos in Jerusalem aufgehäuften Reichtums zu Störungen des Wirtschaftslebens und zu den sozialen Spannungen führte, die in der Revolte aufbrachen und im Krieg endeten.

Die jüdische Apokalyptik versteht Crossan als Reaktion auf den Angriff auf die eigene kulturelle Integrität. In der apokalyptischen Vorstellung eines kommenden von Gott gesandten Führers, eines Messias (Josephus berichtet von fünf messianischen Gestalten), der ein gereinigtes Israel wiederherstellen wird, sieht Crossan ein Abwehrverhalten gegenüber der zugleich religiös-politischen und sozioökonomischen Bedrohung.

Die Zeloten werden von Crossan in Zusammenhang mit den ländlichen Banditen gesehen, von denen sie sich herleiten und sind sorgfältig von den städtischen Sikariern zu unterscheiden. Als Vespasian im Winter 67/68 nach Judäa vorrückte und im Frühjahr 68 tief in Judäa und Idumäa stand, blieb den Bauern die Wahl zwischen Tod, Sklaverei, Flucht oder Banditentum. Der römische Vormarsch vertrieb immer mehr Bauern von ihrem Land. Sie taten sich in Räuberbanden zusammen und mussten schließlich in Jerusalem ihre Zuflucht suchen. So entstand die Koalition der Zeloten. Sie griffen zuerst die Vornehmsten der Stadt an, bemächtigten sich dann des Tempels und wählten zum Hohenpriester einen Landmann der ihren. Innerhalb der politischen Revolution entwickelte sich eine soziale. Die politische scheiterte, nicht sicher ist es nach Crossan, ob die soziale nicht doch ihre Ziele erreichte.

Gegenüber diesem ganzheitlichen Bild Crossans zeichnet sich die Darstellung Joachim Gnilkas durch den Versuch aus, anstelle den unübersichtlichen Bauernmassen mit ihrer Sozialgeschichte Geltung zu geben, die Ereignisse von Individuen und kleinen Gruppen geleitet zu sehen. Im Unterschied zu Crossan erkennt Gnilka einen Mittelstand und sieht die Zeloten nicht als vagabundierende Bauernbanden sondern als Abspaltung der Pharisäer. Es ist ihnen sogar die Frage zu stellen, inwieweit sie ihr Volk in den Krieg mit Rom steuerten.

Für die junge Gemeinde der ChristInnen ist wichtig: Der rechtzeitige Exodus der christlichen Gemeinde aus dem umzingelten Jerusalem des Jüdischen Krieges ist dokumentiert. Euseb und Epiphanius (4. Jh. Syrien) berichten davon: „Alle Jünger wurden von einem Engel ermahnt, dass sie aus der Stadt auszögen, die in Bälde von Grund auf zerstört werden würde. Jene verließen daraufhin die Stadt und ließen sich

in Pella, einer Stadt jenseits des Jordan, in der Dekapolis nieder.“ (Epiphanios, pond. et mens 15 ed. B. Ugolinus. Epiphanios, haer. 29,7,7. Euseb, h.e. III 5,3).
Vergleiche hierzu die Angelophanie in Mk 16,1-8 par.

1.5.4 Die politische, religiöse und soziale Lage in Israel zur Zeit Jesu²⁸

Von 27 v. bis 14 n. Christus regierte in Rom Octavian Augustus, von 14 n. Chr. bis 37 n. Chr. der Kaiser Tiberius. Die Macht des römischen Kaisers wurde in Palästina durch König Herodes, danach durch dessen Söhne und die römischen Statthalter in Judäa vertreten. In der Zeit Jesu amtierten 5 römische Statthalter, die auch die Hohenpriester bestellten.

Politisch hatte Israel zur Zeit Jesu seine Einheit verloren. Auch geistig und religiös war das Volk gespalten. Gruppierungen trennten sich von der Masse des Volkes und verfolgten ihre eigenen religiösen und politischen Vorstellungen. Jerusalem war nicht nur der einzige Ort der Welt, an dem Jahve, dem Gott Israels, im Tempel die gültigen Opfer dargebracht wurden, es war auch das geistige und religiöse Zentrum des Weltjudentums der Diaspora. Auf das Bewusstsein und die Mentalität des jüdischen Volkes hatten auch die in den Synagogen auftretenden Prediger großen Einfluss. Die jüdische Religiosität war auch im Haus und in der Familie, wo die häuslichen Feste und der Sabbat gefeiert wurden, fest verankert.

Die Gesamtbevölkerung Palästinas betrug etwa eine Million Menschen. Ackerbau, Viehzucht und Fischfang am See Genesareth prägten vor allem Galiläa im Norden und Samaria. Judäa im Süden hatte zwar auch Weideland, und es gab Feld- und Gartenbau, es traten jedoch Handwerk und Handel in den Vordergrund. Es ist damit zu rechnen, dass es eine große Zahl Arbeitsloser gab, und die soziale Schichtung der Bevölkerung wies im allgemeinen krasse Unterschiede auf. Eine dünne Schicht von Großgrundbesitzern lebte von der Arbeit der vielen Kleinbauern und Tagelöhner. Eine soziale Mittelschicht aus Handwerkern, Kleinhändlern und den etwa 7000 einfachen Priestern milderte diese Gegensätze etwas. Der jüdische Sklave war unter den Schutz des mosaischen Gesetzes gestellt und lebte wie ein Tagelöhner, der seine Arbeitskraft verkaufen musste. Im Sabbatjahr war er in die Freiheit zu entlassen. Die Situation des Sklaven war in einem jüdischen Haus daher etwas weniger hart als die der Sklaven in einem griechischen oder römischen Haus. Die Großgrundbesitzer konnten Öl, Wein, Oliven und Getreide exportieren, das Straßennetz wurde von den Römern gefördert. Mit Hilfe einer Boden- und Kopfsteuer ließen sich die Römer die Kosten ihrer Besetzung des Landes, das sie als ihr Eigentum betrachteten, bezahlen. Zur großen steuerlichen Belastung der Bevölkerung trugen auch die Tempelsteuer und die vielfältigen Zölle bei, die als Marktzoll oder Wegegeld eingezogen wurden. In der patriarchalischen Gesellschaft war die Frau das Eigentum des Mannes. Frauen waren nicht erbfähig, wurden bei Gericht nicht als Zeugen zugelassen und durften an den Gastmählern nicht teilnehmen. Nur zum Sabbat- und Paschamahl hatten sie Zugang. Auch in der Erziehung waren sie benachteiligt und durften die Thora nicht lernen.

Zusammenfassung und Überleitung:

Mk stellt den Beginn der Verkündigung Jesu in einer Aussage vor, die das Handeln Gottes in eine bereits eingetretene und eine angekündigte Erfüllung (d.h. eine Freudenbotschaft) differenziert und mit der Aufforderung nach den menschlichen Handlungen „umkehren“ und „glauben“ parallelisiert (Mk 1,15b). D.h. es ist

²⁸ Gnllka, J. Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg 1995. 35-74.

berechtigt, im Gehen des Lebensweges die Erfüllung desselben im Reich Gottes zu hoffen und auf sie zu vertrauen.

Bei Mt lautet das Thema des Beginns der Verkündigung Jesus gleich wie die Formulierung der Verkündigung des Täufers: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ (3,2; 4,17).

Mt und Mk (Mk ist die Quelle für Mt) bringen unmittelbar nach dem Beginn von Jesu Verkündigung die Jüngerberufung. Mt stellt anschließend das Wirken Jesu in Israel in Wort und Tat dar (Mt 4,23 - 11,30).

Lukas beginnt sein Evangelium mit den Überlieferungen über die Täuferbewegung, mit Jesu Zeugung und Geburt. In den Kapiteln 3 und 4 hat er die Reihenfolge Täufer-Taufe-Versuchung mit Mk gemeinsam. Aber in Lk 3,23-38 ist der Stammbaum Jesu eingeschoben. In Lk 4,14-30 folgt die Antrittspredigt Jesu in Nazaret. In Lk 4,18 wird das Jubeljahr gegen die Versklavung ausgerufen. Das ist Sozialkritik. Unmittelbar danach in Lk 4,31-44 dann das Wirken der Tat. Und erst in Lk 5,1- 11 wird die Berufung des Petrus dargestellt. Dann kümmert sich Jesus um Unterdrückte und Ausgeschlossene, ist mit dem Volk, setzt sich mit religiösen Autoritäten auseinander, beruft weitere Jünger, bevor in Lk 6,20 die Feldrede beginnt.

Bei Johannes beginnt Jesus zu wirken. Die Frage nach dem Beginn seiner Verkündigung stellt sich nicht in der Weise, wie bei den Synoptikern.

Jesu Wirken in Wort und Tat auf dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Sittenlehre zu sehen, ist wohl auch sehr wichtig. Kulturanthropologische und sozialgeschichtliche Ausführungen über Israel zur Zeit Jesu sind interessant. Im Folgenden möchte ich zum Text des Markusevangeliums zurückkehren. Es ist zwar immer schwierig, zwischen der sittlichen Botschaft Jesu und der urchristlichen Verkündigung zu unterscheiden. An dieser Stelle meiner Suche nach den sittlichen Forderungen Jesu wird vom Interpretieren des Textes jedoch eine besondere Bewusstheit seiner eigenen Interessen verlangt, um in die Nähe einer guten Unterscheidung zwischen Worten und Taten Jesu und den Worten und Textgestaltungen der Autoren zu kommen.

2. Zweite Annäherung: Worte und Taten Jesu in ausgewählten Darstellungen der Evangelien

Was ist das Kriterium zur Beurteilung der getroffenen Auswahl aus den Evangelientexten?: Die Prüfung, ob die kritische Aneignung und Neuinterpretation der Hl. Schrift zu meinem normativen christlichen Selbstverständnis beigetragen hat oder nicht! Mit Hilfe der Exegeten muss ich also diejenigen Perikopen auswählen, die diese persönliche Aneignung und Neuinterpretation ermöglichen. Gleichzeitig muss meine Auswahl Sie in die Lage versetzen, diese Auswahl aus dem Zusammenhang der Evangelien kritisch anfragen zu können. Schließlich macht die Lektüre eines Evangeliums nur Sinn, wenn das Gelesene einigermaßen einen Blick auf die Zusammenhänge mit anderen Perikopen zulässt. Oberforcher verlangt mit vielen Exegeten zurecht die „sorgfältige Beachtung der Verankerung und Einbettung der Einzelperikope (oder gar von Einzelsätzen) in den Darstellungsrahmen und Erzählverlauf“²⁹. Das Bemühen um zusammenhängende Lesestücke kann ich bei Markus und Matthäus noch in etwa einlösen. Für Lukas bleiben – außer der Feldrede – schon nur mehr sehr wenige Perikopen. Und Johannes wird in dieser zweiten Annäherung nur mit einem Zeichen (Das Gespräch am Jakobsbrunnen, Joh 4,1-42)

²⁹ Robert, Oberforcher. Umkehr. 33.

gelesen. Neben dem Zusammenhang im Evangelium soll meine Auswahl auch Querverbindungen zwischen den Evangelien sichtbar machen. Kritische Aneignung und Neuinterpretation können theologisch als „Wegstrecke“ der LeserInnen selbst verstanden werden. Der Wegverlauf ist der Erzählzusammenhang. Dieser Vorschlag stellt den Aussagezusammenhang zur Umkehrthematik der ersten Annäherung dar und macht deutlich, dass der Erzählzusammenhang in der Vorlesung nachvollziehbar bleiben soll.³⁰

Soll meine beschränkte Auswahl nachvollziehbar sein, muss ich sie begründen. Zunächst beginne ich mit ausgewählten Perikopen aus dem Mk-Evangelium. Das MkE stand bis zur Erkenntnis, dass es das älteste ist, im Schatten des MtE, das als das erste und älteste Evangelium angesehen wurde und sich in der Kirche - wie den Kirchen der Reformation - vorrangiger Wertschätzung erfreute. Ist nun Mk das älteste Evangelium, dann gehören Lk und Mt schon zu seiner Wirkungsgeschichte.

Die Zweiquellentheorie geht auf K. Lachmann, einem klassischen Philologen, und C. G. Wilke zurück, der als protestantischer Pfarrer zur katholischen Kirche übertrat. Wir sind im 19. Jh. Das MkE lenkt unseren Blick auf das Kreuz Jesu. Lege ich die Einteilung des Mk-Evangeliums nach Gnllka zugrunde, so fährt meine Auswahl mit der letzten Perikope im 1. Einteilungsabschnittes fort; „Jesus wirkt vollmächtig vor allem Volk“ (1,16-3,12). Der zweite Abschnitt nach Gnllka – „Jesu Lehre und Wunder“ (3,13-6,6a) – wird voll gelesen. Aus dem dritten Abschnitt – „Auf unsteter Wanderschaft“ (6,6b-8,26) – komme ich im Punkt 2.6 des Skriptums zurück. Die bisherige Auswahl ist eine Hilfe zur Vergewisserung, was dieser mächtig wirkende Jesus verkündet und tut. Wenn ich erleben konnte, wie er lebt, wird das in der Ethik des Mk-Evangeliums zentrale Thema „Aufforderung zur Kreuzesnachfolge“ (8,27-10,45) im vierten Abschnitt erfahrbar. Dementsprechend folgt auch die erste Aufforderung zur Kreuzesnachfolge (Mk 8,34f) der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Mk 8, 31). Der zweiten Ankündigung von Leiden und Auferstehung in Mk 9,30-32 folgt Jesu Rangordnung des Dienens und das Aufnehmen des Kindes (Mk 9, 33-37). Im fünften Abschnitt des Mk-Evangeliums nach Gnllka „Das Wirken Jesu in Jerusalem“ (10,46-13,37) folgt der dritten Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Mk 10,32-34) wiederum die Aufforderung Jesu zum Dienen und die Warnung vor dem Herrschen (Mk 10,35-45). Nach Gnllka ist der gemeinsame Hintergrund für Tischdienst und Sühne- bzw. Heilstod die Eucharistie feiernde Gemeinde. Die ursprünglichere Version der letzten Verse dieser Perikope dürfte Lukas 22,24-30 besitzen. Deshalb werde ich sie auch bei Lk lesen. Die Frage nach dem wichtigsten Gebot (Mk 12,28-34) werde ich in Punkt 2.6 als Überleitung zur Leidensgeschichte lesen. An dieser Stelle mache ich auf die Auslegung des Verses Mk 12,24 nach Joel Marcus aufmerksam: Mk sagt uns mit Worten Jesu, dass das ganze Bibelverständnis noch nichts nützt, wenn der Schriftgelehrte „die Macht Gottes“ nicht kennt. Die Schrift und die Macht Gottes sind für Mk zwei unterschiedene aber nicht voneinander trennbare Wirklichkeiten. Der sechste Abschnitt des Mk-Evangeliums „Leiden und Sieg“ (14,1-16,8) wird wiederum größtenteils gelesen.

Von Kapitel 12 an lehnt sich das Mt-Evangelium eng an den Aufriss des Mk-Evangeliums an. Abgesehen von den Reden werden nur noch wenige Texte eingeschoben. Aus dem großen Abschnitt, der von Mt 4,23 –11,30 geht, und das Wirken Jesu in Israel in Wort und Tat beinhaltet, wähle ich den ersten von drei Teilen

³⁰ Ebd.

aus. Mt 4,23-7,27 bringt zentrale Themen aus dem Wirken Jesu. Im anschließenden Teil Mt 8,1 – 9,35 kommt der zunehmenden Konflikt Jesu mit Israel und die Spaltung im Volk zum Ausdruck. Wie schon im Prolog (Mt 1,1-4,22) erzählt Mt damit auch die Grundgeschichte seiner eigenen Gemeinde (Ulrich Luz). In der Bibelmoral soll die Aneignung christlicher Normen aus den Worten und Taten Jesu im Vordergrund stehen. Daher die getroffene Auswahl der Perikopen der Bergpredigt. Auch in der Moraltheologie ist immer wieder die Interpretationsgeschichte von bestimmten Bibelperikopen wichtig geworden. Dies gilt insbesondere für Mt 25,31-46. Aus diesem Grund soll diese Perikope - der Abschluss der 5. großen Rede Jesu, die zur Leidensgeschichte überleitet - auch gelesen werden.

Verständlicher Weise werden mit Fortschritt des Skriptums die ausgewählten Perikopen immer weniger. Lukas und Johannes sind diejenigen Evangelisten, die in dieser 2. Annäherung zu kurz kommen. Bisher ging ich nur auf zwei Einzelsprüche Jesu im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit jüdischen Autoritäten ein. Das Kindheitsevangelium (Lk 1,5-2,52) habe ich überhaupt nicht gelesen. Auf die Entwicklung der Überlieferung aus der Täuferbewegung (Lk 3,1-22) habe ich in 1.3 kurz verwiesen. Ebenso auf den weiteren Verlauf des Lk-Evangeliums bis zur Feldrede. Aus diesem ersten Teil des Lk-Evangeliums, der nach Bovon von Lk 1,1 –9,50 reicht, bringe ich noch die Perikopen Lk 7,36-50 (Jesus und die Sünderin) sowie Lk 8,1-3 (Die Nachfolge der Frauen). Aus dem zweiten Teil des Lukasevangeliums, dem Reisebericht

(Lk 9,51-19,28) lese ich die Perikope von der Offenbarung an die Kleinen (Lk 10,21-24), um einen kleinen Funken der Orientierung über die christliche Existenz nach dem Willen Jesu sprühen zu lassen. Der ganze Abschnitt mit diesem Thema (Lk 9,51-13,21) entzieht sich den Möglichkeiten dieser Bibelmoral als Vorlesung. Der dritte Teil des Lk-Evangeliums (Lk 19,28-24,53) wird wieder in Auszügen, die dem Zusammenhang des Ganzen folgen, gelesen. Wenn ich versuche, meine Auswahl der gelesenen Perikopen im Lk-Evangelium anhand der thematischen Analyse von Robert Tannehil zu begründen, dann ist verständlich, dass mein Interesse an der Feldrede im Mittelpunkt steht, und weniger die Auseinandersetzungen Jesu mit den jüdischen Autoritäten, die in Lk 5,17-6,11; 7,29-10,37, 11,37-18,27 und 19,39-23,43 thematisch im Vordergrund stehen.

2.1. Mk 3,7 – 6,6a: Jesus heilt in der Menge und begegnet Schwierigkeiten

Mk 3,7-12: Der Andrang des Volkes (A Multitude at the Seaside).

Diese Perikope schließt nach Gnllka den ersten Teil des MkE ab: Jesus wirkt vollmächtig vor allem Volk (Mk 1,16 - 3, 12), und leitet zum zweiten über: Jesu Lehre und Wunder (Mk 3,13 - 6,6a).

Gnllka überschreibt den Abschnitt: Großer Zulauf des Volkes und Heilungen.

Der zusammengeraffte Bericht erzählt von einer gewaltigen Volksmenge, die sich bei Jesus versammelt, von Massenheilungen, der Proklamation des Gottessohnes durch die Dämonischen, die sich in Scharen zusammentun, und seinem Tadel an ihnen. Der vorliegende Sammelbericht ist der ausführlichste des ganzen Mk-Evangeliums. Typische Motive von Mk werden aufgegriffen: Rückzug Jesu und der Jüngerschaft und Andrang des Volkes (vgl. 6,30-34. 53-56), Massenheilungen und Schweigegebot

in allgemeiner Form (1,33f) und das Berührungsmotiv (5,27f; 6,56). Auch der Stil ist markinisch.

Samaria bleibt unerwähnt. Die Jünger, über deren große Zahl wir seit 2,15 wissen, leiten schon über zur Wahl der Zwölf. Die Jünger sind der besondere Adressat seines Wirkens. Das Bild - Jesus umringt von den Kranken und Dämonischen - zeichnet eindrücklich das Elend der Menschen. Jesus ist bei den Kranken und Besessenen, er ist bei der Not der Menschen in einem von Elend gezeichneten Landstrich. Nachdem wir um dieses Elend aus der Sozialgeschichte wissen, ist es wichtig, Jesus wahrzunehmen, wie er dieses Elend auf sich zukommen lässt. Jesus ist mit den Armen, ist die Botschaft der Befreiungstheologie.

Der Versuch, Jesus zu berühren, ist für das zugrunde liegende Wunderverständnis aufschlussreich. Jesus ist, hellenistischer Anschauung entsprechend, mit einer ihm innewohnenden Wunderkraft ausgerüstet. Mk hat diese Auffassung geteilt und begreift die Wunder als gültiges Mittel der Offenbarung des Gottessohnes.

Mk 3, 13-19. Die Wahl der Zwölf (Gnilka: Die Einsetzung des Zwölferkreises).

Wie der erste Teil (Mk 1,16 - 3,12) beginnt der zweite (Mk 3,13 - 6,6a) mit einer Jüngerperikope. Geographischer Konzentrationspunkt des Abschnittes ist der See, zwischen dessen Ufern Jesus und die Jünger im Boot ständig hin- und herwechseln. Jesus ist auch in der Dekapolis. Obwohl er stets vom Volk umgeben ist, wird seine Offenbarung nicht von allem Volk wahrgenommen. Das Geheimnis des Reiches Gottes wird nur den Zwölfen, obwohl auch sie unverständlich sind, anvertraut.

Auf dem Hintergrund der dramatischen sozialen Armut der Bevölkerung und der politischen Spannungen in Palästina zur Zeit Jesu ist die Darstellung von Mk bemerkenswert: Jesus ist vom Volk umgeben, er hat sich mitten in die Spannungen begeben. Mk stellt - mit seinen Einschüben - Jesus immer wieder beim Volk dar, mitten in der Menge, bzw. er stellt die Menge dar, die zu Jesus strömt (Vgl. Mk 3, 20 und wiederum in 3,32 und 34 auch Mk 6,31).

Und Jesus hat einen Kreis von Vertrauten um sich bilden können. Mit ihnen teilt er seine Wahrnehmungen und diskutiert seine Interpretation der Problemsituation. Er versucht, sich ihnen verständlich zu machen, d.h. sein Evangelium des Gottesreiches zu verkünden. Für Mk sind die Zwölf die Brücke zu Jesus. Diese Erkenntnis Gnilkas ist zu bedenken. Petrus und die Zwölf gewährleisten die geschichtliche Gestalt des Evangeliums.

Zum Text:

Es gibt zwei Elemente: Die Einsetzung und eine doch eher vormarkinischen Namensliste. Die Einsetzung ist der Berufung der ersten vier Jünger verwandt (1,16-20). Darüber ist der Bericht von der Einsetzung des Zwölferkreises mit dem von ihrer Aussendung abgestimmt worden (6,7-13). Dort sind auch die Dämonenaustreibungen und ihr Verkünden erwähnt. So ist verständlich, dass die Jünger in unserer Perikope zugleich bei Jesus sein sollen und ausgesandt werden. Schon in Mk 6,13 heißt es: „die er wollte“ (äthelen Impf. thélw.). Haubeck und Siebenthal³¹ schlagen die Übersetzung im Sinne von „die er bei sich haben wollte“ vor.

³¹ Haubeck, Wilfrid, Siebenthal von, Heinrich. Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte. Gießen. 1997.

In Mk 3,14 und 3,16 gibt es textkritische Probleme. Gnllka streicht - wie die Einheitsübersetzung - in 3,14 „die er auch Apostel nannte“. Er belässt in V 16 das „und er setzte die Zwölf ein“, da es dem Mk als Verbindungsstück diene und durch die ägyptische Textüberlieferung (cop) aus dem 3. Jh. belegt ist. Die einheitsübersetzung folgt ihm in gewisser Weise.

Der Vergleich der Zwölferliste mit den anderen drei neutestamentlichen Zwölferlisten (Mt 10,2-4; Lk 6,14; Apg 1,13) ergibt weitgehende Übereinstimmung. Andreas und Thomas sind unterschiedlich eingeordnet. Mk bevorzugt die Drei, das kostet dem Andreas Plätze. In den lukanischen Listen fehlt Thaddäus. Dafür gibt es einen Judas Jakobi.

Interpretation:

Die Konstituierung des Zwölferkreises wird semitisierend als ein Machen bezeichnet (V14). Das hat nichts mit der Schöpfung des Gottesvolkes zu tun (LXX Jes 43,1; 44,2). Der Kreis der Zwölf wird vielmehr so eingesetzt, wie im AT Menschen zu Priestern oder in andere Ämter und Aufgaben eingesetzt werden (1 Sam 12,6; 1 Kön 12,31; 13,33; 2 Chr 2,18), vgl. auch Mk 1,17 und Apg 2,36. Von einer Einsetzung zu Aposteln spricht Mk noch nicht. Die Funktion, die man den Zwölfen zuschrieb, hat sich im Lauf der Zeit und bereits innerhalb der neutestamentlichen Überlieferungsgeschichte gewandelt. Im vormarkinischen Bericht erschöpf sich ihre Aufgabe darin, mit Jesus zu sein. Das bedeutet, dass sie allein von ihm her und in der Gemeinschaft mit ihm in ihrer Sinnhaftigkeit als die Zwölf verstanden werden können. Diese Zahl verweist auf das Gottesvolk Israel.

Mk weitet die eschatologische Funktion der Zwölf aus zu einem geschichtlichen Auftrag. Die Sendung liegt in der Zukunft, in der Kirche. Die Zwölf sind nach Mk weder als exemplarische Jüngerschaft noch als bleibende Institution zu verstehen. Der Sendungsgedanke ist ihnen bei Mk vorbehalten. Sie bilden die Brücke zur Zeit Jesu.

Historische Beurteilung:

Einig ist man sich weitgehend nur darin, dass das Apostelamt nachösterlich ist, zwischen Zwölfer- und Apostelkollegium zu differenzieren ist, wobei mit Überschneidungen gerechnet werden muss. Die Differenzierung wird durch 1 Kor 15,5.7 bewiesen.

Durch die Erscheinung in 1 Kor 15,5 ist der Zwölferkreis schon vorausgesetzt. So befriedigt noch am Meisten die Annahme, dass Jesus die Zwölf zusammenrief.

Mk 3,20-35. Vorwürfe von Feinden und Verwandten (Überschrift nach Gnllka).

Drei Unterabschnitte liegen vor: der Auszug der „Seinigen“ mit ihrem Vorhaben, Jesus von seinem Wirken abzubringen (Mk 3,20-21); die Herabkunft der Schriftgelehrten von Jerusalem mit ihrem Vorwurf des Satansbündnisses und ihre Widerlegung durch Jesus (Mk 3,22-30); und die Ankunft der Verwandten, die mit der Belehrung über seine eigentliche Familie verknüpft ist (Mk 3,31-35). Teil 2 ist - typisch für Mk - eingeschoben bzw. der Erzählfaden des Teils 1 wird mit Teil 3 wiederaufgenommen.

V20 ist Überleitung. Die markinische Redaktion stellt in V20a zwischen Jesus und die Jüngerschaft das Volk, das ihn massenweise umgibt. Im Hinweis auf das Essen ist die Parallele in 6,31 bemerkenswert.

Teil 2 besitzt eine Parallelüberlieferung in der Spruchquelle (Mt 12,22-32; Lk 11,14-23; 12,10). Vgl. noch Mt 9,34. Mk hat Q nicht gekannt. Der Vorwurf konnte wandern.

Mk akzentuiert die in den Exorzismen wirksame pneumatische Vollmacht Jesu (Vgl. schon Mk 3,11). Mk kam es auf die Synchronie der Vorwürfe der „Seinigen“ und der Schriftgelehrten an. Teil 2 ist eine Gleichnisrede (das erste Gleichnis bei Mk).

Im einzelnen lagen Mk die Spruchreihe 24-26 und das Gleichnis 27 bereits verbunden vor (vgl. Lk 11,17-22par). Vielleicht auch schon 28f. In VV28 und 29 ist ein altes Logion vorhanden. Formkritisch spricht Gnllka von einem Satz heiligen Rechts. Als Satz heiligen Rechts kündigt der Spruch von der Unvergebarkeit jenen das Gericht an, die dem pneumatischen Zeugnis der christlichen Boten höhnend entgegentreten. Er verweist in die frühe nachösterliche Missionstätigkeit und wird ursprünglich gelautet haben: „Alle Sünden werden den Menschenkindern vergeben werden. Wer aber ein Wort gegen den heiligen Geist sagt, findet keine Vergebung in Ewigkeit, sondern ist ewiger Sünde schuldig.“ Als Satz heiligen Rechts hat er seine Vorbilder in der Weisheit. Seine futurisch-eschatologische Ausrichtung verweist dazu auf apokalyptische Elemente.

In Teil 3 bezieht erst Mk das Volk in die Szene mit ein (in V32 und in V34). Teil 3 ist ein biographisches Apoptegma.

Interpretation:

VV20f: Das Urteil „Er ist von Sinnen“ ist hart. Alle Evangelisten stimmen in der historisch nicht anzuzweifelnden Überlieferung überein, dass seine Brüder Jesus in diesem irdischen Wirken verständnislos begegneten. Dennoch: Der Herrenbruder Jakobus war ein führender Mann in Jerusalem, und Jesu Verwandte haben später an Einfluss gewonnen. Nachrichten dieser Art stehen bei Eusebius (*Historia Ecclesiastica* 3,20; 3,11f).

VV22-26: Die Gegner gehen lästernd zum offenen Angriff über. Der erste Vorwurf ist der der Besessenheit. Aus dem Zusammenhang Mk 3,30 ist Beelzebul nur einer der Dämonen, nicht wie bei Mt 12,24 par der Beherrscher der Dämonen. Der zweite Vorwurf ist der des Teufelsbündnisses und der Zauberei. Die hier zum erstenmal gegen Jesus gerichteten Vorwürfe werden sich in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung der ältesten Zeit noch öfter wiederholen. Sie verbinden sich mit der Anklage der Volksverführung (Joh 7,20.12; 8,48; 10,20; JustDial 69). Die Konstellation von Wundercharisma, Heilslehre und Zaubereivorwurf ist auch bei Pythagoras, Apollonius und anderen anzutreffen.

V27: Ein selbständiges kleines Gleichnis erläutert unpolemisch Jesu Exorzistentätigkeit. Die dem Starken abgerungene Beute sind die Menschen, die von der Krankheit und den Dämonen befreit werden. In dieser Befreiung kündigt sich die Entmachtung des Bösen und die Ankunft der Gottesherrschaft an.

VV28-30: In diesem Doppelspruch wird die Widerlegung zur Anklage. V30 lenkt auf den ersten Vorwurf der Schriftgelehrten zurück. Streitobjekt ist die Würde des irdischen Jesus und nicht die des erhöhten Kyrios. In seinen Exorzismen hat sich Jesus, wenn auch verhüllt, als Sohn Gottes erwiesen (3,11f). Hier wie im Prozess des Synhedriums ist der Ausblick das eschatologische Gericht (14,62).

VV31-35: Wir sahen, dass diese Szene ursprünglich im Haus spielte (vgl. 2,1 und 3,20.31).

Überlegungen:

Jesus erfährt im Haus Ablehnung (3,20f). Er geht aber aus diesem Haus heraus zu den Menschen. Diese kommen vermutlich aus ihren Häusern. Der Ausdruck „Haus“ verlangt, die Sozialordnung dieses Hauses mitzubedenken: Die patriarchale Hierarchie mit dem Hausvater an der Spitze. Es handelt sich dabei um diejenige Sozialordnung, in der Judith Plaskow Mitgestaltungsrecht und Gleichberechtigung für

die Frau einfordert. Der Bund am Sinai hat die Gemeinschaft männlicher Haushaltvorsteher angesprochen, sagt sie, und: „Dies wird in der späteren Tradition verewigt, die in ihren Kommentaren und Kodifizierungen Frauen als Objekte des Interesses oder der Gesetzgebung nimmt, sie aber selten als Gestalterinnen der Tradition und als Handelnde in ihrem eigenen Leben sieht.“ Wie stellt sich Jesus zu diesem Thema?

Mk 4,1-9. Das Gleichnis vom (zuversichtlichen) Sämann

Vieles verrät die Hand des Markus: „pálin“, die Volksmenge, die Lehre „in Gleichnissen“ und „kai élegen autoís“. Das Boot knüpft an 3,9. Der Weckformel in 4,9 entspricht das Hören in 4,3.

Das Gleichnis im engeren Sinn gibt eine allgemeine Erfahrung wieder, die jeder teilt und die ihm den Zugang zur Geschichte leicht eröffnet. In der Regel handeln diese Gleichnisgeschichten im Evangelium vom Reich Gottes. Die Parabel berichtet von einem besonderen Fall, der sich einmal zugetragen haben soll, und ist nicht selten durch absonderliche Züge ausgezeichnet. Bei Lk und im ThomasE (Logion 9) wurde unser Gleichnis gekürzt.

VV1-2: Es ist die einzige ausführliche Rede Jesu in der Öffentlichkeit bei Markus. In VV4,2 und 4,33 gibt Mk zu verstehen, dass er nur einen Auszug aus der Lehre Jesu bietet.

VV3-9: Die Bildhälfte des Gleichnisses greift zurück auf die Erfahrungen des galiläischen Bauern. Da nach der Aussaat gepflügt wurde, ist klar, dass der Sämann nicht schlampig war. Durch das Pflügen wird einfach sichtbar, dass nicht soviel Erdreich über dem Steinboden ist, es ist verständlich, dass der Pflug wieder Körner auf den Weg wirft.

Wie sieht es in der Bildhälfte des Gleichnisses mit der Ernte aus? Es kommt dann auch eine vernünftige Ernte zustande, wenn man richtig, d.h. Griechisch und nicht hebräisierend (Had, das zwar auch numerisch „eins“ bedeutet, aber auch im Sinne der Multiplikation -fach oder -mal bedeutet) übersetzt: „hen“ bedeutet „eines“: „das eine (Samenkorn) trug dreißig (Körner), das andere sechzig und wieder ein anderes hundert“. Durchschnittlich trug eine Ähre 35 Körner³², aber auch hundert Körner wurden in einer Ähre gezählt. Metzger schließt sich der Lesart der Einheitsübersetzung an und vermutet die Hebräisierung. Auf den gesamten guten Ernteertrag haben dieser Übersetzungsunterschiede meiner Meinung aber keine Auswirkung. Ob ährenweise gezählt wird oder gleich körnerweise bleibt sich egal?

Doch wie lautet die Botschaft des Gleichnisses? Je nach Interpretationsrichtung unterschiedlich! Rückt man den Sämann, den Samen oder den Ackerboden in den Vordergrund, wird es das Gleichnis vom unverzagten Sämann (Jeremias) genannt, vom ausgestreuten Samen oder vom viererlei Acker.

Ich schließe mich mit Gnika der eschatologischen Interpretation an. Für mich expliziert das Gleichnis, dass die neue Familie Jesu (VV3,31-35) durch seine Aussaat (= sein Wort und seine Lehre) Frucht geben und bringen wird. Gnika schreibt nachvollziehbar von einem Reich-Gottes-Gleichnis. Als Gleichnis Jesu drückt es seine Zuversicht gegen alle Widerstände (Familie, Pharisäer, Jünger etc.) aus.

Und Gnika hebt hervor: 1. Die Gleichnisdeutung ist von der sekundären Interpretation 4,14-20 zu trennen. Letztere verschiebt den Akzent von der

³² Metzger, Bruce, M., A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart.1994.

Eschatologie auf die Paränese, sowie vom Subjekt des Predigers auf eine Typisierung der Hörenden. Auffallend ist die Verzahnung von Gleichnistext mit seiner Interpretation. Diese ist eine ganz andere und weniger gekünstelte als in Mt 13,37-43.24-30. Das legt die Vermutung nahe, dass schon das Gleichnis eine Aussage über das Wort Jesu machen wollte. 2. Das Gleichnis ist vom Kontrast Verlust - Erfolg bestimmt und nicht wie das unscheinbare Senfkorn (Mk 4,30-32) von Erfolglosigkeit und Erfolg.

Überlegungen:

Wenn Mk einerseits zu verstehen gibt, dass er nur einen Auszug aus der Lehre Jesu bietet (Mk 4,2 und 4,33), darf ich annehmen, dass er dann eine für ihn besonders wichtige Auswahl für sein Evangelium trifft. Verse 1 und 2 sagen uns, dass dieses Gleichnis von Jesus in Öffentlichkeit vorgetragen wurde. Da es die einzige ausführliche Rede Jesu in der Öffentlichkeit bei Markus ist, darf vermutet werden, dass ihre Botschaft besonders wichtig für Mk ist. Worin besteht nun diese Botschaft? Mk lässt im Gleichnis Jesus verkünden, dass seine Botschaft vielfältige Frucht bringen wird. Die Botschaft wäre damit, dass Jesus zuversichtlich ist und sich zutraut, die Widerstände zu überwinden. Denjenigen, die Jesus beim Heilen im Volk beobachten und sagen, diese Art und Weise im Vorgehen, den Menschen etwas Gutes tun zu wollen, ist zum Scheitern verurteilt, entgegnet Jesus mit Entschlossenheit und Erfolgszuversicht. Die Schwierigkeiten, die da sind und noch kommen werden, werden nicht geleugnet. Wird in den folgenden 3 Versen die Reichweite des kommenden Erfolges auf das Haus und die Gemeindekatechese eingeschränkt?

Mk 4,10-12. Sinn und Zweck der Gleichnisse

Die Rede an das Volk wird unterbrochen. Es ist die Sicht des Evangelisten, dass die Gleichnisse als unvollkommene Belehrung aufgefasst werden.

V11 ist ein altes Logion palästinischen Ursprungs. Der antithetische Parallelismus, in dem sich *müstärion* (Geheimnis) und *en parabolaís* (in Gleichnissen) gegenüberstehen, erfordert für letzteres ein Verständnis im Sinn vom Rätselrede. Zugrunde liegt hebräisches *maschal* bzw. aramäisches *mathla*, das die Bildrede, das Rätselwort meint. In der Apokalyptik erfolgt die Deutung von Rätselreden im Kreis der Erwählten zu Hause. Bei Mk kommt dieser Wechsel von öffentlich und im Haus öfters vor. Das Haus als Ort der Jüngerunterweisung verweist dabei auf die Gemeindekatechese, eine Art christlichen Schulbetrieb.

Das Zitat in V12 aus Jes 6,9f weicht vom masoretischen und LXX-Text ab und lehnt sich an das Targum an. Statt „heilen“ heißt es „vergeben“.

Mk spricht in V11 nur von einem Geheimnis (es ist das Messias oder Gottessohngeheimnis, d.h. der Sämann ist Jesus). Mt 13,11 par redet von Geheimnissen. Die Sprache ist apokalyptisch und in der Festlegung von „Euch“ und „denen aber, die draußen sind“ prädestinierend.

Das Messiasgeheimnis:

Seinem Entdecker W. Wredes (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1913) nach, ist es nicht im Leben des historischen Jesu verankert, sondern ein dogmatisches Konstrukt. Es besteht aus drei Elementen: den Schweigegeboten, den wiederholten Bemerkungen über das Unverständnis und den Unglauben der Jünger sowie der Parabelbelehrung als einer dem Volk zugedachten Belehrung. Es gibt viele exegetische Meinungen über das Messiasgeheimnis und seine Funktion. Verbreitet

ist, es dient dem Glauben an Jesus den Messias der nachösterlichen Gemeinde. Jesus selbst habe nie von sich als Messias gesprochen.

Mk lag dieses Konzept vor, er stellt es aber in besonderer Weise dar: Die Mehrzahl der Schweigegebote ist auf sein Konto zu setzen.

Nach Brown ist das markinische Geheimnis christologisch konzipiert (anders in der Vorlage) und steht am Übergang von der jesuanischen Reichsverkündigung zur kirchlichen Christuspredigt. Mk bevorzugt den Gottessohntitel. Es ist daher besser vom Gottessohn-Geheimnis und nicht vom Messiasgeheimnis zu sprechen.

Das theologische Ziel der markinischen Verkündigung ist das Kreuz und die Auferstehung. Unter dem Kreuz (Mk 15,39) heißt es: *hüiðs theou än* (Impf.).

Die jesuanische Reichsverkündigung besteht im Heilen der Kranken und Besessenen im direkten Kontakt mit dem Elend der Bevölkerung, sowie in der Ankündigung des Erfolges dieser Verkündigung an den engeren Jüngerkreis. Nicht aber an diejenigen, „die draußen sind“ (Mk 4,11).

Mk 4,13-20. Deutung des Gleichnisses vom Sämann

„Und er sagt ihnen“ weist auf eine vormarkinische Quelle, die die dabei vorausgesetzte Frage beantwortet. Die Gleichnisdeutung weicht sprachlich in einem solchen Maß vom Gleichnis ab, dass sie einer anderen Überlieferungsschicht zugesprochen werden muss. Das Vokabular hier ist das der frühchristlichen Missionssprache. Das ThomasE kennt zwar das Gleichnis, aber nicht seine Deutung. Zahlreiche Analogien finden sich im paulinischen Korpus. Im Mittelpunkt der Deutung steht das Wort. Mit ihm kann nur die christliche Verkündigung, das Evangelium gemeint sein. Nach Mk redet Jesus wiederholt das Wort (2,2; 4,33; 8,32), aber nur hier kommt es in seiner Predigt vor. Das Wort aufnehmen (1 Thess 1,6; 2,13; 2 Cor 11,4), mit Freude aufnehmen (1 Thess 1,6), um seinetwillen Verfolgung leiden (1 Thess 1,6; 2 Tim 2,9), das Wort wächst (Kol 1,6; Apg 6,7; 12,24; 19,20), erregt Anstoß (1 Petr 2,8), sind Formulierungen, die in der Missionssprache geprägt wurden. Die Art der Deutung weist auf ähnliche Deutungsvorgänge in der apokalyptischen Literatur. Es macht ein Spezifikum dieser Literatur aus, dass ein Bild, ein Traum oder eine Vision unverstanden bleibt und auf die besondere Bitte hin erklärt und aufgeschlossen wird (Dan 7,15-27; äthHen 40,8-10; 43,3f; 46,2ff; 52,3ff usw.; Herm s 5,3,1f). Nach K. Berger hat die gesamte allegorische Schriftauslegung ihren Ursprung in der Traumdeutung. Der Sämann bleibt ungedeutet. In der Apokalyptik wird hingegen auf die Deutung hin konzipiert. Diese Sämannsgleichnisse, die „das Gesetz in euch säen“ gibt es z.B. in 4 Esr 9,31.

Interpretation:

Der engere Kreis um Jesus mit den Zwölfen erhält die Deutung. Die Deutung handelt vom Schicksal des Wortes. Wer der Sämann ist, braucht nicht gesagt zu werden. Es sind alle, die sich der Verkündigung verschrieben haben, zunächst Jesus, dann alle, die als Verkünder und Missionare in seiner Nachfolge tätig sind. Das beherrschende Tempus der Deutung ist das Präsens, das Hören des Wortes ist ein beständiges.

Das Bildwort vom Fruchtbringen kann in christlicher Terminologie das Fruchtbringen für Gott (Röm 7,4) bezeichnen oder, mit der Erkenntnis und mit der Tat verbunden (Kol 1,10), auf das gegenwärtige Leben, aber auch auf die Situation des Gerichts am Ende bezogen werden (Herm s 4,5.8). Will die Deutung jetzt den erfolglosen Sämann trösten oder ist sie eine Mahnung an den Hörer? Die Auffassungen sind geteilt.

Wirkungsgeschichte:

Die Interpretation der Gleichnisse bleibt auf die Pastoral hin orientiert. Die Trennung von Gleichnis und sekundärer Deutung ist neuester Zeit vorbehalten geblieben. Theophylakt identifiziert den Sämann mit Christus, der aus dem Schoß des Vaters gekommen ist. Klemens von Alexandria findet diesen Säer schon seit der Schöpfung der Welt tätig. Für Chrysostomus (2. Hälfte 4. Jh. Griechenland) sind nicht die Dinge an sich schlecht, sondern der korruptierte menschliche Wille. Cyprian (1. Hälfte und Mitte 3. Jh. Afrika), Hieronymus (2. Hälfte 4. Jh. Italien) und Theophylakt beziehen die 30-, 60- und 100fache Frucht auf verschiedene Stände der Kirche, Christsein ist nicht gleich Christsein.

Überlegung:

Die Perikope kann also der urchristlichen Verkündigung zugerechnet werden. Es wurde auf die große Bedeutung des „Wortes“ des Evangeliums Wert gelegt. Das verwundert nicht. Auch dieses Wort erfährt ein vielfältiges Schicksal. Bei allem Misserfolg wird dem Wort aber auch Erfolg zuteil. Wollen wir nicht auf die Interpretation der Kirchenväter angewiesen bleiben, müssen wir diese Worte selber im Evangelium finden.

Mk 4,21-25. Vom rechten Hören

Diese doppelte Spruchgruppe hat Mk aufgegriffen. Der erste Spruch gehört zu den Klugheitsregeln und hat Parallelen bei Lk und Mt, aber in anderer Deutungsabsicht. Kannte Mk eine Q-Tradition? Die Anwendbarkeit des zweiten Spruches (etwa: Die Sonne bringt es an den Tag) ist groß. Siehe auch in Mt und Lk sowie ThE (Logion 5) und den Oxyrhynchos-Papyri. Bezog er sich ursprünglich auf das Gericht? Bei Mk passt er zum Messiasgeheimnis.

Interpretation: Dem Jüngerkreis wird weiter Belehrung zuteil.

VV21-23: Das Wort des Evangeliums will wie ein Licht die Welt erleuchten. Das oben gehörte Bildwort der Gottesherrschaft wird mit dem Bild des Lichtes um die Zuversicht ihrer Wirksamkeit erweitert.

In VV24-25, der zweiten Spruchgruppe, geht es, wie in 4,13-20 um den Hörer. In seiner Begegnung mit dem Wort erfährt er an sich Gottes Handeln. Was ist gemeint? Es geht nicht um das rabbinische ius talionis. Aber war doch das Gericht gemeint? Geht es um das Fruchtbringen von oben? Auf alle Fälle geht es darum, dass der Hörer des Wortes noch weiter von Gott beschenkt wird. Gnika überschreibt die Perikope deshalb treffend: Vom Offenbarwerden des Verborgenen und vom Schenken Gottes.

Mk 4,26-29. Das Gleichnis vom Wachsen der Saat.

Das Gleichnis vom Saatkorn bildet mit dem vom Senfkorn eine Art Doppelgleichnis. Es ist ein Gottesreichgleichnis (V26). In diesem Gleichnis ist nicht das Wort Gottes – das Evangelium – mit dem Samen gleichzusetzen sondern es geht um die *basileía tou theou*! Auch ist der Säer nicht mehr Christus oder Gott. Die präsentische Tempusform entspricht dem Gleichnis.

Interpretation:

Im Gegensatz zu Joel 4,19 (Joel 4,1-21: Das Gericht über die Völker) hat die Erntesichel hier nichts Bedrohliches. Der Ruf an die Schnitter ist ein Jubelruf. Ausgang ist der Kontrast des kleinen unscheinbaren Anfangs, vergleichbar dem nackten Saatkorn, und der reichen Frucht am Ende. Die „kleine“ Basileia ist schon da und hat doch eine große Zukunft. Heißt jetzt automátä (V28), dass der Mensch gar nichts mehr dazutun kann oder braucht, oder heißt es, dass er zwischen Aussaat und Ernte sich selbst überlassen ist? Oder wird sein Geschick zwischen Anfang und Ende von Gott geleitet.

Die provizierende Sorglosigkeit, die aus der Geschichte spricht, verweist auf Jesus. Sie hat in anderen Jesusworten ihre Analogien (Mt 6,25ff), meint Gnllka. Indem er die Perikope derart enteschatologisiert, spiritualisiert er sie. Mir ist nicht schlüssig, warum Gnllka den Unterschied zwischen Kirchenleben und Reich Gottes in der nächsten Perikope wieder hochhält, hier aber nicht. Ich verbinde die Aussage dieses Gleichnisses mit dem Beginn der Verkündigung Jesu in Mk 1,16. Das Wachsen, von dem im Gleichnis hier die Rede ist, lässt mich vor allem an Veränderung denken. Die Gottesherrschaft verlangt vom Menschen, dass er diese ständige Veränderung zulässt und mit seinem Urteil bis zur Ernte warten kann. Herr der Veränderung, auf die sich der Mensch ständig einzustellen hat, ist Gott, wäre meine Interpretation.

Mk 4,30-32. Das Gleichnis vom Senfkorn

Hier liegt eine andere Version vor als bei Mt und Lk. Das ThE (Logion 20) lehnt sich wieder stärker an Mk an. Bei Mk tritt der Säer überhaupt nicht in Erscheinung. Es geht um den Gegensatz von Samen und hoher Staude. Mk erzählt im Präsens (nur die Aussaat ist Vergangenheit), Q im Aorist.

Die ausgewachsene Senfstaude erreicht am See Gennesaret eine Höhe von bis zu drei Metern und übertrifft damit die anderen Gemüsekräuter. Ähnlich dem Gleichnis vom Saatkorn, kündigt die Geschichte des Senfkornes vom sicheren Kommen des Reiches Gottes, das bereits jetzt wirksam ist. Es geht um die Beziehung von Anfang und Ende und darum, dass der Anfang das wunderbare Ende gewiss macht. Lehrer: Wenn einer im Viertel gegen die Mafia aufsteht, dann verändert sich die Welt im Viertel bald.

Es ist zu fragen, inwieweit die Geschichte unter der Hand zur Allegorie auf die Großkirche geworden ist, die das Ereignis des sich ausbreitenden Wortes ist (von Chrysostomos vorbereitet) oder gar zur Allegorie auf die Kirchengeschichte, die bereits an ihr Ziel gelangt ist? Ekklesia und Basileia dürfen nicht in Eins gesetzt werden! Gleichwohl haben sie miteinander zu tun. Letzterer ist das Wort anvertraut. Die Basileia aber wird die Zeit überdauern.

Wenn für Mk an die Stelle der Völkerwallfahrt (Ez 17,23) die aktive Heidenmission getreten ist (vgl. Mk 13,10), hat er dennoch das Gleichnis nicht retuschiert.

Wirkungsgeschichte:

Die beiden kleinen Gleichnisse vom Saatkorn und vom Senfkorn werden zu den sg. Wachstumsgleichnissen gezählt. Das entspricht aber nur mehr der Auslegungsgeschichte. Gregor der Große bezieht das Gleichnis vom Saatkorn moralisierend auf das Zusammenwirken der gratia praeveniens und der menschlichen Tugend. Ähnliches Moralisieren bestimmte auch die Senfkornauslegung: Die Sorglosigkeit des Landmannes wird zur Ruhe des guten Gewissens.

Mk 4,33-34. Der Abschluss der Gleichnisrede (Gnilka).

Die Aussage von 33 ist mit der von 34 nur schwer zu vereinbaren. Zunächst gibt 33 zu verstehen, dass im Vorausgehenden nur eine Auswahl von Gleichnissen gegeben wurde. 34a hingegen erhebt die Gleichnisbelehrung zur ausschließlichen Belehrung des Volkes. Das entspricht 4,11 und dem markinischen Anliegen. Nach 33b kommen die Gleichnisse der Verstehenskraft der Hörer entgegen. 34b dagegen berichtet, dass Jesus sie den Jüngern auflöst. Das gibt für Gnilka folgenden Schluss:

Der älteste Bestand ist V33. V34b wurde von einem vormarkinischen Redaktor hinzugefügt, 34a vom Evangelisten.

Lehrer bzw. Katecheten werden - vielleicht Jahrzehnte vor Mk - die ganze Gleichnissammlung von 4,1-34 zusammengestellt und bearbeitet haben.

Interpretation:

Den Jüngern wird alles aufgelöst, heißt, dass sich die eigentliche Offenbarung in der Stunde des Kreuzes (und der Auferstehung) ereignen wird. Diese Interpretation wird meines Erachtens von der Tatsache gestützt, dass die Jünger zu Lebzeiten Jesu sogleich im Seesturm scheitern werden. Soweit zum Anliegen des Markus.

Zur ganzen Gleichnissammlung (Mk 4,1-34) möchte ich sagen: Wenn Vers 4,33 alte Überlieferung ist, dann heißt das, dass Jesus so gesprochen hat, wie die Menschen es aufnehmen konnten. Mit diesen Worten und seinen Heilungstaten hat Jesus von den Menschen Zulauf und ebenso Ablehnung erfahren. Jesus ist aber zuversichtlich, dass die Schwierigkeiten, die dem Reich Gottes entgegenstehen, überwunden werden können.

Mk 35-41. Die Jünger versagen im Seesturm

VV35-38: Die Überleitung und die Exposition führen die Beteiligten, Jesus und die Jüngerschaft in die Perikope ein. Wenn Mk den Abend mit dem vorausgehenden Tag verbindet, setzt er den griechischen Tagesablauf voraus, da für den Juden mit dem Abend der neue Tag beginnt. Die Initiative zur Überfahrt - damit die Verantwortung - geht von Jesus aus. Der Schlaf ist Ausdruck von Jesu Sicherheit.

VV39-41: Jesus spricht das wunderwirkende Wort, dann reagiert er auf den Jüngervorwurf. Die Beruhigung des Sturmes hat ihre wörtliche Entsprechung in der parallelen Erzählung vom Seewandel (6,51), das Eintreten der Stille (V39) steht erzählerisch im Kontrast zum Eintreten des Sturmes in V37.

Der Tag, der zur Neige geht, ist jener, an dem die große Seepredigt stattfand.

Mk lag eine Wundergeschichte vor. Und er eröffnet damit einen ganzen Zyklus von Wundergeschichten. Das Vokabular hier entspricht dem einer Exorzismusgeschichte. Mk bricht die Form auf und macht eine Jüngergeschichte daraus. Das Wunder wird zum Anlass für eine Diskussion über den Unglauben, der an den Jüngern exemplifiziert wird. Der Tadel „habt ihr keinen Glauben“ (V4,40) setzt eine längere Gemeinschaft der Jünger mit Jesus voraus. Damit wird der Tadel nicht zu einem Wort des historischen Jesus. Mk spricht zu den Gemeindejüngern.

Interpretation:

Will Mk ermahnen? Worauf will er hinaus? Ich verstehe, wenn Mk einer bedrohten Gemeinde Mut und Hoffnung auf die Gegenwart des helfenden Herrn zuspricht.

Deshalb interpretiere ich diese Stelle nicht als Jüngertadel. Es geht nicht darum, dass die Jünger auf die Gegenwart des Herrn vergessen hätten, meine ich.

Wirkungsgeschichte:

Die Perikope wurde in der Folgezeit christologisch und ekklesiologisch relevant. Beda sieht die zwei Naturen Christi: als Mensch schläft er im Schiff, als Gott bezwingt er mit einem Wort das tobende Meer. Ähnlich Calvin, der noch hinzufügt, dass Gott es so wollte. Im Jansenismus lag die paränetische Form vor: Der Christ wird im Laufe des Lebens versucht und erprobt.

Die ekklesiologische Auslegung, bei Mk vorbereitet, sieht das Schiff der Kirche auf der Fahrt durch das Meer dieser Welt Gefahren ausgeliefert, bis es den Strand des Reiches Gottes erreicht. Und Karl Barth meint, nicht das Amt oder die Tradition oder irgendetwas anderes gäbe dem Schiff Sicherheit, sondern allein Christus.

Mk 5,1-20 Die Heilung des Besessenen von Gerasa.

Diese Wundergeschichte gehört zu den umfangreichsten der synoptischen Tradition. Die Forschung zerlegte sie auf die vielfältigste Weise. Eine lange Geschichte verweist nach Gnlika daraufhin, dass sie der mündlichen Erzählung noch sehr nahe ist.

Die Einleitung der Perikope ist vom Evangelisten gestaltet. Die Jünger spielen in der Geschichte keine Rolle. Auch der abschließende Vers 20 ist markinisch.

In der Form ist die Perikope als Exorzismusgeschichte zu bestimmen. Die Begegnung mit dem Exorzisten erinnert stark an 1, 23f. Der Ausfahrbefehl fehlt aber. Die Bestätigung des Wunders geschieht nicht durch einen Chorschluss, sondern durch die Schilderung des Genesenen. Wieder werden zwei Bitten an Jesus herangetragen, die des Volkes und die des Geheilten.

Interpretation:

VV1-5: Wenn jemand des nachts hinausläuft, an einer Begräbnisstätte übernachtet, sein Gewand zerreißt und vernichtet, was man ihm gibt, ist man nach dem Talmud wahnsinnig (pTer 1,40b,23). Der Besuch Jesu im heidnischen Gebiet ist von grundsätzlicher Art.

VV6-8: Die Anrede des Dämons wird zur Mitteilung an den Hörer der Geschichte. Dass es zu einem Gespräch zwischen Exorzist und Dämon kommt, hat seine Parallelen in antiken Austreibungsgeschichten.

VV9-13: Der Dämonenname „Legion“, im rabbinischen als „Legionär“ gedeutet, verweist schon auf die politischen Verhältnisse im Land. Natürlich sind Schweine für einen Juden unrein. Nicht für die Römer. Die Römer saßen als Besatzungsmacht hier und hatten nicht die Absicht, das Land zu verlassen. Genau dem entspricht die erste Konzessionsbitte, Jesus möge die Dämonen nicht aus dem Land verjagen. Eine Legion hatte zur Zeit des Augustus etwa 6000 Mann, dazu ebenso viele Hilfstruppen. Ging es mit den Schweinen also eigentlich gegen die Römer? Und waren die bösen Geister die Totengeister von gefallenem Widerstandskämpfern, die nicht zur Ruhe kommen und sich darum in Gräber aufhielten? Träfe dies zu, wäre der Ursprung der Geschichte ein zelosischer. Mit dem Untergang im Meer sind die Dämonen für immer unschädlich gemacht.

VV14-20: Betroffen sind vor allem die Besitzer der Schweine, aber auch der ganze Ort. Der Kreis der Augenzeugen erweitert den Kreis der Hirten. Apaggéllw - in Apg 15,27;26,20 zwar als Term christlicher Missionssprache belegt - wurde in V14 auch neutral verwendet. Und hier (5,19), wie allgemein für Mk (vgl. 6,30) ist es auch kein

Verkündigungsbefehl. Was Jesus dem Geheilten aber zunächst abschlug, wird ihm durch sein Tun zuteil. Er wird zum echten Vorläufer christlicher Verkündigung.

Eine konkrete historische Erinnerung ist wegen des symbolischen Gehalts der Geschichte nicht sehr wahrscheinlich.

In V20 verstärkt Mk die Ausrichtung der ihm vorgegebenen Geschichte in Richtung Heidenmission. Gnllka überschreibt die Perikope: Ein Besessener wird zum Verkäufer

Mk 5,21-43. Die Heilung der Frau und die Erweckung des toten Mädchens

In der vorliegenden Erzählung wurden zwei Wundergeschichten ineinander verwoben, die zunächst für sich existierten. Die Jairusgeschichte benötigt nämlich keine Volksmenge. V21 ist markinisch, die Jairusgeschichte beginnt ursprünglich in V22 und war ortslos. V24 verknüpft die beiden Erzählungen, und ist von Mk. V35 ist die zweite Nahtstelle. V37 steht zu V40 in einer gewissen Spannung. Die Bevorzugung der Drei ist markinisch. Gilt das dann auch für V40?

Die Übersetzung des aramäischen Sätzchens nimmt diesem den Charakter des Geheimnisvollen. Als Vorbild für die Jairusperikope liegen die alttestamentlichen Erweckungsgeschichten der Elija-Elischa-Tradition (2 Kön 4,25-37; 1 Kön 17,17-24) im Raum, deren Einfluss wir anderwärts schon feststellen konnten, und das Überbietungsmotiv. Eine direkte literarische Abhängigkeit ist nicht bewiesen.

Ging die Heilungsgeschichte der Frau in V25 los? V34 steht in einer gewissen Spannung zum Vorausgehenden: Die Heilung erfolgte schon in V29. V34 aber verlegt sie in den Glauben (vgl. 10,52 als Vorbild für hier) und macht sie erst durch das Wort Jesu definitiv.

Darf ich mir an dieser Stelle eine medizinische Bemerkung zur Problematik des Heilungserfolges bei Suggestivheilungen erlauben: Der Dauer des Erfolges ist für die Beurteilung, ob eine Heilung oder bloß eine vorübergehende Besserung eingetreten ist, entscheidend. Indem Jesus die Heilung in den Glauben verlegt, trägt er Sorge – dies sei mir als Meditationsanregung erlaubt zu sagen –, dass der Heilungserfolg ein bleibender ist und nicht der einer verfliegenden Autosuggestion.

Auch V31 scheint von Mk zu sein. Die traditionelle Erzählung ist eine typische Wundergeschichte hellenistisch-christlicher Provenienz (Jesus der große Thaumaturg), die – von Mk – in der missionarischen Verkündigung zur Glaubenshaltung umgestaltet wurde. An die Stelle des Chorschlusses tritt wiederum die Frau (V33), Geheilte und Zeugin des Wunders zugleich.

Interpretation der Jairusgeschichte (Mk 5, 21-24. 35-43):

VV21-24: In V23 ist die Szene in V41 vorausgenommen.

VV35-40: Die Aufforderung „Fürchte dich nicht!“ ist sonst Offenbarungsszenen vorbehalten (vgl. 6,50; Mt 28,5; Lk 1,13.30). Die Führung des Menschen aus der Hoffnungslosigkeit liegt bei Jesus, an den sich der vom Schicksal geschlagene Mensch klammert. Nach altbiblischem Glauben ist es ausschließlich Privileg Gottes, Macht über den Tod zu haben. Diese Auffassung wurde dann zunehmend verwässert. Kleiner Exkurs³³: Gott galt im Judentum immer als Urheber von Krankheit und ist immer derjenige, von dem Heilung zu erwarten ist: Ex 15,25b: „Ich bin der Herr, dein Heiler“. Der Heilberuf war seit der Zeit in Ägypten, über Babylon bis zum 2. Jh. V. Chr. (Hellenismus) einem tiefgreifenden Wandel unterworfen. Jüdische

³³ Nordheim, Micha von, „Ich bin der Herr, dein Arzt“. Der Arzt in der Kultur des alten Israel. Würzburg 1998.

Ärzte (Rophim) gab es als Berufsstand erst seit Babylon. Um das 2. Jh. v. Chr. kam es zur religiös legitimierten Koexistenz zwischen Kult und ärztlicher Kunst (vgl. Jesus Sirach 38, 1-15).

Spott und Hohn sind ein bekanntes Motiv in Wundergeschichten.

VV41-43: Die Tote folgt dem Wort Jesu unverzüglich. Sie demonstriert damit seine Kraft.

Interpretation der Heilungsgeschichte der Frau (Mk 5, 25-34):

V25-26: Aus der Menge taucht eine Frau hervor, die krank ist und Hilfe sucht. Sie wird am Schluss wiederum in der Menge untertauchen. Die apokryphe Literatur hat später Interesse an dieser Frau. Ihre Heilungsgeschichte ist dadurch ausgezeichnet, dass sie auf jeder Ebene die inneren Reaktionen der Beteiligten wiedergibt. Die Exposition ist stilgemäß einer ausführlichen Schilderung des Krankheitszustandes gewidmet. Blutfluss ist natürlich eine recht ungenaue medizinische Diagnose. Die Schwere der Krankheit wird durch die Dauer unterstrichen. Das Berühren einer Blutflüssigen macht unrein (vgl. Lev 15,24), wie unreiner Blutfluss zum Bild für die Sünder genommen werden kann (Ez 36,17). Nach einem rabbinischen Zeugnis gab es in der Mosegeneration keine Flussbehafteten, Aussätzigen usw., solange sie auf Jahwe hörten. Ob allerdings die Heilung einer Blutflüssigen deshalb Jesus als mosegleichen Propheten darstellen will (vgl. Dtn 18,15-18), der die Wunder von einst erneuert, erscheint recht fraglich. Dazu ist das Zeugnis zu vereinzelt und spät. (Jesus als Wiederhersteller der gesellschaftlichen Ordnung und des sozialen, politischen und ökonomischen Gleichgewichts zu interpretieren, war in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein geläufiges Topos).

Das Urteil über das Versagen der ärztlichen Kunst findet sich oft in antiken Heilungsgeschichten. Es muss berücksichtigt werden, dass sich nur reiche Leute Ärzte leisten konnten. Das Urteil über den Ärztestand war in der Antike weit gefächert. Es reichte vom höchsten Lob bis zur Verwünschung. Vgl. Sir 38,1-5 das Lob des Arztes: „Vor den Großen findet er Bewunderung“. Dagegen Qidduschim (Mischnatraktat) 4,14: „Der beste Arzt ist der Hölle wert.“

VV27-29: Die Wendung von der „Quelle des Blutes“ (V29), die vertrocknete, lehnt sich an LXX Lev 12,7 „Quelle des Blutes“ an (Lev 12,1-8 Reinigung der Wöchnerin). In diesem Fall kann allein die Frau die Heilung bestätigen.

VV30-34: Doch auch dem Wundertäter ist die Heilung nicht verborgen geblieben. Er spürt seine gottgegebene geistige Dynamis. Vgl.: „Deshalb wirken diese dynámeis (göttlichen Wunderkräfte) in ihm“ (6,14). Furcht und Zittern sind eine Offenbarungsformel, sie sind menschliche Reaktion auf die göttliche Epiphanie (Vgl. Phil 2,12; Ex 15,16; Dtn 2,25; 11,25; Jdt 15,2; 4 Makk 4,10). Der Entlassungsgruß Jesu interpretiert das Handeln der Frau als Glaube („Gehe in Frieden“ ist alttestamentlich. Vgl. 1 Sam 1,17; 2 Sam 15,9; Ri 18,6; Apg 16,36). Dieser nicht näher bestimmte Glaube wird derart zum Vorbild für die Hörenden.

Historische Beurteilung:

Da die Erzählform bis in die Details hinein vorgeprägten Strukturen und Motiven entspricht, werden wir anzunehmen haben, dass beide Geschichten nicht konkrete Erinnerungen aufgewahrten, sondern die allgemeine Erinnerung an Jesu Wundertätigkeit konkretisierten. Wir gewinnen keinen Einblick in individuelle Wundergeschehnisse. Die Geschichten setzen aber voraus, dass Jesus Wunder gewirkt hat. Und theologisch ist nach Mk zu sagen: Wer zum Leben finden will, muss

sich an das Wort dessen halten, den Gott als ersten der Toten auferweckte. Als Sohn Gottes hat dieser die bleibende Vollmacht über den Tod.

Wirkungsgeschichte:

Die symbolische Deutung, die offenbar sehr verbreitet war, stellt die Blutflüssige der Tochter des Jairus gegenüber. Siehe Beda. Für Eusebius (2. Hälfte-Ende 3. und 4. Jh. Palästina) war die blutflüssig Frau Heidin, weil sie sich über die Gesetzesvorschrift hinwegesetzt und Jesus berührt hat. Für Tertullian (2. Hälfte 2. Jh. Afrika; Carthago) war sie Jüdin. Auf alle Fälle stellt das Mädchen die Synagoge, die erste die Völkerkirche dar. Diese kommt zuerst zum Glauben. Die Berührung Christi ist der Glaube, näherhin der Glaube an die Menschwerdung Gottes. Im Blick auf die Synagoge wird das Schicksal der Jairus-Tochter zur endzeitlichen Hoffnung für Israel (Beda). Diese Interpretation zeigt sich durch Paulus (Röm 9-11) beeinflusst. Das war sicher nicht im Sinne des Markus oder seiner Überlieferung. Der Sinn der Doppelperikope ist der auf Christus gerichtete Glaube.

Wunder und Exorzismen Jesu:

Der Aufbau der Wundergeschichten in der hellenistischen und jüdischen Umweltliteratur umfasst regelmäßig drei Teile: Die Exposition, in der die beteiligten Personen mit ihren Beweggründen und Verhaltensweisen vorgestellt werden, die Wunderhandlung und den Abschluss, der die Demonstration des Wunders, die Entlassung des Geheilten, die Akklamation oder Reaktion des Volkes und ähnliches umfasst.

Das Überlieferungsgut der Wundergeschichten bei Mk stammt aus verschiedenen - hellenistischen wie palästinischen - Gemeindefraditionen. Hellenistisch ist Speichel, Berührung. Palästinisch ist mehr das Wort.

Der Aufbau der Exorzismuserzählungen ist, analog den Heilungsberichten, dreiteilig. Bei Mk werden die Wunder in den Dienst der Christologie gestellt. Macht des Wundertäters und Ohnmacht des Gekreuzigten stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander, das nicht aufgelöst werden darf.

Eine Anzahl von Logien, die Jesus nicht abgesprochen werden können (vgl. 3,24-27), decken nun den Eindruck im MkE, dass Jesus viele Wunder gewirkt hat. Die Wunder kündigen die universale Heilszukunft der Reich-Gottes-Botschaft an (vgl. 3,27). Dies gerade in der Vorstellungswelt eines dämonischen Weltbildes, das Jesus mit seiner Umwelt geteilt haben muss, um darin wirksam sein zu können. Derart kann aus Jesu exorzistischer und therapeutischer Wirksamkeit, die die Würde und Integrität der Person wiederherstellt, ein Protest gegen die dämonischen Ängste seiner Zeitgenossen, die nicht mehr bloß mythisch artikuliert werden können, herausgelesen werden. Dazu gehört bei Mk die Ablehnung einer dinglichen Heiligkeitsauffassung (7,15) – die nach Gnika mit 7,19 ausdrücklich auf Jesus zurückgeht –, die Zurückweisung bestimmter exorzistischer Praktiken (3,22f Jesuslogion) und die Freiheit des Nicht-Fasten-Müssens (2,19ff. Nach Gnika eher doch ein authentisches Jesuswort). Das Fasten gilt als weitverbreitete exorzistische Vorbereitungspraxis. Im Zuge der Tradierung wurden die Wundergeschichten formalisiert und gesteigert. Trotzdem finden sich auch noch historische Details (vgl. 1,29-31; 10,46-52: Die Heilung eines Blinden bei Jericho).

Der Evangelist hat aber die vielfältigen Wundergeschichten, die als Einzeltraditionen umliefen, durch die Einfügung in sein Evangelium „historisiert“ (besonders deutlich 6,2 als Rückverweis auf 5,1-43). Weil das Evangelium auf die Passion hin ausgerichtet ist, treten die Wunder auch in dieses Licht. Wunder und Lehre rücken

zusammen (1,22.27; 6,34ff), wobei das Wunder der Lehre untergeordnet ist. Jesu Vollmacht offenbart sich in seinem Wort und ist Vollmacht, Sünden zu vergeben (2,10: eher kein Jesuslogion), den Sabbat neu zu interpretieren (2,28 Jesuswort). Der Sabbat wird nicht aufgehoben, aber das Verhältnis des Menschen zum Sabbat wird neu definiert.

Mk interpretiert das Reich Gottes christologisch (vgl. 4,11). Jesus ist bei den Massen, er wirkt Wunder und heilt die Kranken und Besessenen. Er lehrt das Kommen des Reiches Gottes, auch gegen die Schwierigkeiten. Und er rückt mit seinen Jüngern von bestimmten Gesetzesvorschriften ab. Ulrich Luz: Markus hebt die Gesetzeskritik Jesu heraus (7, 1-23). Markus war offenbar frei gegenüber dem Ritualgesetz (7, 18-23). Nicht so Matthäus.

Mk 6,1-6a. Jesus wird in seinem Heimatort abgelehnt

Das den Erzählprozess auslösende Logion sei das Wort vom verachteten Profeten gewesen, dessen älteste Form im Papyrus Oxyrhynchus 1,5 aufbewahrt sei (Blutmann): „Kein Profet ist angesehen in seinem Heimatort, kein Arzt wirkt Heilungen bei seinen Bekannten.“

Der Übergang 6,1 ist markinisch, der Wechsel von Aorist zu Präsens zeigt den Beginn der ursprünglichen Perikope an. Mk nimmt hier auch die Jünger herein, die sonst keine Rolle in der Perikope spielen. Der Auftritt in der Synagoge ist in Anlehnung an 1,21f formuliert worden. Von Mk? Verbindende Elemente sind der Sabbat, die Synagoge, die Lehre, das Außer-sich-geraten der Menge. Zur Reaktion der Leute in 6,3 ist damit eine Spannung erzeugt. Das Außer-sich-geraten ist wiederholt Reaktion auf die Lehre (1,22; 11,18), ein Wunder (7,37) oder ein bestürzendes Wort (10,26). Mk stellt die Verkündigung Jesu als Offenbarungsgeschehen dar, das sich auch in Nazaret ereignet. Mk belastet die Verwandten und das Haus Jesu (vgl. 3,20f.31-35), die er einfügt. Ist auch der Nachsatz in 5b von ihm? Wiederum scheint die Perikope eine historische Erinnerung an eine konkrete Ablehnung Jesu in seiner Heimat aufbewahrt haben.

Interpretation:

VV1-3: Die Erfahrungen mit Jesus, dem Missionar in seiner Heimat, sollen für die Jünger von Bedeutung sein. Die Kritik artikuliert sich in fünf Fragen, von denen drei Jesu Wirksamkeit und zwei seine Verwandtschaft betreffen. Die Frage nach dem Woher, d.h. dem Ursprung, kann nur aus dem Glauben beantwortet werden. „Dünámeis“ ist die gängige hellenistische Wunderbezeichnung. Es verweist auf die unmittelbar zuvor geschehenen Wunder Jesu.

VV4-6a: V5a knüpft an die Vorstellung vom Wunder als Heilsgeschehen an (siehe V2b). Wo das im Wunder liegende Heilsangebot völlig abgelehnt wird, ist dieses unmöglich geworden. Nur in V6a ist im MkE vom thaumázein Jesu die Rede.

2.2. Mt 4,23 - 11,30: Das Wirken Jesu in Israel in Wort und Tat

Von Kapitel 12 an lehnt sich das Matthäusevangelium (MtE) eng an den Aufriss des Markusevangeliums (MkE) an. Abgesehen von den Reden werden nur noch wenige Texte eingeschoben. In den Kapiteln 3-11 aber dominieren nichtmarkinische Stoffe. Es besteht also eine Diskrepanz zwischen Mt 1-12 und 13-28.

Die ethische Verkündigung Jesu vom Gottesreich - in Wortverkündigung, Kap 5-7; und Tatverkündigung Kap 8-9; und unmittelbar hinüber zur Wirksamkeit der Jünger und zur Gemeinde Kap 10 - ist durch Voranstellen an das MkE gebunden.

Matthäus ist der Erbe seiner theologischen Väter Markus und Q. Mit der Logienquelle gemeinsam hat Matthäus die zentrale Bedeutung des Gerichtes. Der Menschensohn ist in Q der zukünftige Weltrichter.

Markus hebt die Gesetzeskritik Jesu heraus (7, 1-23). Markus war offenbar frei gegenüber dem Ritualgesetz (7, 18-23). In Q fehlen fast alle gesetzeskritischen Jesusüberlieferungen; man scheint Jesu Verkündigung eher als neue Akzentuierung des grundsätzlich nach wie vor gültigen Gesetzes verstanden zu haben (vgl. Mt 23, 23-26: wohl eher Polemik des Mt denn Jesusüberlieferung; Lk 11, 39-42: Francois Bovon legt in Lk 11,37-54 alte Sprüche Jesu zugrunde). Matthäus geht mit Q und bejaht die Gültigkeit des ganzen Gesetzes. Was heißt aber Gültigkeit? Kann das geklärt werden? Ist es nicht besser, von einem Neuen Gesetz zu sprechen? Und formuliert Mt entsprechend diesem Gesetz die Einlasskriterien in das Himmelreich? Und was ist davon zu halten, wenn Jesus zwar die Gültigkeit des Gesetzes (Mt 5,17-20) einfordert, aber in derselben Bergpredigt jegliches Richten verbietet (Mt 7,1-5)?

Ich möchte an dieser Stelle wiederum an die wirtschaftliche und politische Situation in Palästina mit ihrer Rechtsunsicherheit und den daraus folgenden großen sozialen Problemen aufmerksam machen. Der jüdische Krieg war davon die Folge. Rechtsunsicherheit ist für ein Individuum wie für eine Gesellschaft ein soziales Todesurteil. Das ist heute in Teilen der Dritten Welt am eigenen Leib zu erleben. Ohne einklagbares Recht und unabhängige Richter gibt es weder Gerechtigkeit noch sozialen Frieden im Land. Mt schrieb nach dem Jüdischen Krieg. Er verwendete aber Q. Und Q kann gut während des Jüdischen Krieges in den Jahren 66 bis 74 entstanden sein, d.h. vor der Zerstörung des Tempels und der Verwüstung Jerusalems. Der Verfasser von Q – darf unterstellt werden – blieb von diesen tragischen Ereignissen sicher nicht unbetroffen. Deshalb ist zu untersuchen, ob und inwieweit die Wichtigkeit des Gesetzes für Mt Verteidigung des jüdischen Ritualgesetzes ist oder aber die Forderung nach Rechtssicherheit aus der Quelle Q widerspiegelt.

Mt 4,23-25: Ministering to a Great Multitude (The Greek New Testament).

Diese Überschrift kann vielleicht übersetzt werden mit: Im Dienst einer Menschenmenge.

V23 - von Mt selbst, wenngleich in engem Anschluss an Mk 1,39 - nimmt den Aufbau bis Kapitel 9 vorweg und wird in 9,35 fast wörtlich wiederholt.

Das Sätzlein „er zog in ganz Galiläa umher“ (V23a) bezieht sich auf alles, was bis zu dem ebenso von Mt betonten Neueinsatz in 19,1 („er zog von Galiläa weg“) folgt.

4,23 nimmt das in 4,17 gegebene zentrale Wort der Verkündigung Jesu wieder auf.

Mt 5,1 – 7,29: Die Bergpredigt

In der Gliederung der Bergpredigt folge ich Ulrich Luz:

Mt 5,1-16: Einleitung; Mt 5,17 - 7,12: Der Hauptteil (davon haben wir in 6,19 – 7,11 Anweisungen an die Gemeinde vor uns liegen); Mt 7,13-29: Abschließende Mahnungen;

Der Bergpredigt - Mt 5-7 - liegt die Logienquelle zugrunde. Mt folgt dem Aufbau der Feldrede in Lk 6,20-49. Ein übereinstimmender Q-Text ist aus Mt und Lk aber nicht immer zu rekonstruieren.

Zwei Stichworte gehen durch die Predigt: Die Gerechtigkeit des Himmelreiches.

Die Bergpredigt formuliert die Einlassforderungen für das Himmelreich, das ein zukünftiges Reich ist.

Mt 5,1-16. Einleitung

Mt 5,1f. Jesus geht auf den Berg

Mt verwendet Mk 3,13. Es geht nicht um eine Zweistufenethik, die sich an die Jünger richtet und nicht für das Volk bestimmt wäre. Im Gegenteil! Das macht – wenn schon nicht 5,2 so doch 7,28f klar. Der Berg ist bei Mt der Ort, wo Jesus allein betet (14,23). Der Berg ist Ort, wo Jesus die „Lahmen, Krüppel, Blinde, Stumme und viele andere Kranke“ heilt (15,29), wo Jesus den Jüngern offenbart wird bzw. sich offenbart (17,1; 28,16) und wo Jesus lehrt (24,3). Leo der Große parallelisiert Jesus und die Apostel mit Gott und Moses auf dem Sinai (Sermo 95,1). Die Erinnerung an die Grundgeschichte Israels ist schon deutlich (Ex 19,3.12; 24,15.18; 34,1f.4. Moses geht immer wieder auf den Berg).

Mt 5,3-12. Die Seligpreisungen

Die erste und die achte Seligpreisung rahmt der gleiche Nachsatz „denn ihnen gehört das Himmelreich“. Mt nimmt damit das in 4,17.23 gegebene zentrale Wort der Verkündigung Jesu auf und beginnt, es inhaltlich zu entfalten.

Die betonte Anrede der Gemeinde in der 2. Person Plural der neunten Seligpreisung setzt sich in 5,13-16 fort. Die neunte Seligpreisung stand in Q. Wurde sie in der Gemeinde gebildet?

Dafür, dass die ersten drei Seligpreisungen (Q, bzw. Lk6,20b.21) auf Jesus zurückgehen spricht überlieferungsgeschichtlich: Der direkte Heilszuspruch an die Deklassierten, das Fehlen einer expliziten Christologie und einer ekklesiologischen Begrenzung der Adressaten.

Die Gattung „Seligpreisung“ wurde vor allem in der weisheitlichen Paränese als Ausdruck des Tat-Ergehenszusammenhangs gebraucht. Meist in der 3. Person, d.h. ohne konkreten Adressaten, formuliert. Auch in der Apokalyptik gibt es Seligpreisungen.

Auslegungsgeschichtlich gibt es drei Typen: 1. Das Gewicht wird auf den Gnadenzuspruch gelegt, d.h. nicht eigene Gerechtigkeit macht gerecht. 2. Die Seligpreisungen werden als primär ethische Ermahnung - sogar als Gegenstück zum Dekalog, siehe die zwei Tafeln auch hier - verstanden (altkirchlich, mittelalterlich). Der Dritte Typ sieht in den Seligpreisungen die Lebensordnung der Gemeinde. Sie zielen auf das Leben (5.-8. Seligpreisung), das von der Gnade herkommt (1.-4. Seligpreisung).

Der Sinn der drei paradoxen Seligpreisungen Jesu:

Ein Stück des den Armen, Hungernden und Weinenden verheißenen Heils wird in Jesu Zuwendung zu den Deklassierten, in seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit ihnen und in der Freude über die jetzt erfahrene Liebe Gottes schon Wirklichkeit.

V 3: Arm heißt im semitischen nicht nur materiell arm, sondern umfassend die Unterdrückten, Elenden, Abhängigen, Erniedrigten. Makários war im Griechischen ursprünglich den Göttern vorbehalten, später meint es volles, unüberbietbares Glück. „Im Geist“ meint menschlichen Geist, d.h. arm hinsichtlich des Gemüts, z.B. mutlos, verzweifelt, unfähig sich zu helfen, psychische Not. Im Sinn der Demut deutet die große Mehrzahl der Väter, Zwingli, Calvin. Im Sinn von „freiwilliger Armut“ deuten die Mönchsregeln, schon Basilius.

V 4: Die zweite Seligpreisung formuliert Jes 61,2 neu. In Jes 61,2f ist von der Trauer um Jerusalem die Rede. Jesus meint die jetzt konkret Weinenden. Für Mt ist es alle Trauer dieses Äons, die im kommenden Äon durch Trost abgelöst sein wird.

V 5: Praus praeia prau sanftmütig, freundlich, mild; subst. Die Sanftmütigen (gemeint sind Menschen, die darauf verzichten, sich rücksichtslos und gewaltsam gegen andere durchzusetzen).³⁴ Praeis wurde als gottergeben, passiver Widerstand, Meisterung der Zorns durch die Vernunft (Gregor von Nyssa. 2. Hälfte 4. Jh. Asia Minor), in Psalm 36,11 steht prauss für anaw(im), wiederum Demut, Freundlichkeit, Gewaltlosigkeit interpretiert und übersetzt.

V 6: Dikaioünā war im altkirchlichen und katholischen Gebrauch ein menschliches Verhalten, die Tugend schlechthin (Gregor von Nyssa) und das Gegenteil von Habsucht. Im Reformatorischen wird sie zur göttlichen Gabe und Macht. Von V10 her ist die Deutung auf menschliches Verhalten viel wahrscheinlicher. Dafür spricht auch der Kontext. „Hunger und dürsten“ kann sowohl „sich sehnen nach“ als auch „sich mühen um“ heißen.

V 7: Die Forderung nach Erbarmen ist der Inbegriff der jüdischen Liebeswerke. Dementsprechend zahlreich sind jüdische Parallelen (Spr 17,5).

V 8: „Rein im Herzen“ bzw. ein „reines Herz“ ist ein jüdischer Ausdruck, der aus der alttestamentlichen Psalmenfrömmigkeit stammt (Ps 24,3-4; Pf 73,1). Kultische Reinheit ist mit eingeschlossen. Ps 24 wurde ja beim Eintritt in den Tempel gesungen. „Herz“ ist das Zentrum des menschlichen Wollens, Denkens und Fühlens, aber nicht selbstbezogen sondern in zwischenmenschlicher Beziehung.

V 9: Frieden stiften zwischen Menschen in Verbindung mit einer eschatologischen Verheißung ist belegt. Nicht aber in Verbindung mit der Verheißung der Gotteskindschaft.

V 10: Dikaioünā meint ein menschliches Verhalten. Und nur deshalb kann man verfolgt werden.

V 11-12: Mit Schmähung und Verfolgung muss die Gemeinde grundsätzlich rechnen (Nero, Domitian, etc.). Mt blickt auf die Verfolgung seiner Gemeinde durch die Juden - bis 70 möglich? - zurück. Gegenwärtig wird sie wahrscheinlich von den Heiden verfolgt. V12b geht aber nach wie vor von Juden als Verfolgern aus. Diese Stelle hatte ihre Wirkungsgeschichte, da sie die Juden zum Repräsentanten der Verfolger verallgemeinerte. „Lohn“ ist bei Mt immer jenseitig.

Wirkungsgeschichte der Seligpreisungen: Augustin parallelisierte die sieben Seligpreisungen mit der siebenfachen Gestalt der Wirkungen des Heiligen Geistes nach Jes 11,2f. Zusammen mit den sieben Vaterunserbitten kommt dann das Grundanliegen der Verbindung von Bitte, Gnade und Tugend heraus. Und derart ging es bis ins Mittelalter. Exegetisch ist die „Zufügung“ der Gnade durch altkirchliche Exegese nicht richtig, wohl sachlich.

³⁴ Haubeck und Siebenthal. Sprachlicher Schlüssel zum NT.

Mt 5,13-16. Vom Salz der Erde und vom Licht der Welt.

Hümeis schließt an V 11f an, es geht also wiederum besonders um die Jünger. Seit Augustin wird dieser Bezug gesehen: Ihr, die ihr verfolgt werdet, seid das Salz der Erde. Was „gute Werke sind, sagen die Seligpreisungen und wird weiter in 17-48 ausgeführt.

Der ursprüngliche Sinn vom Salz-, Stadt- und Lichtwort ist nicht mehr feststellbar.

In der Tora sind die guten Werke die nicht gesetzlich vorgeschriebenen Forderungen Gottes, nämlich vor allem Liebeswerke und Almosen. In späteren urchristlichen Schriften (Hebr, 1/2Petr, 2. Clemensbrief ist die älteste erhaltene christliche Predigt) werden sie auf die christliche Ethik ganz allgemein bezogen. Gott wird hier im MtE das erstemal als „euer Vater in den Himmeln“ bezeichnet. Folgeschwer war die Umdeutung des Textes auf den engeren Jüngerkreis und auf die Amtsträger (Tostatus). Unter Salz verstand man zuweilen Weisheit (Beda, Paschasius, Tostatus) oder die Werke. Unter Licht die Verkündigung (Naassener: Lampe=Kerygma. Hieronymus, Gregor von Nazianz. Luther, Zwingli).

Mt 5,17 - 7,12. Der Hauptteil

5,17 und 7,12 bilden mit den Stichworten *nómos* und *prophetai* eine Inklusion.

Mt 5,17-20. Der Vorspruch

Der uneinheitliche Abschnitt besteht aus vier Logien, die Mt bearbeitet. Mt stellt diese Verse an den Anfang des Hauptteils der Bergpredigt. Das Verhältnis zum mosaischen Gesetz und damit zum Judentum wird hier verhandelt. Mt musste in einer judenchristlichen Gemeinde, die das MkE kannte, d.h. zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Praxis, den Weg zeigen.

Von Irenäus (2. Hälfte 2. Jh. Gallien) an ist die Deutung von Mt 5,17, die die Vollendung des unvollkommenen Gesetzes durch Jesus ins Zentrum stellt, herrschend. Marcion (128-162 n.Chr. Rom) wollte 5,17 streichen. Tertullian (2. Hälfte 2.Jh. Africa, Rom) formuliert einen Viertakt: Abschaffung (z.B. der Beschneidung), Ergänzung (des Sittengesetzes - nicht bloß Zeremonialgesetz), Erfüllung (der Weissagung) und Vollendung (durch den Glauben).

Plärów ist von Mt nur für Jesus und Johannes den Täufer gebraucht. Mt hat eine judenchristliche Tradition aufgenommen, die das Halten aller Einzelgebote der Tora fordert und materiale Kritik an Torageboten ausschließt. Es ist richtig, dass Mt bisher keine „materiale Kritik“ brachte. Folgt aus dem Fehlen von Kritik schon positiv die Forderung, dass alle Einzelgebote der Tora befolgt werden müssen?

Mt 5,21-48. Die bessere Gerechtigkeit I: Die Antithesen

Literarkritisch sind die erste (Mt 5,21f), zweite (Mt 5, 27f) und vierte (Mt 5,33-37) der sechs Antithesen Sondergut, das Mt durch Q ergänzte. Die Traditionsgeschichte der Antithesen - Herkunft und Ursprung - sind umstritten. In der Feldrede von Lk fehlen die antithetische Form. Mt übernahm in der dritten, fünften und sechsten aber den Inhalt.

Beziehen sich die Antithesen auf die jüdisch-pharisäische Auslegung des Alten Testaments, also auf die Halaka (Luther, Calvin und nachreformatorische Auslegung), oder auf das Alte Testament selbst? Die alte und mittelalterliche Kirche

versteht die Antithesen als Gegenüberstellung von altem und neuem Gesetz. Das sieht auch Schnackenburg so. Das Toragebot genügt nicht mehr, vielmehr ist jetzt die Weisung Jesu maßgeblich und Jesus stellt sich nicht in die Reihe der Toraausleger.³⁵

V 21 ist nur in der ersten Hälfte alttestamentliches Zitat (5. Gebot). Die zweite Hälfte ist eine freie Wiedergabe der Rechtsordnung, wie sie in Ex 21, 12; Lev 24,17, vgl. Num 35,16-18 niedergelegt ist.

Die Wirkungsgeschichte der ersten Antithese ist weitgehend eine Geschichte ihrer Milderung.

Die Auslegungsgeschichte der zweiten Antithese (Mt 5,27f) zeigt eine Ambivalenz:

Einerseits treffen wir auf die Tendenz, den Text auf das Geschlechtliche insgesamt auszuweiten. Diese Tendenz erklärt sich aus der dualistischen Sicht: Geist ist gut und Körper ist schlecht. Günä wurde somit nicht als Ehefrau, sondern als Frau überhaupt verstanden. Also darf ich auch die eigene Frau nicht anschauen, meint Tertullian. Epitüméw – begehren, verlangen nach – wird als Konkupiszenz verstanden. In dieser Konkupiszenz wird dann die Wurzel aller Sünde gefunden, Augustinus, Stoa. Gregor von Nyssa und Origenes lassen – in der Antike wie Judentum verbreitet – die epitümía zur Lust werden, die Jesus bekämpfen will. Und die Einheitsübersetzung sagt ja auch „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht,...“. Es gibt in der LXX (auch in Ex 20,17) Stellen, wo wie hier ein Akkusativobjekt steht: autän. Prós tò epithümäσαι (Aor.inf.) autän heißt dann übersetzt: um sie zu begehren (etwa = weil er sie haben will) oder und sie dabei begehrt bzw. und sie haben will. Meiner Meinung kann aufgrund des Textes nun sehr wohl von Konkupiszenz gesprochen werden. Ihr den Ursprung aller Sünden anzuhängen verweist auf die schon angesprochene Leibfeindlichkeit. Dass die epitümía schon die Lust schlechthin sei und nicht die Lüsternheit, d.h. das Verlangen nach Lust – das freilich selber schon eine gewisse Lust darstellt –, ist wiederum eine sehr starke anthropologische Verkürzung. Heute würde man zwischen Libido und Lust unterscheiden müssen.

Andererseits treffen wir auf die Tendenz, auch diese Antithese abzuschwächen, um mit ihr leben zu können (altkirchliche, mittelalterliche und katholische Tradition). Demnach habe die Sünde die von Gott geschaffene Natur des Menschen nicht völlig zerstört. In der reformatorischen Auslegung trifft die Hochschätzung der Ehe zusammen mit der Abneigung gegen mönchische und priesterliche Askese. Nach dem Tridentinum ist Konkupiszenz, gegen die der Getaufte mit Gottes Hilfe kämpft, keine Todsünde. Für die Reformatoren geht es um den Schutz der Ehe.

Wie kann Mt die dritte Antithese (Mt 5, 31f) – Jesu Qualifikation der Scheidung als Ehebruch – als Erfüllung des Gesetzes im Sinne von 5,17-19 vertreten? Erst in 19,3-9 wird das deutlich: Jesus hält sich an den ursprünglichen Gotteswillen. Geht es Jesus um die benachteiligten Frauen? Die Matthäusklausel – wobei porneia Ehebruch heißt – zeigt, dass sie in der Gemeinde des Mt gültige Ordnung war.

V 33 (Mt 5,33-37: vierte Antithese): Ouk epiorkäseis steht nicht im AT und hat sprachlich weder zum Dekaloggebot vom Gottesnamen Ex 20,7 noch Lev 19,12

³⁵ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. 104

Beziehung. Wohl aber kommt dieses Verbot in hellenistisch-jüdischer Paränese vor. Im Hellenismus ist die Kritik am Eid verbreitet. Jesus vertritt mit V 34 ein grundsätzliches und uneingeschränktes Eidverbot. Und hat daher - wie andere kategorische Forderungen Jesu auch - etwas Unrealistisches. In der lateinischen Kirche setzen Milderungsversuche früh ein (Cyprian ist eine Ausnahme!): Im Gefolge der konstantinischen Wende kam es auf staatlicher Ebene zum Beamteneid oder Fahneneid gegenüber christlichen Kaisern. Jetzt geht es um die Abwehr heidnischer Eidesformeln.

Ist die fünfte Antithese (Mt 5,38-42) wörtlich gemeint? Es fehlt eine Motivation des Gewaltverzichtes, sei sie resignierend oder berechnend. Ist der Protest gegen den Regelkreis der Gewalt nur symbolisch? Schon Tertullian weist darauf hin, dass auch die alttestamentliche Talio die Rache einschränken sollte. Gilt die Forderung nach Gewaltverzicht der Gemeinde des Mt?

Wirkungsgeschichte:

Die Kirche hat in vorkonstantinischer Zeit den Eintritt eines Christen in die Armee immer abgelehnt, auch im 3. Jh. als viele Soldaten sich zum Christentum bekehrt hatten. Das Problem des Tötens ist dabei entscheidender als dasjenige des Götzendienstes gewesen. Die entscheidenden Punkte der nachkonstantinischen Zeit sind die Synode von Arles 314, die Christen, die in Friedenszeiten den Militärdienst verlassen, exkommuniziert und der Codex des Theodosianus von 416, der Heiden aus der Armee ausschließt. Der Vater der abschwächenden Interpretation ist Augustinus. Im Mittelalter galt in der Zweistufenethik das Verbot von Waffen für Kleriker, dasjenige des Prozessierens nur für Mönche. Öffentliches Unrecht muss auf alle Fälle bekämpft werden. Die reformatorische Auslegung ist trotz Polemik gegen die Zweistufenethik sehr ähnlich.

Das Gebot der Feindesliebe - die sechste Antithese - ist einer der zentralsten christlichen Texte. Sie gilt als das christliche Proprium und Novum (Johannes, Tertullian). Das ist nur bedingt richtig, sieht man die Stoa, Buddhismus und Taoismus. Im Judentum gibt es die explizite Feindesliebe nicht - antijüdischer Mt. Schnackenburg schränkt dieses Urteil ein. Nach Ex 23,4f soll man dem Tier des persönlichen Feindes helfen, in Spr 25,21 dem Feind zu essen und zu trinken geben (von Paulus in Röm 12,20 zitiert). Mit J. Jeremias urteilt Schnackenburg jedoch: Die Weite des Liebesgebotes bei Jesus ist ohne Parallelen der Zeitgeschichte.³⁶ Das Gebot umfasst privates wie öffentliches Leben und Schnackenburg zitiert M. Hengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit 1971: Hat Jesus nicht den Verzicht auf Gewalt im Blick auf die Jahrhunderte lange Geschichte von imperialistischer Gewalt und revolutionärer Gegengewalt, die in der römisch-hellenistischen Zeit den Weg seines Volkes bestimmt hatte, gefordert?³⁷ Das ist eine für die 70er Jahre typische Jesusexegese. Der sozialgeschichtliche Kontext Jesu ist mit Crossan sicher von bedrückender Ungerechtigkeit und Gewalt gekennzeichnet. Hier nicht in Depression zu verfallen sondern aktives Friedenshandeln zu fordern, bleibt eine grundlegende Forderung zur Wahrung menschlicher Integrität. Schnackenburg weist ausdrücklich auf die Selbstverständlichkeit, dass sowohl Q wie auch die redigierenden Evangelisten die Forderung Jesu auf ihre gesellschaftlichen Situationen bezogen und

³⁶ Ebd. 107.

³⁷ Ebd. 107.

angewandt haben.³⁸ Für Q war diese Situation – vielleicht - sogar existentiell traumatisch.

Für die Missionspredigt, die Apologeten und die frühen lateinischen Väter war es entscheidend, das Christentum als eine Religion der Tat darzustellen (Cyprian).

Mt 6,1-6.16-18. Vom Almosen, Beten und Fasten

Es geht um drei Ausdrucksformen jüdischer Frömmigkeit, die auch in den christlichen Gemeinden von zentraler Wichtigkeit waren: Erbarmen - im Judengriechischen auch „Wohltätigkeit“ oder „Almosen“ -, Beten, Fasten. Hinter V2 steht die rabbinische Vorstellung von Gottes ausgleichender Gerechtigkeit. Der Gedanke des Lohnes zeigt ein anderes Gottesverständnis als die stoische Lehre von der Selbstvervollkommnung des Weisen.

Die kirchliche Auslegung versuchte einerseits, das christliche Gemeindegebet ausdrücklich von den kritischen Fragen des Textes zu entlasten. Andererseits entwickelte sich die selbstverständliche Interpretation, dass die jüdische Gebetspraxis ganz pauschal von Jesus verurteilt werde (Origenes; gestorben 253/54; Ägypten; das jüdische Gebet wird zum minderwertigen).

Die zweite Strophe (Mt 6,16-18) unseres Textes will sagen: Gebet soll nie einem anderen Zwecke dienen als eben dem, mit Gott zu reden. Die Rabbinen empfahlen den Besuch der Bäder, auch der römischen. Die tägliche Hygiene war ihnen ein Anliegen. Es geht im Text aber weder um eine Rechtfertigung noch um eine Kritik des Fastens.

In Kapitel 6 geht es um die Innenseite, die rechte Intention, derselben Gerechtigkeit, von der Mt in den Antithesen sprach. Gebet ist die Innenseite des Handelns, keine Flucht aus der Praxis. Insofern ist 6,1-18 der Höhepunkt der Bergpredigt. Das Gebet wird gegenüber den Almosen und dem Fasten mit Hilfe des Logions über die Gebetserhörung (V7f) und das Vaterunser herausgehoben.

Mt 6,7f: Gegen Plappergebet

Das Verbot hat wohl heidnische Gebete im Auge, die durch Aneinanderreihung von Gottesepteta oder auch von Zauberworten den Eindruck von Geplapper machen. Unrichtig interpretierte die griechische Tradition die zwei Verse als Warnung nicht vor der Länge sondern vor dem Inhalt (Origenes; 1. Hälfte 3. Jh.). Z.B., Bitten um Unziemliches, ungeistliche, niedrige, irdische Dinge (Gregor von Nyssa; 2. Hälfte 4. Jh. Asia Minor) oder Macht, Ruhm, Sieg über die Feinde, Reichtum (Johannes Chrysostomus; 2. Hälfte 4. und Anfang 5. Jh. Griechenland. Schrieb den bedeutendsten Kommentar zum MtE im Altertum. Späterer Bischof von Konstantinopel).

V8b zeigt als das zentrale Thema unseres Logions die Erhörung des Gebetes. Unser Text gehört mit anderen zusammen, die von der unbedingten Erhörungsgewissheit und von der Nähe Gottes beim Menschen sprechen (vgl. Mt 7,7-11; Lk 11,5-8; 18,2-7 und die Anrede des Vaterunsers). Mit dieser absoluten Erhörungsgewissheit steht

³⁸ Ebd. 108.

Jesus einzigartig da. Altägyptische Lebensweisheit z.B. geht von der Allwissenheit Gottes aus, Xenophon berichtet, dass Sokrates die Götter einfach um das gebeten hätte, was gut sei. Verwandt ist die Erwartung in Jesaja 65,24 („ehe sie rufen, werde ich antworten“ - im Eschaton). Eleazar ben Pedath legt dies auf die Allwissenheit hin aus: Gott kennt das Herz.

Mt 6,9-13. Das Vaterunser

Das Herrengebet ist uns in drei Varianten überliefert: In der aus nur fünf Bitten bestehenden lukanischen Kurzfassung (Lk 11,2-4) und zwei miteinander eng verwandten Langfassungen (Mt 6,9-13; Didache 8,2f. II. Jh. Syrien).

Am leichtesten gliedert man das Unservater in zwei Hauptteile: die drei Du-Bitten 9c-10 und die etwas längeren drei Wir-Bitten 11-13.

Die meisten griechischen Väter zählen sechs Bitten. Die katholische und die lutherische Zählung mit 7 Bitten folgt Augustin.

Traditionsgeschichtlich wird davon ausgegangen, dass Lukas in der Zahl der Bitten (fünf) und in der Anrede, Mt dagegen im Wortlaut der ursprünglichere ist. Jüdische Gebete wurden auch spontan variiert. Das macht die Zusatzbitten in V10b und 13b schon verständlich. Handelt es sich in V10b tatsächlich um eine Zusatzbitte (Leher)? Im ersten Teil lehnt sich das Unservater an das jüdische Qaddischgebet an, welches auch aramäisch formuliert war.

Auslegungs- und Wirkungsgeschichte:

Das Unservater stammt von Jesus. Es ist ein Mustergebet, eine Hilfe zu beten. Und nicht mit Maximus Confessor (greek father 662 gestorben) - und einem nicht geringen Teil der christlichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte - ein Kompendium der Dogmatik, Mystik und Philosophie. Das Unservater will nicht Theologie, sondern Gebet ermöglichen.

Tertullian sieht im Unservater eine Zusammenfassung der gesamten Glaubenslehre (Summa des sermo Domini) und Sittenlehre (commemoratio disciplinae des Evangeliums. Schon für Cyprian (258 in der Valerianischen Verfolgung gestorben) war es ein zentraler dogmatischer Text.

Bei Cyrill von Jerusalem (gestorben 386) steht es nach dem Fürbittgebet und vor der Kommunion. Um 400 hat es in der Liturgie der afrikanischen Kirche seinen Platz vor dem Friedenskuss. Gregor der Große schließt es unmittelbar an den Kanon an: Teil der Kanon-Epiklese und Tischgebet in der Eucharistie. In der evangelischen Kirche kann es Abschluss des Fürbittgebetes (Zwingli), Abschluss des Kanonersatzes (anglikanische Kirche), Schuldbekenntnis (Luther) oder einfach Schluss des Gottesdienstes sein.

In der alten Kirche wird das Unservater den Getauften als Inbegriff der neuen Wahrheit, in der sie stehen, übergeben.

Bis zur Aufklärung galt „das Gebet des neuen Bundes“ als unjüdisch. Die religionsgeschichtliche Schule deutete das Unservater eschatologisch. Páter bzw. aramäisch Abba wird als familiäre Ansprache von kleinen wie erwachsenen Kindern an ihren Vater sowie als respektvolle Anrede an alte Männer gebraucht. Die Gottesanrede páter ist ein Stück Heilszusage. „Unser Vater in den Himmeln“ ist in

der Synagoge verwendeter jüdische Sprachgebrauch: Der „Vater“ Jesu ist für Mt kein anderer als der in der Synagoge angerufene Gott Israels. Das aramäische Qaddischgebet wurde am Schluss des Predigtteils des Synagogengottesdienstes gesprochen:

„Groß gemacht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen. Er lasse seine Königsherrschaft herrschen in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, in Eile und in naher Zeit.“ Aus diesem Quaddischgebet kann doch ersehen werden, dass V10c mit V10b vom Sinn her zusammengehören. Die Bitte lautet dann: Wollte, dass es auf Erden auch so zugeht, wie im Himmel. So zumindest interpretiert die TOB.

Die Bitten können nicht ausschließlich eschatologisch gedeutet werden. Es wird auch auf ein aktives Verhalten des Menschen gezielt. Die vierte Unservaterbitte gehört in eine Situation sozialer Bedrängnis. Vielleicht am besten übersetzt: Gib uns heute unser Brot für morgen.

Jüdische Gebete sind nicht ohne abschließende Doxologie denkbar. 2 Tim 4,18 und die nach dem Brauch der Didache (10,5) zweigliedrige Doxologie Did 8,2 („...denn Dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit“) zeigen, dass das Unservater im Bereich der griechischen Kirche von Anfang an mit Doxologie gebetet wurde.

Mt 6,14f. Von der Sündenvergebung

Das Logion entspricht inhaltlich der Vergebungsbitte im Unservater und kann wie diese gut auf Jesus zurückgehen.

Mt 6,19 - 7,11. Anweisungen für die Gemeinde

Ich verstehe diese Überschrift von Luz in der Weise, dass Mt hier für die Gemeinde Logien Jesu zusammengestellt hat. Allein der Vers Mt6, 33 macht mir dies schlüssig.

Mt 6,19-24. Sammelt keine irdischen Schätze

Es zeichnen sich drei ursprüngliche Logien ab (19-21.22f.24). Mt formuliert mit 6,19-34 an zentraler Stelle in der Bergpredigt seine Kritik am Besitz. Wie auch die Geschichte vom reichen jungen Mann 19,16-30 zeigt, ist diese Kritik radikal.

Die Auslegungsgeschichte liefert Beispiele, wie dieses Zentrum des Textes umgangen werden konnte: Das „Licht in dir“ wurde, im Anschluss an den in der Antike verbreiteten Vergleich der Vernunft mit dem Auge, auf den nous gedeutet (Justin; Philosoph und Märtyrer, um 165 gestorben; Griechisch. Bis Erasmus). Umgehung der Besitzkritik durch Verinnerlichung.

Die Finsternis wird aufgrund von Leibfeindlichkeit im spätantiken Dualismus identisch mit den sensus carnales (Opus imperfectum in Matthaëum, ein Kommentar eines arianischen Bischofs, vielleicht 6. Jh.). Dann stellt sich die Frage, ob das Herz des Menschen (= das Auge) der Erde oder dem Himmel verhaftet ist (Augustinus; 430).

Dabei ist „Auge“ im Judentum immer schon metaphorisch. In den Augen spiegelt sich der Charakter und die moralische Qualität eines Menschen. Es geht in unserem Text also um das menschliche Handeln, nicht um das Wesen des Menschen etc.

Mt 6,25-34. Kümmert euch um das Reich Gottes

Der Text stammt aus Q. V 33 setzt voraus, dass die Hörer schon von Jesu Gottesreichverkündigung gehört haben. Die durchgehende 2. Person Plural, die Bezeichnung „Kleingläubige“ für die Adressaten weisen auf konkrete Situationen.

Interpretation:

Was ist mit der Warnung vor der „Sorge“ gemeint? Psüchä ist semitisch Leben. Sorge ist ein Handeln aus Angst, praktizierte Angst ums Dasein. Die Angst ums Dasein und das aktive Sich-Mühen dürfen nicht auseinandergerissen werden.

Auslegungs- und Wirkungsgeschichte:

Im Unterschied zum urchristlichen Wanderradikalismus wurde die Arbeit im Mönchtum recht früh positiv bewertet und sogar zum Grundelement des mönchischen Lebens. Gen 3,17-19, 2Thess 3,10-12 und das apostolische Beispiel des Paulus sind hier wirksam. Athanasius (von Alexandrien, 373 gestorben) beschreibt in seiner Antoniusbiographie, wie dieser in der Kirche unseren Text hört, daraufhin seinen Besitz verschenkt, Asket wird und Handarbeit verrichtet. Ebenso Pachomius und sein Bruder, von Basilius (der Große, Vater des östlichen Mönchtums, gestorben 379) bis Franziskus (gestorben 1226). Rupert von Deutz liest unseren Text als „consilium ... perfectionis“. Damit wird die kirchliche Domestikation der geannten radikalen Vögel klar. Die Auslegung dieses Textes auf alle Christen brachte immer Unruhe. Und es gab immer auch die domestizierende Auslegungstradition: Der Besitz ist erlaubt; es kommt nur auf seinen Gebrauch an (Cyprian, Johannes Chrysostomos, etc.).

Mt 7,1-5. Richtet nicht

Welche Reichweite hat Jesu Verbot zu richten? Geht es um eine grundsätzliche Infragestellung allen Richtens, auch des Richtens im Staat und in der Gesellschaft? Aber schon Irenäus nimmt die innerkirchliche Zurechtweisung gegenüber Mt 7,1f in Schutz. Weder staatliche noch die kirchliche von Amtsträgern ausgeübte Gerichtsbarkeit dürfen eingeschränkt werden. Verweise auf Ananias und Sapphira (Apg 5,1-11) oder den Unzuchtschänder in Korinth (1Kor 5,1-8) ermöglichen dies. Für die Anachoreten des syrischen und ägyptischen Mönchtums hingegen ist dieses Jesuswort zentral.

V 1 ist der älteste Bestandteil des Textes. Bei Jesus zeigt sich eine völlig vorurteilsfreie Gemeinschaft mit Ausgeschlossenen wie Sündern und Zöllnern, eine merkwürdige Indifferenz gegenüber dem in Israel geltenden Gottesrecht (siehe die Geschichte der Ehebrecherin Joh 7,53 8,11. Jesus hat sich kaum um die Halaka gekümmert). V1 kann daher nicht auf den privaten Bereich eingeengt werden. Wie die Feindesliebe gehört der Text in den Kontext von Jesu Eschatologie: Das Gottesreich kommt; da muss es mit dem Richten von Menschen über Menschen grundsätzlich ein Ende habe.

Mt 7,6. Gebt das Heilige nicht den Hunden

Das Logion ist ein Rätsel. Weder sein Ursprung noch sein ursprünglicher Sinn noch seine Bedeutung im matthäischen Kontext sind aufzuhellen.

Auslegungsgeschichtlich war das Logion vielfältig verwendbar: zum Schutz des Evangeliums, der kirchlichen communio, etc. vor den Heiden, den Irrlehrern, den

Spöthern. Es wurde zur Begründung der Arkandisziplin beim Abendmahl - die schon Did 9,5 („Niemand aber soll essen und auch nicht trinken von eurer Eucharistie als die, die getauft worden sind auf den Namen des Herrn. Denn gerade darüber hat der Herr gesprochen: Gebt nicht das Heilige den Hunden.“) zeigt, eingesetzt, entsprechend dem späteren liturgischen Grundsatz: Das Heilige den Heiligen.

Mt 7,7-11. Mut zum Gebet

Alle drei Verben, *aitéw*, *zátéw* und *krouw* haben im judenchristlichen Sprachgebrauch eine religiöse Dimension. Das bedingungslose Vertrauen Jesu in den lieben Vater wird wieder sichtbar.

Die Auslegungsgeschichte ringt dann, ob auch jede Bitte erfüllt wird? Oder nur das Notwendige (Johannes Chrysostomos)? Oder hat man nur deshalb etwas nicht bekommt, weil man nicht gebetet hat (Origenes)?

Jesu Erhörungsgewissheit und seine Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches sind bis zu seinem Tod ungebrochen. Vgl. den eschatologischen Ausblick beim Abendmahl Mk 14,25.

Für Mt bedeutet Gebetserhörung: Gegenwart des Herrn Jesus Christus bei seiner Gemeinde bis ans Ende der Welt (Mt 28,20). In der Gnosis wurde das Suchen (und damit unser Logion) zur zentralen Umschreibung christlicher Existenz (Origenes sucht in der Schrift. Clemens). Andere Kirchenväter betonen, dass das Suchen der Christen in der *regula fidei*, der Basis des Glaubens, zu einem Ende gekommen ist, und jetzt die Juden suchen müssten (Tertullian).

Mt 7,12. Die Goldene Regel

Der Vers erscheint in Q zusammen mit Jesu Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27-36). Belege finden sich im Konfuzianismus, in Indien, seit Herodot in Griechenland, im Judentum später in Sirach, etc. und bei Philo. Sir 31,15 liegt in der hebräischen Fassung nahe bei Lev 19,18.

Eine Hauptlinie der christlichen Wirkungsgeschichte von Mt 7,12 besagt: Die Goldene Regel entspricht dem Naturrecht, das Gesetz und Evangelium gemeinsam voraussetzen (Origenes). Als Teil des Naturrechts wird sie Grundlage des kirchlichen Rechts (Decretum Gratiani). Auch in der reformatorischen Auslegung hält sich dieser Gedanke durch und wird dann in der englischen (Hobbes, Mill, etc.), französischen (Voltaire) und deutschen (Leibniz) Aufklärung besonders wichtig. Die Goldene Regel muss einen Maßstab des Handelns aber voraussetzen, gibt ihn nicht selbst, ist daher nicht normativ ethisches Grundprinzip, sondern höchstens Sprengung der Selbstbezogenheit des Menschen. Sie enthält nicht den Grund der Pflichten gegenüber sich selbst, der Verbrecher würde gegen seinen strafenden Richter argumentieren (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Auch der Gastgeber muss seinem betrunkenen Gast das Autofahren verbieten, obwohl er selber in dieser Situation auch das Auto benutzen möchte.

Augustinus fiel das inhaltliche Problem schon auf - verwehrt sich mit der Goldenen Regel schwelgerische Gastmähler zum Inhalt des wechselseitigen Handelns zu machen - und bemerkt, dass viele Übersetzer in die Goldene Regel das Wörtchen „bona“ eingefügt hätten. In der Auslegungsgeschichte von Mt 7,12 wurde von Anfang an das Gebot der Nächstenliebe als Vorsatz vor die Goldene Regel gestellt (Didache 1, 2f; Justinian).

Mt 7,13-29. Abschließende Mahnungen

Mt 7,13f. Das enge und das weite Tor

Die Gegenüberstellung zweier Wege ist griechisch und jüdisch verbreitet. Der Gedanke des Weges zur Vollkommenheit, den die Gemeinde geht, ist für Mt grundlegend. Ein Schwerpunkt der Auslegungsgeschichte liegt im christologischen Verständnis (Joh 10,9 oder Joh 14,6).

Mt 7,15-23. Warnung vor den Pseudopropheten

Mt verbindet zwei Q-Stücke aus der Feldrede (Lk 6,43-45.46) mit einem anderen Q-Stück (Lk 13,26f.).

Wer waren diese Falschpropheten? Mt wirft ihnen keine Irrlehre vor, sondern lediglich schlechte Früchte. Aus 24,9-12 lernen wir, dass die Falschpropheten, die viele zur Gesetzlosigkeit und zur Lieblosigkeit verführen werden, eine Erscheinung der Endzeit sind. Ist diese Endzeit für Mt die Gegenwart, da sie nach 24,14 mit der Heidenmission zusammenfällt? Vom Problem der Zweideutigkeit der Prophetie siehe auch: Erste Johannesbrief (2,18-27; 4,1-6), das Markusevangelium (9,38-40; 13,5f.21-23), die Pastoralbriefe (Tit 1,10-16), das lukanische Schrifttum (Apg 20,29f), die Apokalypse (2,20), der Zweite Petrusbrief (2,1), die Didache (11,3 = 12,5), der Hirt des Hermas 8m11) und die Montanisten.

In der Auslegungsgeschichte wurde der Text von den Früchten, einer der am meisten aufgenommen Texte aus der Bergpredigt, von jedem gegen jeden verwendet. Schafspelze waren die Gewissensfreiheit, Enthaltensamkeit, Demut, Einfachheit, Barmherzigkeit, Bibelworte, der Wille zur Reformation, etc. Nachreformatorisch wurden die Früchte auf die Lehre gedeutet. Aufklärung und Pietismus gehen zur Deutung der alten Kirche und der Katholiken der Früchte als Werke zurück. Aber auch da ist das Kriterium doch wieder die Rechtgläubigkeit.

Das ethische Kriterium sind für Mt die Gebote Jesu (28,20). Mt will aber mit diesem Maßstab keine Urteile fällen und das Gericht Gottes vorwegnehmen. Es geht darum, selbst zu handeln, das sagen 7,21 und das anschließende Doppelgleichnis von den beiden Hausbauern 7,24-27. Nimmt Mt die Gnade Gottes nicht gerade darin ernst, dass er den von Gott - durch Jesus, der bis zum Ende der Welt bei seiner Gemeinde ist - zum Handeln gerufenen Menschen ernst nimmt?

Mt 7,24-27. Abschluss: Die beiden Hausbauer

Die Doppelparabel geht auf Q zurück und könnte von Jesus stammen. Es fällt gegenüber ähnlichen jüdischen Texten auf, dass es nicht um das Studium und die Praxis der Tora, sondern um das Hören und Tun der Worte Jesu geht. Auch die Logienquelle schließt die Feldrede mit einer Doppelparabel ab. Ähnlich am Schluss des Heiligkeitgesetzes (Lev 26), des Deuteronomiums (30,15-20), etc.: Der Leser wird noch einmal vor die große Alternative gestellt.

Homoiwthäsetai in V24 und V26 ist Futur (Passiv: „kann verglichen werden, ist gleich“ oder „wird verglichen“): Es geht um das jüngste Gericht. In der kirchlichen Exegese wurde der Sturm in der Regel auf innergeschichtliche Erfahrungen gedeutet, z.B. Aberglauben, dämonische Gedanken, fleischliche Versuchungen

(Augustinus), Schmeicheleien, Begierden, die Macht des Teufels (Hilarius, lateinisch 367). Die eschatologische Deutung ist selten.

Mt 7,28f. Abschluss der Bergpredigt

Ochloi und didachä weisen auf 5,1f und 4,23.25 zurück. Exousia ist schon das Stichwort für den folgenden Hauptteil. Die Abschlussformel in V28a wird am Ende sämtlicher Reden stehen (11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

Schluss: Überlegungen zur Praxis der Bergpredigt heute

Mt, der Exponent einer Minderheitsgemeinde, die auf dem Weg der Vollkommenheit geht und sich durch ihre Lebenspraxis (Mt 5-7!) und ihre Vergebungsgemeinschaft (Mt 18!) von der Welt unterscheidet ist Salz für die Erneuerung der Kirche heute. Die Zwei-Reiche-Lehre verzichtete auf Realisierung der Bergpredigt in der Gemeinde. Das war im 16. Jh. verständlich.

Die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt kennzeichnet von der alten Kirche der vorkonstantinischen Zeit, das frühe Mönchtum und ihm nahestehende Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus, besonders Augustinus, dann über mittelalterliche Randgruppen wie Waldenser, Böhmisches Brüdern, Franziskaner oder auch Katharer, die Randgruppen der Reformationszeit, vor allem die Täufer, auch Quäker und frühe Methodisten ein „perfektionistischer“ Auslegungstyp. Die Zwei-Stufen-Ethik kommt relativ spät: Rupert von Deutz führte um 1100 den Begriff des „consilium“ in die Bergpredigtexegese ein. Thomas von Aquin spricht von den drei consilia Armut (Mt 19,21), Keuschheit (Mt 19,12) und Gehorsam. Er bleibt aber im Prinzip bei der Bergpredigt als praecepta. Das reformatorische Auslegungsmodell will das Handeln in beiden Reichen unter der Leitlinie der Liebe denken. Zum ersten Mal betonen die Reformatoren die Unerfüllbarkeit der Bergpredigt. Weil sie von Paulus her dachten? So wurde sie zum paulinischen Gesetz, zum Ankläger vor dem Tribunal Gottes. Und es kommt der Rückzug auf die Gesinnung, die Gesinnungsethik: W. Herrmann, Ethik, Tübingen 1921: Die Gebote Jesu „fordern im Grunde alle ein Einziges, die völlige Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit“ (entsprechend ist die Überwindung der Heteronomie des Handelns). D. Bonhoeffer und L. Ragaz fordern im 20. Jh. zur ganzheitlichen Praxis der Bergpredigt auf und warnen vor einer verinnerlichten Gnade.

Schnackenburg verweist auf den russischen Grafen Leo Tolstoi. Nach ihm sind alle Forderungen Jesu, die wir als hart und übertrieben empfinden, wirklich ernst gemeint und gelten für jeden Menschen. Wenn das Christentum bis auf den heutigen Tag so wenig gewirkt hat, schreibt er in „Mein Glaube“ (1885), ist das eine Folge davon, dass man die Forderungen Jesu abgeschwächt und beiseite geschoben hat. Tolstoi musste nach Schnackenburg scheitern, wie schon eine wörtliche Auslegung der Bergpredigt die Schwärmer der Reformationszeit in die Anarchie getrieben hat.³⁹

2.3. Lk 6,17-19. Die Heilungen vor der Feldrede und Lk 6,20-49. Die Feldrede

Lk 6,17-19. Die Heilungen vor der Feldrede

³⁹ Ebd. 115.

Der Sammelbericht schildert die Begegnung des von Gott begabten Arztes und Propheten mit den verschiedenen Gruppen des erwählten Volkes.

V17: Auf- und Absteigen stehen im Buch Exodus symbolisch für die Begegnung mit Gott und die Mitteilung des göttlichen Willens an das Volk. Das ganze Kapitel Ex 19 ist dafür bezeichnend. Lk erwartet für die Endzeit die Einebnung aller Berge, vielleicht. Und deshalb ist Jesus in der Ebene jetzt. Die Septuaginta verwendet *pedeinós* zusammen mit *oreinós* als Eigenschaftswort für das verheißene Land.

Im spätantiken Weltbild wird die Verschiebung bestimmend, dass die *religio* (als Verhältnis mit dem Göttlichen) sich von nun an weniger in den Tempeln als in den berufenen Männern und Frauen manifestiert (Brown, P. *The Making of Late Antiquity* 1978).

V19: Lk teilt seine Überzeugung, dass eine heilende Kraft (*dünamis*) von Jesus ausging, ohne Hemmung mit.

Lk 6,20-49. Die Feldrede

Lk 6,38c findet sich bei Mk. Mit Ausnahme von Lk 6,24-26.38b findet sich unsere Perikope in der Bergpredigt von Mt wieder. Lk 6,39.40 sind dabei in einem anderen Zusammenhang bei Mt überliefert (Mt 15,14; 10,24-25a). Der Spruch über die Feindesliebe ist bemerkenswerter Weise bei Lk verdoppelt (Lk 6,27-28.35a). Die in der Bergpredigt und der Feldrede gemeinsam vorliegende Überlieferung hält zudem weithin die gleiche Reihenfolge ein. Wir wissen heute, dass mündlich überlieferte Logien in verschiedenen Sammlungen mit Verehrung aufbewahrt wurden. Das ist z.B. in patristischen Zitaten sichtbar. Die vierte Seligpreisung lief noch isoliert um, wie 1 Petr 4,14; Jak 1,12; Mt 5,10 und Hermas bezeugen, als sie in Q schon mit den ersten drei zusammenstanden. Die schriftliche Arbeit unterbrach auch nicht das Weiterleben der mündlichen Überlieferung. Die überlieferte Verbindung der Seligpreisungen mit der Feindesliebe liegt Lk am Herzen, aber er legt diese durch die Goldene Regel (V31) aus. Gleichfalls gibt er der paränetischen Grundlinie vieler Einzelsprüche ein kerygmatisches Gegenstück: Die Ethik seiner Feldrede wäre ohne ihre theologische Begründung in der Liebe Gottes falsch verstanden (Gott als *chrastós*, tüchtig, gut; von Personen: *gütig*, freundlich und *oiktírmwn*, barmherzig, in den VV35-36).

Bisher kam Jesus sprechend nur in einzelnen Sprüchen (2,49; 4,4.8.12 usw.) bzw. in Dialogen vor. Selbst die Predigt in Nazaret (4,16-30) ist ein Dialog.

Die Feldrede ist eine Logienkette. Wir gliedern sie in 3 Teile: Lk 6,20-26 Seligpreisungen und Weherufe; Lk 6,27-38 Eine Reihe imperativer Sätze; Lk 6,39-49: Eine Kette von Metaphern und Gleichnissen.

Im ersten wie im dritten Teil herrscht wie in weisheitlichen Texten des AT eine dualistische Sicht des Lebens vor. Rhetorisch umschließen das Exordium und die Peroration (Redeschluss) die Feindesliebe und das Liebesgebot.

VV20-26: Erster Teil aus Seligpreisungen und Weherufen

Gegenüberstellung der Seliggepriesenen und Bedrohten. Dass die Weherufe in der Patristik wenig Spuren hinterlassen haben, spricht für ein junges Entstehungsdatum (Tradition vor Lk oder Redaktion?).

Seligpreisungen kennt man in der Antike in verschiedenen Kulturräumen, z.B. in Ägypten (hier gehören sie zur Kultursprache, und man bedient sich ihrer, um

diejenigen zu loben, die auf den Wegen Gottes wandeln) und in Griechenland. In Israel in der kultischen und weisheitlichen Literatur (Ps 1,1; Prov 8,32-36). Die jüdischen Exegeten verweisen auf Jes 61,1-2; Jes 29,18-19; Jes 40,29-31, den apokalyptischen Rahmen (TestJud 25,4: „Und die in Trauer starben, werden in Freude aufstehen, und die um des Herrn willen Armen werden reich werden. Und die um des Herrn willen starben, werden aufgeweckt werden zum Leben“. 1QH 18,14-15: „Und den Demütigen zu verkünden von Deinem reichen Erbarmen, ... aus der Quelle ... denen, die erschlagenen Geistes, und für die Trauernden zu ewiger Freude“).

Zwischen Jesus und Lk liegt auch schon Kirchengeschichte. Erst recht zwischen Lk und uns. Blicken wir z.B. nur auf die „schöpferischen“ Abschreiber, die versuchten Lk auf Mt abzustimmen, tw pneúmati in V20 zfügten, in die 3. Person umsetzten und nün in V21 wegließen.

Ptwchós bedeutet wörtlich: der sich Duckende, sich Verbergende; dann: der Arme, der Bettler, der Niedrige. Die Notlage wird mit endeäs, d.h. der in der Not sich Befindende, der Notleidende, umschrieben (vgl. Apg 4,34). Pénäs bezeichnet denjenigen, der sich abmüht, um zu leben, den Armen, Bedürftigen. Man beachte die Entwicklung, die der Begriff der Armut im AT durchläuft: von der Strafe zur Gottesnähe. Zur Frömmigkeit der Armen vgl. Ps 39,18; 68,30-34. Zur Zeit der Seleukiden hat sich Verbindung Armut-Frömmigkeit allgemein durchgesetzt: PsSal 10,6. Zur Annäherung arm - heilig vgl. Talmud bBer 6b, im NT Jak 1,9; 2,5; 5,1-6.

Lk zeichnet im Evangelium die Jünger als Arme oder als arm gewordene. In der Apg ersetzt er dieses Bild durch das des Teilens. Einige Sammelberichte der Apg (2,44-45; 4,32-35) bilden innerhalb der Kirche die lukanische Konkretion der metaphorischen Seligpreisung.

V24: ouaí könnte Latinismus (vae) sein: kein Fluch, sondern ein starker Ausdruck für ein Unglück oder ein Klagelied. Apéchw ist ein Terminus technicus der Geschäftssprache: Ihr wurdet ausbezahlt.

Hinter der dritten Seligpreisung steht die alttestamentliche Theologie des tröstenden Gottes (getrocknete Tränen: Jes 25,8. Der tröstende Gott: Jes 40,1.29.31; 41,17; Jer 33,6. Freude bei der Heimkehr aus der Verbannung: Ps 125. Gott, der die Verbannten zurückführt: Jer 31,7-14; Sach 2,10-17). Inbegriff der Trauer war das babylonische Exil (Ps 136,1). Die ersten drei Seligpreisungen klingen wie Heilsorakel (Jes 66,10).

VV27-38: Ein zweiter Teil wird aus einer Reihe imperativer Sätze gebildet

Das Gebot der Feindesliebe, vor und nach der Goldenen Rede.

Zielt Mt 5,41 auf Zwangsarbeit für die römische Besatzungsmacht in der dramatischen Lage des Judentums nach der Niederlage des Jahres 70, so kann die Feindesliebe auch auf die Zeloten bezogen sein. Die Römer warfen den Christen „allgemeinen Menschenhass“ vor (Tacitus, Ann XV 44: „odium humani generis“).

Lk übersetzt diese Überlieferung für ein griechisches Publikum. Und die Besonderheit der Botschaft Jesu wird nicht mehr vor dem Hintergrund des Gesetzes des Mose betrachtet, sondern im Rahmen des griechischen Ethos (Lk 6,32-35).

VV27-28 und 32-35: Die Kirchenväter des 2. Jahrhunderts, besonders Justin (Apol I 15,9-10), haben im Gebot der Feindesliebe das Novum der christlichen Ethik gespürt und dies voller Stolz ausgesprochen. Die Feindesliebe findet sich im Judentum in der Individualethik (Spr 25,21; vgl. Spr 24,17; Ex 23,4-5; Josephus Ap II 28 §209-210). Was für den Schwachen Feind gilt, gilt aber nicht für den Sieger und dessen Besatzungstruppen. Jesus überwindet das Prinzip der Gegenseitigkeit der

Vergeltung, der Partikularismus von Dtn 30,7 gilt nicht mehr. Der Haß Gottes gegen die Bösen ist verboten (Ps 5,5; 25,5; 118,113-115; 2 Chr 19,2). Bei den Griechen steht doch das Prinzip der Gegenseitigkeit im Vordergrund. Seneca, Epiktet riefen schon auf, Schlechtes nicht mit Schlechtem zu vergelten. Zur Zeit des Lk sind die ChristInnen nicht mehr immer nur die Schwachen und Unterlegenen, den Juden wie den Römern. Daher ist sein Gebot der Feindesliebe eine unerhörte Aktualisierung. „Lieben“ meint eine konkrete und aktive Haltung, die man mit „Gutes tun“ übersetzen kann. Das Griechische gebraucht (ebenso wie das Lateinische) für Dienst und Gegendienst dasselbe Wort: *cháris*. Es darf hier nicht theologisiert werden. Die neutestamentlichen Schriften möchten die Gegner für das Evangelium gewinnen. Feindesliebe ist also keine passive Resignation.

VV29-30. Der Verzicht auf Widerstand.

Matthäus denkt an einen jüdischen Prozess, bei dem nur die Unterwäsche vom Richter konfisziert werden darf, nicht jedoch der Mantel. Lk denkt an Diebstahl. Alle - Synoptiker und Didache - verstanden Jesu Gebot gleich: Der Jünger soll in jedem Fall nachgeben. Nach der Zeit Jesu bis wie lang hatte der Jünger soziologisch auch gar keine andere Wahl als nachzugeben, wenn er angegriffen wurde?

V36: Der Aufruf zu Barmherzigkeit. In der Septuaginta wird *oiktírmwn* („mitleidig“, „barmherzig“) 13mal für Gott und nur 3- oder 4mal für den Menschen benutzt. Von den zwei Haupteigenschaften Gottes, seiner Barmherzigkeit und seiner Heiligkeit (Lev 19,2), wählt Lukas die Barmherzigkeit als Quelle der christlichen Haltung.

VV37-38: Nicht-Richten und Schenken. Lk hat stark in seiner Vorlage komponiert: Zwei negative Imperative, zwei positive Imperative, eine Verheißung, eine Feststellung.

Das Bild des Lohnes (6,38b) stammt aus der Handelspraxis. Der Kunde verstaut das gekaufte oder das ausgeliehene Gut in den Falten seines Kleides (eis *tòn kólpon hūmwñ*). *Kólpos* bezeichnet ursprünglich den „Busen“ (die Form des Busens). Das Wort wird noch heute im modernen Griechisch für den „Meeresbusen“, den „Golf“ (dieses Wort geht übrigens auch auf das griechische *kólpos* zurück) verwendet. Hier bezeichnet das Wort eine Falte des Kleides. Seit alttestamentlicher Zeit wurde die Wendung eis *tòn kólpon* mit dem Genetiv - im Kontext der Vergeltung - metaphorisch gebraucht: vgl. Jes 65,6; Jer 32,18; Ps 78, 12 usw..

Der Händler ist so großzügig, dass er das Korn zuerst in das Messgerät füllt (*piézw*), dann schüttelt (*saleúw*) und schließlich über den Rand fließen läßt. In den ägyptischen Leihverträgen für Getreide ist genau festgeschrieben, dass das Getreide nicht übertrieben geschüttelt und mit einem Regler am oberen Gefäßrand geebnet werden muss. Das Wort zur Bezeichnung dieses Stabes heißt *skütálā*. Lk meint nun, dass dieser strikte *skütalām* nicht unbedingt notwendig sein muss. V38c zielt nun erstaunlicher Weise wiederum auf die strikte Vergeltung.

Wirkungsgeschichte:

Mit Blick auf Augustinus (Epistula, 138), der sich auf Lk 3,14 stützt gibt Thomas für den gerechten Krieg drei Bedingungen an: a) Ein Krieg kann nicht von einer privaten Person, sondern vom jeweiligen Herrscher (Röm 13,4) erklärt werden. b) Secundo, requiritur causa justa. c) Die aufrichtige Absicht der Kriegführenden muss vorhanden sein. Nicht viel anders bei Calvin. Im Urchristentum konnten Christen Soldaten werden. Die Christen waren aber nicht verpflichtet, Soldaten zu werden. Schon in Korinth konnte Paulus das Gebot der Bergpredigt nicht durchsetzen, sondern musste einräumen: Wenn zwei Christen nicht auf ihr Recht verzichten wollen, soll man ein kirchliches Gericht aufstellen (1Cor 6,1-11). Die Ethik der Pastoralbriefe und der

späteren Schriften des NT zeigen, dass das Urchristentum mit der radikalen Botschaft Jesu nicht fertig wurde.

Wir kennen heute die Verbindung zwischen Angst und Aggressivität, so dass jeder, der mit dieser Erkenntnis die Initiative des Nachgebens ergreift, die Angst des Gegners dämpft und aus dem Kreis der Eskalation herauskommt.

VV39-49: Eine Kette von Metaphern und Gleichnissen bildet den dritten Teil.

Von V39 an mehrmalige Zwei-Wege-Lehre.

V39: parabolä kann bei Lk (vgl. 15,3) „Gleichnisrede“ heißen. Die Angeredeten sind dieselben wie in 6,27, d.h. ein größerer Kreis als die Jünger (6,20), nämlich die Menge (6,17-18). Es kann wie Mt 15,12-14 und Röm 2,19 antijüdisch gemeint sein. Sicher greift Lk in V40 aber bereits Gemeindeleiter an, die sich eine überlegene Stellung anmaßen. Insofern die Glaubenden insgesamt angesprochen sind, dürfen sie als Blinde andere noch nicht beraten. In der Septuaginta wird Hodägew, den Weg weisen, entweder verwendet, wenn Gott sein Volk durch die Wüste führt (z.B. Dtn 1,33), oder im übertragenen Sinn für die Unterweisung in der Gerechtigkeit und im Glauben (z.B. Ps 85,11). Lehrer: Warum ist der Vers nicht so gemeint, dass letztendlich diese Unterweisung im Glauben tatsächlich Sache Gottes bleibt und ist? Letzteres passte auch gut zu V40. Trotz des Gesetzes und der natürlichen Offenbarung sind die Menschen wie Blinde. Das ist nicht pessimistisch, das ist so. Die Augen aufschließen und damit die Schrift, mit den Augen eine neue Wirklichkeit aufbauen (Apg 26, 17-18), die Augen der Jünger aufschließen (24,31 bei der Auferstehung), das ist das Thema. Das Bild vom Blinden, der einen Blinden führt, wurde vom Judentum aus Griechenland übernommen (Plato, Philo). Das Bild der Grube spielt in einem alttestamentlichen Spruch auf die Unausweichlichkeit des Gerichtes Gottes an (Jes 24,17-18) und Jer 48, 43-44.

V40a: Wie der Herr nicht gerichtet hat (Zusammenhang zu V39), so soll kein Jünger seinen Bruder richten. Andernfalls erweist er sich als blind, d.h. als ungebildet.

V40b: Kann heißen, jeder wird ganz ausgebildet werden wie sein Lehrer, oder: Jeder wird wie sein Lehrer ausgebildet. Kartarízw kann in der Sprache der Schiffsleute, Politiker und Ärzte auch „wiederherstellen“ bedeuten.

VV41-42: Die fünf Schritte der von Lk ekklesiologisch verstandenen Pädagogik Jesu sind: a) der Verzicht, sich als Richter über den anderen zu setzen, b) Offenheit für die Worte Jesu, der mich mit Liebe und Hoffnung anspricht, c) die Anerkennung meiner schwerwiegenden Fehler (Balken), d) die Bereitschaft, ein anderer Mensch zu werden (Wegräumen des Balkens). Erst dann kann ich e) Jesus gleichen (V40b) und ein Meister (weil Bruder und Schwester!) für den anderen werden. Ich kann so eine minimale Änderung (Splitter) vorschlagen, nicht jedoch vorschreiben.

Leher: Es ist interessant zu beobachten, dass auch ein treu der kritisch-historischen Exegese dienender Fachmann, wie Francois Bovon dies ist, der Versuchung nicht widerstehen kann, vom Exegeten zum Pädagogen zu werden. Diese Systematisierung eignet sich gut für eine Predigt, für die Exegese liegt hier Gleichnisrede vor.

VV43-45: Mit keinem Wort wendet sich der Text gegen Irrlehrer. Vielmehr denkt Lk - und schon die Tradition vor ihm - an die Glaubenden. Vgl. Jer 2,21.

V46: Ist eine schmerzliche Wehklage Jesu.

VV47-49: Dieses Gleichnis steht auch der Form nach in der alttestamentlichen Tradition der dualistischen Weisheit (z.B. Ps1) und in der Tradition des Segens und Fluches (vgl. Dtn 30,15-20 und später der Zwei-Wege-Lehre in Did 1,2-5,2). Die Überschwemmung ermöglicht jedoch schon die apokalyptische Allegorisierung. Plämmüra ist literarisch, bezeichnet zunächst die Flut des Meeres, dann jede Flut,

die Sintflut, in der medizinischen Sprache auch die übermäßige Anreicherung von Körperflüssigkeit, insgesamt also „Hochwasser“, „Überschwemmung“. Saleúw, zum Schwanken/ins Wanken bringen, erschüttern, wird auch in apokalyptischen Beschreibungen und Theophanien (vgl. Hebr 12,27) verwendet.

Die wiederholte 1.P.Sg. in V49 macht den christologischen Anspruch klar.

Zusammenfassung:

Der Glaube erneuert das Herz, wird von der Güte des Schöpfers und Retters gespeist und zeigt sich in den ethischen Konsequenzen.

2.4. Sittliche Forderungen Jesu in Bergpredigt und Feldrede

Die Interpretation von Bergpredigt und Feldrede erlaubt, wichtige sittliche Forderungen der Verkündigung Jesu festzuhalten.

In der Friedensbewegung der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts rückten Bergpredigt und Feldrede wiederum in das Zentrum christlicher Aufmerksamkeit. Schon die Studentenrevolution der 60er Jahre, die sg. 68er, erblickte in der Bergpredigt Jesu Vorbild und Legitimation der von ihr geforderten gesellschaftlichen Strukturreformen. Franz Alt rief auf, die Bergpredigt wörtlich zu befolgen und forderte politische Konsequenzen wie Rüstungsstop, keine Nachrüstung und keine Waffenexporte (F. Alt, Frieden ist möglich 1983).

Sozialdemokratische Reformpolitiker dieser Zeit versuchten dabei, mit Bekenntnissen zu Inhalten der Bergpredigt, traditionell konservativ wählendes katholisches Bürgertum anzusprechen.

In der Befreiungstheologie spielen Bergpredigt und Feldrede Jesu gleichfalls eine zentrale Rolle.

Bei Lukas steht am Anfang der zweiten Rede Jesu die Heilsverkündigung an die wirklich Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten. Die folgenden Weherufe – vielleicht von Lk selbst – heben diese Heilsverkündigung noch einmal kräftig hervor.

Es folgen bis Lk 6,38 das Gebot der Feindesliebe, die auch Verzicht auf Widerstand und Wiedergeltung, die Pflicht zum Geben und Ausleihen, ohne etwas zurückzufordern, umschließt und in der Mahnung gipfelt: „Werdet barmherzig, so wie euer Vater barmherzig ist!“ (Lk 6,36).

Es folgen jetzt Forderungen in Gleichnissen. V37 fordert, das Richten allein Gott zu überlassen, der eben barmherzig ist. V38 fordert, dass der Mensch ebenso großzügig schenkt, wie Gott dies tut. Sprechen VV39 und 40 Gemeindeprobleme an, oder legt Jesus auch die Unterweisung im Glauben in die Hand Gottes? Auch das Gericht (Grube) ist Gottes Sache. Auch V41f sind schwer interpretierbar.

Das Schlussgleichnis vom Hausbau legt allen Nachdruck auf das menschliche Handeln.

Die starken Forderungen der Feindesliebe und der Bruderliebe, besonders im Verzeihen und Schenken, werden von der älteren Spruchsammlung Q übernommen.

Bei Matthäus tritt in den Auffüllungen des Textes die noch mit dem Judentum in Berührung und Auseinandersetzung stehende judenchristliche Gemeinde hervor. Nach Schnackenburg spricht Mt schon in 5,20 auf die Auseinandersetzung mit dem Judentum an. Dies beweist nach Schnackenburg⁴⁰ auch die vor den Hauptthemen eingefügte Spruchkomposition über die Jüngergemeinde als Salz der Erde und Licht

⁴⁰ Ebd. 101.

der Welt (Mt 5,13-16). Bovon erkennt hingegen, wie oben bemerkt, den ursprünglichen Sinn der Worte nicht mehr.

Mt bringt die Forderung der Feindesliebe am Ende seiner Antithesenreihe (Mt 5,43-48). Schnackenburg blickt auf den Nachweis ähnlicher Aussprüche und Weisungen in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur. Die Neuheit des Ethos Jesu bestehe nicht im Inhaltlichen, sondern im Nachdruck der Einschärfung der Forderungen.⁴¹

Bei Mt steht die Feindesliebe im Kontext mit der Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) und der Verfolgten (Mt 5,10.11ff), und man kann schon durch die Wortwahl „Verfolgter“ (Mt 5,44 diff. Lk 6,28) auf die Situation einer bedrängten Gemeinde durchschauen (vgl. auch 10,23; 23,34).

Überleitung:

Von den Erzählthemen im LkE, denen Tannehill nachging, wurden bereits auf Jesus als Prediger und Heiler, als Arzt und Prophet hingewiesen und auf seine Beziehung mit der Menge bzw. mit dem Volk. In der Feldrede wurde das Thema Jesus und die Autoritäten angesprochen. Natürlich steht in den Seligpreisungen das Thema von „Jesu Dienst für die Unterdrückten und Ausgeschlossenen“ im Mittelpunkt. Diesem Thema soll im Folgenden unter der besonderen Rücksicht von Jesu Umgang mit Frauen weiter nachgegangen werden. Dies unter der besonderen Rücksicht der Frau als Jüngerin. Dazu soll das Thema „Jesus und die Jünger“ anhand des Beginns des Reiseberichtes (Lk 9,51-19,28), dem zweiten Teil des Lukasevangeliums, noch etwas ausgeführt werden.

2.5. Die Geschwisterlichkeit Jesu und Frauen in der Nachfolge Jesu

Bei Mk in der Passionsgeschichte von Frauen in der Nachfolge Jesu gesprochen. Dort soll die Rolle der Frauen auch zu Wort kommen. Im MkE hören wir, dass Jesus Frauen heilt und ihnen hilft. Und er würdigt das Opferverhalten der Witwe am Tempelgang. Wir hören auch von Frauen als Täterinnen.

Was von Mk zum Thema gesagt wurde, kann auch für Mt gelten. Anlässlich der Verse 20-23 in der Perikope Mt 20,20-28 „Vom Herrschen und vom Dienen“, stellt Ulrich Luz die Frage: Stellt sich Mt die Frau des Zebedäus (in 27,56 bekommt sie den Namen Salome oder ist durch Salome Mk 15,40 ersetzt) als Nachfolgerin Jesu auf dem Weg nach Jerusalem vor?

Sicher ist hingegen, dass Mt die Frau des Zebedäus eher positiv darstellt. Augustinus und Hieronymus sehen sie schon ganz anders und letzterer gibt für das Mittelalter über den Osten (Theophylakt) bis in unsere Tage die negative Beurteilung des Verhaltens dieser Frau.

Quelle für die Perikope ist für Mt Mk 10,35-45. Bei Mk stellen Jakobus und Johannes, die Zebedäussöhne die Frage an Jesus. Deren Mutter wird nicht erwähnt.

Im JohE ist es besonders schwierig, aus dem Text einen Durchblick auf das Verhalten Jesu gegenüber den Frauen zu bekommen.

Joh 4, 1-42. Das Gespräch am Jakobsbrunnen

⁴¹ Ebd. 103.

Bei Johannes finden wir in der Geschichte von der Samariterin am Jakobsbrunnen eine besondere Begegnung Jesu mit einer Frau (Joh 4,1-42). Benedikt Schwank schreibt: Die Frau ist zunächst eine wirkliche Frau aus Sychar, der die Begegnung mit Jesus zu einem Lebenswendepunkt wird. Außerdem vertritt sie aber die Gemeinde von Samaria. Das bevorstehende Gespräch mit der Samariterin und die Bekehrung der Stadt werden verdeutlichen, was mit dem Wehen des Geistes (3, 8) und mit dem uneingeschränkten Geben des Gottesgeistes durch Jesus (3, 34) gemeint war.

Zunächst bittet Jesus: „Gib mir zu trinken!“ (V. 7b). Dies erinnert an das Wort des Gekreuzigten: „Mich dürstet!“ (19, 28).

Zu den Grundpflichten der südländischen Gastfreundschaft gehört es, dem Durstigen einen Schluck Wasser zu reichen (vgl. Mt 25, 35; Röm 12, 20). Weil der brennende Durst für den Orientalen eines der stärksten seelischen Erlebnisse ist, wählt er den Durst auch zum Bild für die tiefe, unstillbare Sehnsucht des Menschen nach Gott, nach Heil und Frieden: „Wie die Hinde lechzt nach den Wasserbächen, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott“ (Ps 42, 2f.; vgl. Ps 63, 2; 143, 6). In ähnlichem Sinne fordert Jesus im Vierten Evangelium alle, die Durst haben, auf, zu ihm zu kommen, um zu trinken (7, 37). Nie aber wird im Alten Testament gesagt, Jahwe dürste nach etwas.

Diesen Jesus, der sich erschöpft von einigen Kilometern Marsch in der Mittagshitze an einem Brunnen niederlässt und eine verachtete Frau um einen Schluck Wasser bittet - diesen leidensfähigen „Menschensohn“ sollen wir um „die Gabe Gottes“ (4, 10) bitten. Das ist das christologische Geheimnis des Johannesevangeliums.

Würde sich die Perikope vom Gespräch am Jakobsbrunnen auf eine historische Begegnung Jesu mit einer Samariterin beziehen, könnten wir auf den Tabubruch Jesu blicken, der ausführlich mit einer Frau spricht. Man solle sich nicht viel mit Frauen unterhalten, gaben die strengen Vorschriften der Gesetzeslehrer vor. Die Frau wundert sich, dass Jesus, ein Jude, sie anspricht (V9), und die Jünger wundern sich, dass Jesus mit einer Frau spricht (V 27).

Würde sich die Perikope vom Gespräch am Jakobsbrunnen auf eine historische Begegnung Jesu mit einer Samariterin beziehen, könnten wir über die literarische Form des lehrhaften Dialogs hinaus sehen, dass Jesus die Fragen der Samariterin ernst nimmt. Die literarische Form hingegen ist auf das immer wieder neue Fragen und falsche Verstehen angewiesen, um die Lehre des Meisters darlegen zu können. Das in V. 7b einsetzende Zwiegespräch mit der Samariterin ist trotzdem ein literarisch gestaltetes Kunstwerk.

In formaler Hinsicht unterscheidet sich der Dialog deutlich von allen Gesprächen Jesu in den synoptischen Evangelien. Dort hören Umstehende zu, Fragesteller bringen ein echtes Problem vor, ein kurzer Wechsel von Rede und Antwort folgt, und am Schluss wird berichtet, welchen Eindruck die Worte Jesu auf die Zuhörer gemacht haben. Alles ist auf das Hören und das gedächtnismäßige Festhalten weniger markanter Lehrsätze ausgerichtet (vgl. z.B. Mk 12, 13 - 17). Schwank widerspricht nun Schnackenburg und anderen, wenn er meint: Die Gespräche Jesu entsprechen ganz dem, was uns aus palästinensischen Quellen über die Lehrweise jüdischer Rabbis bekannt ist.

Die literarische Form des lehrhaften Dialogs hat also durch Johannes Bürgerrecht in der christlichen Literatur erlangt.

„Jesus Christus hüós theou swtär“ = Ischüs = der Fisch (vgl. die Darstellung des Fisches als kerygmatische urchristliche Katakomben-Graffiti).

Joh 4,42 ist die einzige Stelle, an der das Wort „Soter“ im Johannesevangelium vorkommt. Lk 2,11, wo die Hirten erfahren, dass ihnen ein Retter geboren ist, ist die einzige Stelle, an der bei den Synoptikern „Soter“ vorkommt. Geht es um einen „Weltheiland“ oder um einen nationalen „Retter“? Schon im 2. Jh. v. Chr. haben die 70 Männer nicht nur dort „Soter“ geschrieben, wo sie im hebräischen Text „Retter“ lasen, sondern auch dort, wo „Hilfe“ oder „Rettung“ stand. So heißt es z.B. in Ps 24, 5: Der Gerechte „wird Segen empfangen vom Herrn und Heil vom Gott seiner Hilfe“; nach der griechischen Übersetzung: „... und Erbarmen von Gott, seinem Soter“ (ähnlich Ps 25, 5; 27, 1. 9; 62, 2; 65, 6 u.a.m.). Der Begriff „Soter“ ist also umfassender als der des „Retters“.

Der Titel „Heiland der Welt“ ist besonders häufig in Inschriften zu Ehren des Kaisers Hadrian (117 - 138 n. Chr.) belegt; eine ägyptische Inschrift nennt Kaiser Nero (54 - 68 n. Chr.) „Heiland und Wohltäter des Erdkreises“. Auch Göttern und Halbgöttern, eben allen, von denen man sich Friede, Gesundheit und Heil erhoffte, legte man in der hellenistischen Welt den Ehrennamen „Heiland“ zu, so z.B. dem Zeus, dem Asklepios oder in den Mysterienkulten der Isis und dem Serapis. Und das ist vielleicht der Grund, warum der jüdische Schriftsteller Josephus Flavius nie von Jahwe als dem „Soter“ spricht. All dieser Umwelt zum Trotz wird der hellenistische Beiname in unserem Text auf Jesus angewandt. Wir dürfen feststellen: Im Mund von Samaritern ist ein solcher Ehrentitel für ihren gefeierten und bestaunten Gast historisch durchaus denkbar, was nicht ausschließt, daß er von Johannes einfach den Samaritern in den Mund gelegt sein kann (vgl. 1 Joh 4, 14). Sicher will der Ausdruck „Heiland“ hier mehr sein als eine Phrase synkretistischer Religiosität.

Unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung für die nachösterliche Kirche ist Joh 11,17-44 gestaltet. Das Schlusszeichen Jesu im Johannesevangelium ist die eindrucksvollste Schilderung eines Wunders in der ganzen Heiligen Schrift. Marta wird als Glaubensvorbild nach dem Tod ihres Bruders Lazarus dargestellt (20-27).

Beachtlich ist auch die Begegnung Marias von Magdala mit dem Auferstandenen, der sie als Zeugin und Botin zu den Jüngern schickt (Joh 20,11-18), und nicht zuletzt die am Anfang (Joh 2,3-5; Die Hochzeit in Kana) und am Ende, unter dem Kreuz (19,25-27), hervorgehobene Mutter Jesu.⁴²

Ich werde das JohE erst wieder im Zusammenhang von Passion und Auferstehung (Joh 18,1 – 20,31) weiterlesen. Nicht jedoch, ohne zuvor die zusammenfassende Deutung des Buches der Zeichen (Joh 1,19 – 12,50) von Schwank wiederzugeben: Das ganze Buch der Zeichen (1, 19 - 12, 50) war ausgerichtet auf das ewige Leben. Die Hochzeit zu Kana nahm die endzeitliche Fülle zeichenhaft vorweg. Das „Steh auf“ am Teich von Betesda (5, 8) hatte an die Auferstehung der Toten gemahnt (5, 21. 29). Die gesammelten Brote, das „Ich bin“ über den Wogen des Meeres und die Hingabe des Brotes, damit wir das Leben hätten und auferweckt würden an dem „Letzten Tag“ (6, 39. 40. 44. 54), haben vorausgewiesen auf die Endvollendung. Als des Laubhüttenfestes „letzter großer Tag“ angebrochen war (7, 37) und als der von seiner Blindheit Geheilte den Sohn erkannte (9, 37), ahnten wir, dass die Endzeit, zu der freudige Gotteserkenntnis gehört (17,3), schon begonnen hat. Im zehnten Kapitel sagte Jesus, er müsse alle seine Schafe herbeiführen in eine Herde; später wurde

⁴² Ebd. 146.

das beschrieben als ein Sammeln der Kinder Gottes zur Einheit (11, 52). Andeutungsweise hörte in Betanien schon ein Toter die Stimme des endzeitlichen Richters (vgl. 11, 43 mit 5, 28f), und dem Sieger über den Tod jubelte das Volk von Jerusalem mit Palmen in den Händen zu in hoffnungsvoller Vorfreude auf den ewigen Sieg und Frieden (12, 13). Seit die Entscheidung für das Licht oder für die Finsternis umkämpft wird (3, 19 bis 21), ist das Endgericht für die Welt angebrochen (12, 31). Trotz seiner „vorweggenommenen“ Eschatologie ist das Buch der Zeichen auch ausgerichtet auf eine letztgültige Vollendung.

Das JohE setzt fort mit der Fußwaschung (Joh 13,1-20). Es geht bei der Fußwaschung während des Mahles um die Kirche, die im Kreuz und in der Liebe Jesu begründet ist, sagt Schwank. Jesus nimmt Abschied von seinen Jüngern. Die Verse 12f von Joh 16 werden in Dei Verbum V, 19 ausdrücklich zitiert: „Die Apostel haben nach der Auffahrt des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, ihren Hörern mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit zufluss.“ In Joh 17 werden die Abschiedsworte Jesu zum Gebet. Bisher waren sie Lehre.

Lk 7,36-50. Jesus und die Sünderin

Der Abschnitt von Lk 6,20, der Feldrede, bis Lk 7,50 wird auch als die „kleine Einschaltung“ bezeichnet. Darin gibt es, wie unsere Perikope, Erzählungen aus dem Sondergut, sowie Abschnitte aus Q. Ab 8,1-9,50 wird nur wieder Mk zur Sprache kommen.

In den Parallelstellen wird in dieser Erzählung von der Salbung in Betanien in Mt 26,6-13 und Mk 14,3-9 das Haar Jesu gesalbt, bei und Joh 12,1-8 die Füße und in unserer Perikope werden in Vers 38 die Füße und in Vers 46 das Haupt und die Füße gesalbt. Was ist in den Handschriften passiert? Der Wechsel von den Füßen zum Kopf lässt sich leichter erklären als der umgekehrte. Die Salbung des Kopfes bedeutete für die vormarkinische Überlieferung Salbung zum König. Joh hätte also die ursprünglichere Überlieferung, d.h. die Salbung der Füße.

V36 gibt dem Text den Charakter eines Symposions. Wie so oft, kommt dann das unerwartete Ereignis.

Bovon versteht alle vier Berichte (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13; Joh 12,1-8 und Lk 7,36-50) als schriftliche Fixierung einer einzigen evangelischen Erinnerung. Die markinische Tradition las die Salbung Jesu christologisch. Der zweite Evangelist verband sie mit seiner Theologie des Kreuzes; die messianische Salbung des Hauptes (Mk 14,3) wird bei ihm zur Vorwegnahme des Todesritus (Mk 14,8), weshalb er sie in den ihr ursprünglich fremden Kontext der Passion hineinstellt. In der vorlukanischen Tradition erzählte man die Geschichte anthropologisch als Legende, d.h. als Erzählung über die ungewöhnliche Geste einer Frau einschließlich der Diskussion über ihre Liebe zu Jesus, weniger der Liebe Jesus zu ihr. Lehrer: Auf alle Fälle kann aber nicht gesagt werden, Jesus hätte gegenüber der Prostituierten Berührungssängste gehabt. Inwieweit eine derartige Berührung im Haus des Pharisäers, des Aussätzigen oder des Lazarus üblich war, oder wiederum einen Tabubruch Jesu im Umgang mit Frauen darstellt, kann ich nicht beurteilen.

Sitz im Leben dieser Entwicklung im lukanischen Sondergut war eine Gemeinde, die die Ausbildung ihrer Gläubigen nicht von der Polemik gegen die Synagoge abstrahieren konnte: Aus dem Gastgeber ist ein Pharisäer geworden (bei Mk ein Aussätziger, bei Johannes der geliebte Lazarus), und die größere Liebe der

Prostituierten ist nicht ohne Beziehung zur Berufung der Heiden zu verstehen. Jeder Neubekehrte sah hinter den amphóteroi (beide) in V42 einerseits die Juden, die wenig gesündigt, andererseits die Heidenchristen, die viel geliebt haben.

Seit jeher war V47 Anlass zu vehementen dogmatischen Disputen angesichts der Frage, ob die hier beschriebene Liebe der Frau die Ursache oder die Folge der göttlichen Vergebung sei; dies je nach dem jeweiligen grammatischen Verständnis des Satzes.

Der nächstliegende Sinn von V47a (Vergebung wegen Liebe; katholisch) wird durch V47b (Liebe als Folge der Vergebung; protestantisch) widerlegt.

Lk richtet in seiner Redaktion das Augenmerk auf die christologische Wurzel der Sündenvergebung und endet mit einer frommen dogmatischen Formel (V50 ist Vorwegnahme von 8,48). Die Liebe zu Jesus wird jetzt als „Glaube“ (V50) bezeichnet. Dies ist zweifellos der Fall und eine sehr wertvolle Erkenntnis. Bovon ist nun etwas schnell im Urteil, Lukas würde in diesem Vers 50 auch schon „die Vergebung der Sünden“ mit dem Begriff „Heil“ explizieren. Dies kann als Interpretation sicher gültig gesagt werden. Allein von den Begriffen her ist diese Identitätssetzung schon bei Lk etwas differenzierter: Wenn Jesus in Lk 7,50 zur Frau sagt: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Hä pistis sou seswken se), so ist „seswken“ das Perfekt von swzw/retten. Im Text steht aber noch nicht der Ausdruck „swtária“, wie z.B. in Lk 19,9 in einer ähnlichen aber wieder ganz anderen Begegnung Jesu mit einem Sünder, dem Zöllner Zachäus. Swtária steht noch drei Mal im LkE und zwar im Lobgesang des Zacharias (Lk 1,69.71.77). Und genau im Vers Lk 1,77 wird Heil als Vergebung der Sünden expliziert. Das Benedictus des Zacharias, lobendes Danklied Gottes für den Beginn des Heils und Prophetie für den erhofften endgültigen Sieg, ist wohl eine Überarbeitung einer jüdischen oder jüdisch-christlichen Vorlage (aus dem Gemeindeleben).

Bovon bestätigt seine exegetischen Kollegen, wenn er die Sündenvergebung nicht in den Mund des historischen Jesus legt.

Lk 8,1-3. Die Nachfolge der Frauen

Die „kleine Einschaltung“ (6,20-7,50) ist zu Ende.

Formengeschichtlich ist die Liste mit den Jüngerkatalogen zu vergleichen (vgl. Lk 6,12-16; Apg 1,13; Mk 3,13-19 und Mt 10,1-4).

Die Diakonie der Frauen wurzelt in Wunderheilungen, während die Predigt der Männer ihre Legitimation in einer Berufung findet. Die nachösterliche Aktivität der Urgemeinde in Predigt und Diakonie muss sich schon vor Ostern entfaltet haben.

Am leeren Grab (Lk 24,10) begegnen wir drei namentlich genannte Frauen (Maria Magdalena, Johanna, Maria, die Mutter des Jakobus) - zwei von ihnen tragen dieselben Namen wie hier – namentlich nicht genannte Frauen (Vgl. Lk 24,1, wo auch keine Namen genannt werden). In Mk 16,1 werden drei Namen genannt (Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und Salome) und in Mt 28,1 zwei Namen („Maria aus Magdala und die andere Maria“);

Anlässlich der Nennung der Frauen, die von weitem der Kreuzigung zusehen (Mk 15,40: „Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Jose, sowie Salome“) und Mt 27,55-56 („Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und des Josef, und die Mutter der Söhne des Zebedäus“) erfahren wir, dass diese und „viele Frauen“ dort waren, die Jesus seit der Zeit in Galiläa nachgefolgt waren und ihm gedient hatten. Lk 23,49 nennt keine Namen, erzählt aber auch von „Frauen, die ihm seit der Zeit in Galiläa nachgefolgt waren“. In Joh 19,25-27 stehen beim Kreuz die Mutter Jesu und ihre Schwester, Maria, die Frau des Klopas, Maria

von Magdala und der Lieblingsjünger. Von Frauen, die Jesus gefolgt waren, steht bei Joh nichts.

Auch diejenigen Frauen, die die Grabstätte beobachteten, werden in Lk 23,55-56 nicht namentlich genannt. Mk 15,47 nennt dabei Maria aus Magdala und Maria, die Mutter des Joses und Mt 27,61 Maria aus Magdala und die andere Maria.

Bei Mk, Mt und Lk steht immer: „Die ihm gedient hatten“. Nur in unserer Perikope Lk 8, 1-3 steht: „Sie alle unterstützten Jesus und die Jünger“. Es geht im Griechischen um die Textvarianten „autois“ oder „autw“. Bruce M. Metzger⁴³ urteilt, dass der Singular vielleicht eine christozentrische Korrektur durch Marcion (128-162 n. Chr. Italien) ist. Marcion und Cyprian sind Zeugen für den Singular. Gleichzeitig wissen wir, dass sie, ebenso wie Tatian, Irenaeus und Tertullian, den sg. Westlichen Text benutzten. Und ein Beispiel für diesen, die Codices Bezae und Washingtonianus lesen den Plural. Der Westliche Text kann bis ins 2. Jh. verfolgt werden. D.h., dass zu dieser Zeit die Frauen bereits den Jüngern unterstellt waren und Marcion versuchte, wieder Christus als Herrn darzustellen und nicht seine Jünger. Hervorragende Vertreter des Alexandrinischen Textes lesen den Plural (Vaticanus) wie den Singular (Sinaiticus).

Um den kirchlichen Dienst der Frauen zu rechtfertigen, war eine vorösterliche, in die galiläische Periode Jesu datierbare Entstehung nötig. Eine österliche „Einsetzung“, wie für das lukanische Apostelamt genügte nicht.

Der Name Johanna (Gott ist gnädig) ist selten. Nur Lk kennt eine Johanna. Johanna stammt also aus der „guten“ Hofgesellschaft der Herodesfamilie. Es ist Lk wichtig, dies zu sagen. Sie ist aber nicht nur Liferantin für Wohlstand sondern Mitglied der Frauengruppe nach Lk. Sie ist bei der Kreuzigung dabei nach Lk und bei der Auferstehungsszene. Susanna (Lilie), ebenfalls ein seltener Name, steht sonst nirgends mehr im NT.

Die Beschränkung der Aktivität der Frauen auf die Diakonie entspringt der kirchlichen Tendenz, nicht der jesuanischen Intention. Sicher ist die historische Maria Magdalena Zeugin der Auferstehung gewesen (bei allen Synoptikern ist sie am leeren Grab dabei; in Joh 20,1-9 entdeckt sie allein das leere Grab und in Joh 20,11-18 erscheint ihr Jesus als erste, sie verkündete dann den Jüngern), was ihr aber mit der Zeit abgesprochen wurde. Bei Lk darf Maria Magdalena nur im praktischen Bereich mitwirken. In Apg 6,1-6 scheint den Frauen selbst dieser Dienst entzogen worden zu sein.

Und wie steht es mit den Frauen in Lk-Apg, fragt Robert C. Tannehill (The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume two: The Acts of the Apostles. Augsburg Fortress 1990)?

Tabitha ist eine Jüngerin, Apg 9,36 bezeichnet sie ausdrücklich als mathättria . Hier ist die einzige Stelle im ganzen NT mit einer femininen Form von Jünger. Hier wird der Tendenz widerstanden, die Gegenwart von Frauen in einer männlich-orientierten Gruppe auszulöschen, wie das z.B. in Peters Pfingstrede geschah.

Zu dieser Rede des Petrus (Apg 1,16-22) und der Rolle der Frau bei Lk schreibt Spencer⁴⁴ sehr kritisch: Wie Maria nur in Lk 1,46-55 den Mund aufmacht - ihr Schwanengesang - so wird ihre und anderer Frauen prophetische Rolle in Lk nicht mehr wahrgenommen. In der Himmelfahrtsszene (Apg 1,9-11 reden alleine zwei Männer (andres). Und sie sprechen wiederum zu Männern (andres) von Galiläa (Apg

⁴³ Metzger, Bruce, M. A Textual Commentary on The Greek New Testament. Stuttgart 1994

⁴⁴ Spencer, F. Scott. Acts. Sheffield Academic Press. 1997.

1,11). Auch in Apg 1,14 sind Maria und die anderen Frauen in eine Männergesellschaft eingeschlossen, die ihre Gegenwart auslöscht. Und in der nächsten Szene spricht Petrus als einziger, und zu „männlichen-Brüdern“ (andres adelphoi, 1,16) und es geht, einen Mann zu finden als Nachfolger eines männlichen Apostels (1,21).

Frauen werden die Apostel und andere männliche Zeugen in Apg begleiten, aber ob sie tatsächlich die Mission mitprägen oder einfach mitlaufen dürfen, bleibt zu fragen. Dies trotz der Hausgemeinde, die sich um Lydia, die Erstbekehrte auf europäischem Boden in Philippi bildet (Apg 16,14f). Darüber hinaus war sie ein Stützpunkt für die paulinische Mission (Apg 16,40). Paulus beweist Wertschätzung für Frauen (Priszilla; Maria; Junia – und nicht wie nach dem Mittelalter Junias -, die von Paulus unter die Aposteln, d.h. missionarisch Verkündende, gezählt wird).

Bovon kommentiert das Verhalten Jesu abschließend: Die Frau stand in der damaligen Gesellschaft noch mehr am Rande. Jesu Freiheit, Frauen als Jüngerinnen aufzunehmen sowie die Freiheit dieser Frauen, ihr Heim zu verlassen, um in die Gemeinschaft Jesu einzutreten war unerhört.

Nach Schnackenburg hatte Jesus „zur engeren Nachfolge nur Männer“ berufen. Bovon ist da differenzierter. Die Verkündigung war Dienst der Männer. Die Diakonie Dienst der Frauen. In der Nachfolge Jesu waren beide, Männer und Frauen. Jesu Verhalten gegenüber den Frauen würdigt Schnackenburg dementsprechend so:

„Dies alles sind Anzeichen dafür, dass sich Jesus der Frauen als einer benachteiligten Gruppe im damaligen Judentum liebevoll angenommen hat. Dazu gehört das Verbot der Ehescheidung, weil die auf dem Recht des Mannes basierende Ehegesetzgebung die Frauen in der Praxis hart traf. Dazu gehört sein Erbarmen mit den Sünderinnen (Prostituierten, Ehebrecherinnen, die meistens als die Schuldigen hingestellt wurden). ... Jesus macht keinerlei Unterschiede zwischen Männern und Frauen, weder bei Heilungen noch bei Zeichen der Sündenvergebung. In der Berufung zu engerer Nachfolge darf man keine Bevorzugung von Männern erblicken. Frauen an der aktiven Mitwirkung bei Jesu Verkündigung zu beteiligen, war in der damaligen Gesellschaft unmöglich; sie waren vom öffentlichen Auftreten, etwa beim Synagogengottesdienst, ausgeschlossen. Aber Jesus hat sie dennoch in seine Begleitung aufgenommen.“⁴⁵

2.6. Überleitung zur Leidensgeschichte

Lk folgt von Lk 8,1 – 9,50 wieder Mk. Das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,3-8) findet sich in Mk 4,1-9, d.h. in dem Abschnitt des MkE, den Gnika von Mk 3,13 – 6,6a festlegt und überschreibt: Jesu Lehre und Wunder. Wir haben schon einige Perikopen aus diesem Abschnitt des MkE gelesen. Den anschließenden Abschnitt von Mk 6,6b – 8,26 überschreibt Gnika mit: Auf unsteter Wanderschaft. Lk bearbeitet daraus bloß drei Perikopen, d.h. bis Lk 9,17 und schließt sich dann bis Lk 9,50 der Perikopenfolge von Mk 8,27 – 10,45 an, die Gnika überschreibt mit: Aufforderung zur Kreuzesnachfolge. Bei Mk folgt von Mk 10,46 – 13,37 nach Gnika der Abschnitt: Das Wirken Jesu in Jerusalem. Anschließend von Mk 14,1 – 16,8. Jesu Leiden, Sterben und leeres Grab.

Von Lk 9,51 – 19,28 liegt der zweite Teil des LkEs vor: Der Reisebericht.

⁴⁵ Rudolf, Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. 145ff.

Von Lk 9,57 an wird, zusammen mit Mt, sehr viel Q als Vorlage bearbeitet, ein wenig Mk und Sondergut. Lk 15,1- 19,27 sind voll von Sondergut. Tannehill spricht vom „Evangelium für die Outcast“. Darin findet Bovon von 18,15-18,43 den Markus-Teil im Reisebericht des Lukas. Von 19,28-21,38 geht es um Jesus, der im Jerusalemer Tempel vor seiner Passion noch den Dienst des Lehrens erfüllen muss. Es folgen in Lk 22,1 die Leidenserzählung und in Lk 23,56a die Auferstehungserzählungen.

Bovon sieht in Lk 10,21-24 den Kern des LkE gegeben. Deshalb und weil es ziemlich zu Beginn des Reiseberichtes steht, soll die Perikope an dieser Stelle gelesen werden.

Lk 10,21-24. Die Offenbarung an die Kleinen

Die Einheitsübersetzung gliedert in Lk 10,21-22, überschrieben mit: Der Dank Jesu an den Vater und Lk 10,23-24: Die Seligpreisung der Jünger.

Diese Enthüllung ist an das Wort Jesu gebunden, zu einer bestimmten Zeit geschehen, und nach Bovon für alle Generationen bestimmt.

Im Judentum, speziell in der apokalyptischen Tradition, gibt es ein Gebetsschema für die Danksagung. Der Visionär, der glückselig eine Offenbarung erhalten hat, bricht explosionsartig in Dankbarkeit aus.

V21b: Das „hoti“ führt - wie in den Psalmen, im Magnifikat und Benedictus - den Dank ein. Die „Kleinen“ (nāpiois; nāpios unmündig, unreif; subst. Kleines Kind, Unmündiger) haben als Kinder und als Gläubige ihren besonderen Charakter:

Abschnitte wie 9,46-48 (Der Rangstreit der Jünger), 10,25-42 (Das Beispiel vom barmherzigen Samariter) und 12,1-59 (Versöhnung in Streit und Wachsamkeit, Dienen und Verantwortung in Gewalt) erlauben es, ihre Identität zu präzisieren, und verschiedene Erzählungen skizzieren ihr Porträt (18,35-43 den Blinden; 19,1-10 Zachäus; 19,28-44 die Menge). Das sich die christliche Gemeinschaft in der Figur der „Kleinen“ erkennt, bezeugt, dass sie die Umkehrung verstanden hat, die hier durch die göttliche Offenbarung an Jesus und von Jesus geschenkt wird. Der Sohn, der sagt, alles vom Vater bekommen zu haben (V22), ist selber auch eines dieser Kinder.

V22: Nicht eigentlich Gebet, drückt dieser Spruch das Weitergeben von Macht und Wissen durch Gott aus. Der Glaube stützt sich auf eine Enthüllung.

Der letzte Vers der Erzählung „Jesus im Haus des Zöllner Zachäus (Lk 19,1-10) erlaubt uns gleichfalls festzuhalten, dass es doch nicht Zachäus war, der Jesus suchte, sondern dass es Jesus ist, der Zachäus sucht. V10: „Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen, und zu retten, was verloren ist.“ Dieser Spruch fasst die Geschichte sowie die soteriologische Botschaft des ganzen Reiseberichtes und des Lukasevangeliums zusammen: Als Menschensohn ist Jesus gekommen, die Verlorenen zu suchen und zu retten. Dies in Anspielung auf die Selbstbeschreibung Jahwes in Ez 34,16 (der gute Hirt). Genauer besehen, hat Rettung mit Sündenvergebung zu tun, d.h. mit Versöhnung. Und ist die vierfache Wiedergutmachung Folge des Mitgehens Jesu mit Zachäus?

Bei Mt ist die ethische Verkündigung Jesu vom Gottesreich - in Wortverkündigung, Kap 5-7; und Tatverkündigung Kap 8-9; und unmittelbar hinüber zur Wirksamkeit der Jünger und zur Gemeinde Kap 10 - durch Voranstellen an das MkE gebunden. Wir haben die Wortverkündigung in Kap 5-7 gelesen. Die Kap 8-9 fasst Luz unter die Überschrift: Die Wunder des Messias Israels, und fasst zusammen: Die Wundererzählungen berichten, wie Glaube und Jüngerschaft in Israel gestiftet wurde

durch das barmherzige Handeln (éleos 9,13 = Hos 6,6) des Messias. Die Gemeinde erkennt, dass sie sich selbst dem barmherzigen Handeln des Messias in Israel verdankt (8,1-4.14-17), die Wundergeschichten werden Vor-Bild eigener Erfahrungen.

Die entscheidende Frage zu den Wundergeschichten ist die von besonderen Erfahrungen von Heil, Hilfe, Sündenvergebung, geschenktem Leben und Ganzheit mitten in der von Unheil, Entfremdung und Leiden dominierten Welt.

Da sich Mt von Kap. 12 sehr eng an das MkE anlehnt und abgesehen von den Reden (aus der Quelle Q oder aus Sondergut, wie z.B. in der Rede zu den Jüngern Mt 13,36-52: Es geht um das Gericht, den Verzicht und um die Scheidung des im Netz Gesammelten) nur noch wenige Texte (Sondergut, z. B.: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, das Weltgericht) eingeschoben werden, möchte ich auf das MtE erst wieder mit der Leidensgeschichte zurückkommen.

Mk 6,30-44. Das Mahl der Fünftausend

Die VV31-33 sind markinische Redaktion. „Was sie getan und was sie gelehrt hatten“ nimmt auf 6,12f Bezug. Dies war auch schon Mk. Ebenso der Rückzug an einen einsamen Ort (vgl. 1,35.45). Ebenso die drängende Menge (vgl. 2,2; 3,7f.20; 4,1f). Und wie in 3,20 haben sie keine Zeit zum Essen. „Apostel“ - wenngleich im nichttitularen Gebrauch, der aber hier vorbereitet ist - kommt nur hier bei Mk vor.

Wie die große Volksschar das segelnde Boot überrunden und ihm zuvorkommen konnte, darf man nicht fragen.

Wie sieht es nun mit dem Erbarmungsmotiv in V34 aus? Die Speisungsgeschichte beginnt. In der zweiten Speisungsgeschichte (8,2) ist das Erbarmen Jesu auf den Hunger des Volkes gerichtet, und damit besser vorbereitet als hier. Im AT ist das Erbarmen Eigenschaft Gottes. Die alttestamentliche Reflexion über die hirtlosen Herde hängt mit dem Gottesvolk-Gedanken, der die Speisungsgeschichte bestimmt, zusammen. In V34b wird Ez 34,5 zitiert, d.h. die Selbstbeschreibung Jahwes als der gute Hirt.

Das Wunder wird in die Lehre Jesu (V34c) eingefügt und dieser untergeordnet. Dabei haben 6,34-44 und 8,1-10 eine gemeinsame Grundtradition aber vielleicht zwei Überlieferungen. In 6,34ff geht die Handlung allerdings von den Jüngern aus und es besteht keine besondere Notlage.

Das ratlose Verhalten des Jüngers hat in der Speisungsgeschichte des Elischa 2 Kön 4,43 seine Parallele. Und in Num 11,21 zweifelt Mose an Jahwes Fähigkeit, Hunderttausenden zu essen zu geben. Und V37 steigert noch Einmal dieses Jüngerunverständnis. Dieser Vers ist für Joh 6,5-7 (Die wunderbare Speisung einer Volksmenge am See von Tiberias, Joh 6,1-15) vorauszusetzen. Ein Denar war der übliche Tageslohn für einen Lohnarbeiter. Die Jünger unterschätzen dazu die anwesende Menge.

VV35-38: Brote aus Weizen oder Gerste sind der Hauptbestandteil des jüdischen Mahles. Gerste, von der Joh 6,9 spricht, ist das Brot der Armen. Mk macht keine Angaben. Fische, die geröstet oder gesalzen wurden, bilden die am See übliche karge Zutat.

VV39-41: Die Aufgliederung in Hundert- und Fünzigschaften erinnert an die Wüstengeneration des Mose, da es Richter und Führer über 1000, 100, 50 und 10 gab (Ex 18,25; Num 31,14). Das Bild bedeutet – gegen derartige in den 70er Jahren

geläufige Interpretationen - nicht, dass die Jünger zu solchen Führern über das Volk bestellt würden. Vielmehr sind die Zahlgruppen Ausdruck für das endzeitliche Gottesvolk, dass Jesus in einer Tischgemeinschaft konstituiert und nicht wie z.B. Qumran in einem endzeitlichen Krieg.

Hat nun eine Überarbeitung von 6,34-44 die eucharistische Interpretation eingebracht oder ausgebaut? Wurde aus einer nichteucharistischen Wundergeschichte eine Abendmahls-Didache gemacht? In 8,14-21 hat Mk dies nicht verfolgt, warum als hier? Und in Joh 6,1-15, der wahrscheinlich jüngsten Form der Überlieferung, ist die eucharistische Interpretation nicht eindeutig greifbar. Obwohl der Chorschluss fehlt, in dem die Volksmenge das Wunder preist, liegt die Form einer Wundergeschichte vor, ein sg. Geschenkwunder. Wichtigster Unterschied zum Letzten Abendmahl: Es fehlen hier die Deuteworte.

Der biblische Hintergrund, die Rolle Jesu als eines jüdischen Hausvaters, und stilistische Beobachtungen (ungriechisch ist in V39 die distributive Verdoppelung *sūmpsia sūmpsia*: in einzelnen Tischgemeinschaften, gruppenweise. Dasselbe gilt für die distributive Verdoppelung in V40: *prasiaí prasíai*: Gruppe für Gruppe, in Gruppen. Sie lassen die Geschichte als der Tradition des palästinischen Judentums zugehörig erkennen.

Historische Beurteilung:

Der historische Hintergrund sind die von Freude erfüllten Mähler, die Jesus mit Menschen aller Schichten gehalten hat und die die Freude der Heilszeit zur Anschauung bringen sollten. Nachösterlich steigerte sich dann die Erinnerung zu einer Überbietung der Elischa-Tradition in einem Bericht, wonach Jesus als endzeitlich-messianischer Profet der Ernährer seines Volkes ist.

Auslegungsgeschichte: In der Auslegung folgt zuerst die allegorische, dann kommen die Zahlen dazu: Die fünf Brote werden auf die fünf Bücher Mose gedeutet, die zwölf Körbe auf die zwölf Apostel, die zwei Fische auf das Psalterium und die Profeten oder das Evangelium und den Apostolos (= das NT), vgl. Beda und Theophylakt.

Mk 12,28-34. Die Frage nach dem Hauptgebot

Die Perikope war Mk wohl vorgelegen. Die sie bestimmende Intention ist die Werbung um das Judentum mit Hilfe der Schriftargumentation, wie sie in der Übereinstimmung des Schriftgelehrten mit Jesus (VV32-34a) zum Ausdruck kommt. Formmäßig ist sie ein Lehr- oder Schulgespräch. Gnika siedelt die Entstehung im hellenistischen Judentum an. Mt macht aus dem Lehr- ein Streitgespräch. Lk weiß aber noch um die positive Reaktion des Gesetzeslehrers, wenngleich er die Perikope in einen ganz anderen Zusammenhang gestellt hat. Nämlich im Anschluss an die gelesene Offenbarung an die Kleinen 8Lk 10,21-24) und die Seligpreisung der Jünger (Lk 10,23-24) in den Versen 25-28 von Lk 10, die den Beginn des Beispiels vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), lukanischen Sondergut, bilden.

Interpretation:

V28: Einem Heiden, der Proselyt werden will, wird dieselbe Frage vom Rabbi Schammaj nicht beantwortet, der aus der Diaspora stammende Hillel ist zu antworten bereit. Lehrer: Wer gewohnt ist, angefragt zu werden, ist ausgebildet, zu antworten.

V29-31: Jesus zitiert in seiner Antwort zunächst Dtn 6,4f, das Bekenntnis zum einen Gott mit dem Gebot der Gottesliebe. „Höre, Israel“, in alten Zeiten vielleicht der

Eröffnungsruf der Kultversammlung, unterstreicht im AT den Gedanken der Einzigkeit Jahwes entweder in dem Sinn, dass Gott nur einer ist im Gegensatz zu den vielen Götzen der Heidenvölker oder dass nur ein Jahwe ist im Gegensatz zur Vielheit auseinander strebender Jahwekultorte und -traditionen. Die Liebe zu Jahwe war die Reaktion auf die Liebe, die Gott seinem Volk in dessen gnädiger Führung geschenkt hatte und verstand sich im Buch Deuteronomium analog zur Sohnesliebe, beim Propheten Hosea analog zur Gattenliebe. Die Rezitation des Schema - zur Zeit Jesu morgens und abends - wurde in rabbinischen Kreisen Übernahme der Gottesherrschaft genannt. Wenn Mk (anders die Seitenreferenten) mit der Zitierung von Dtn 6,4 auf die Einzigkeit Gottes abhebt, wird erneut der hellenistische Hintergrund erkennbar. Anstelle der Dreierkette *kardía*, *psüchä*, *dünamis* in LXX (Dtn 6,5) bringt Mk eine Viererreihe. Anstelle von *dünamis* kommen *diánoia* und *ischüs*. Nach Haubeck und Siebenthal steht *diánoia* in der LXX meist für hebr. *leb*, Herz, also *kardía*. Übersetzt wird es mit Verstand, Vernunft, Gesinnung, Sinn, Denken, Gedanke. Und die LXX hat statt *ischüos* dann *dünámews*. Und mir scheint folgendes Urteil sehr hilfreich: Die hier genannten Kategorien lassen sich nicht scharf unterscheiden, sondern beschreiben gemeinsam die ganze Person mit all ihren Gaben und Kräften.

Mit dieser untrennbaren, genügenden und nicht mehr erweiterungsbedürftigen Rückführung auf zwei Grundgebote lassen sich rabbinische Summierungen der Thora nicht vergleichen. Dtn 6,5 und Lev 19,18 sind im zeitgenössischen Judentum nirgends zusammen gestellt worden. Das *tà tou theou* aus Mk 12,17 erfährt eine weitere Konkretisierung. Gottes Willen besteht im Tun der Gottes- und Nächstenliebe. Der Begriff des Nächsten wird dabei von Jesus über vorhergehende Ansätze weit hinausgeführt. Damit wird indirekt über Gott ausgesagt, dass er als Vater im Nächsten jeden Menschen, auch den Fremden, den Feind und den Sünder eingeschlossen und geliebt wissen will. Aus einer unmittelbaren Vollmacht heraus erhebt Jesus gegenüber einer verwirrenden Fülle von Geboten aus der Schrift die Quintessenz dessen, was den Willen Gottes ausmacht und ihm entspricht und nennt das Doppelgebot das größte Gebot (Grundmann).

VV32-34: ein Schriftgelehrter überführt mit seiner Haltung seine Zunftkollegen und die Sadduzäer und Herodianer. Die Voraussetzungen der Lehre Jesu könnte jeder Jude akzeptieren. V34b macht klar, dass Jesus weiß, wann die *basileía tou theou* in der Nähe ist. Der Schriftgelehrte ist einsichtig in das Doppelgebot, das ist der Grund, warum ihm die Nähe zum Reich Gottes zugesprochen ist, d.h. Jesus sieht sich selbst in einer unauflösbaren Beziehung zum Gottesreich. Ist das schon ein christologischer Bezug? Und ist es diese Anerkennung Jesu als Christus, die dem Schriftgelehrten noch fehlt?

Historische Bedeutung:

Für Gnika ist es unwahrscheinlich, dass die Episode aus dem Leben des irdischen Jesu überliefert ist, da sie in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde tradiert wurde. Heißt das sehr spät und sehr weit weg von Palästina (Leher)? Aber schon Bultmann gab zu, dass grundsätzlich eine derartige Fragestellung nach dem größten Gebot an Jesus sowie die Kultkritik im Mund des Schriftgelehrten doch möglich waren. Das beruhigt mich wiederum.

Wirkungsgeschichte:

Von Anfang an behält das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die führende Rolle in der christlichen Ethik. Die Didache beginnt mit seiner Zitierung die

Beschreibung des Weges des Lebens (1,2). Ebenso Justin. Und natürlich gehen die Jahrhunderte durcheinander in dem, welche Liebe zuerst und wie ist.

Zur thematisch-inhaltlichen Einheit der drei Perikopen Mk 12,13-17, Mk 12, 18-27 und Mk 12, 28-34 hat Konrad Huber⁴⁶ festgehalten:

Jesus nimmt in allen drei Perikopen immer wieder indirekt auf Gott und sein Gottesverständnis Bezug. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Beziehung des Menschen zu Gott, auf der rechten Sichtweise Gottes und dem rechten Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, wobei darin die Aufforderung impliziert ist, die Sicht, die Jesus gibt, sich zu eigen zu machen und umzukehren. Wesentliche Aspekte der *basileía tou theou* werden im Vergleich von Mk 12, 34 z.B. mit 1,15; 4,11.26.30 sichtbar.

Das Gottesbild Jesu impliziert darüber hinaus auch ein besonderes Selbstverständnis Jesu, die drei Perikopen konzentrieren sich auf die Person, das Verhalten und die Einstellung Jesu und nicht auf das Gesetz.

Dadurch dass die Gespräche im Rahmen des dritten Tages des Wirkens Jesu im Tempel in Jerusalem stattfinden, werden sie in unmittelbare Nähe zur Passion Jesu gerückt. Der Anspruch Jesu macht vor der Konsequenz und Nähe von Passion und Tod nicht halt, sodass von daher das Doppelgebot der Liebe in seiner Gestalt und in seiner grenzenlosen Liebe, die in der Auferstehung ihre Vollendung findet, geschichtliche Wirklichkeit wird.

Mt 25,31-46. Vom Weltgericht

Hasitschka weist mit Recht auf die Tatsache, dass der Ausdruck „Gericht“ in dieser Perikope gar nicht vorkommt. Im Gegenteil: Die geforderte Hinwendung an die Kleinen dieser Welt stellt die Barmherzigkeit Jesu in den Vordergrund, nicht seine Gerechtigkeit.

Die Rede vom Weltgericht (Mt 25,31-46) ist Teil der Rede vom Gericht (Mt 24,3 – 25,48). Nach dieser 5. Rede Jesu bei Mt, die nach Luz durch die Stellung der Endzeitrede des Markusevangeliums vorgegeben ist, bleibt nur noch die Passionsgeschichte zu erzählen.

Die Rede hat drei Teile. Die Jüngerfrage in 24,3 ist die Einleitung. 24,4-31 blickt auf einen zeitlichen Ablauf „der kommenden Not“, der mit dem Kommen des Menschensohnes vom Himmel her endet.

24,32 - 25,30 ist eine Unterbrechung, es geht um das rechte Erkennen, das Wachsamsein und das Nicht-Wissen der Stunde. Die Gleichnisse wollen zum richtigen Erkennen und zur richtigen Praxis anleiten.

25,31-46 beschließt, was in 24,4-31 begonnen wurde. Die große Schilderung des Gerichts über alle Völker.

Mk-, Q und Sondergutstoffe werden im groben in dieser Reihenfolge miteinander verbunden.

Das Endgericht des Menschensohnes ist das Thema der Rede. Fast alle früheren Reden liefen darauf hinaus (7,15-27; 10,32f.39-42; 13,36-43.47-50; 18,23-35). Erst im Gericht wird über Heil und Unheil entschieden. Das ganze Leben der Gemeinde mit dem Immanuel Jesus erscheint von hier aus nur als eine Vorbereitung auf diese entscheidende Bewährungsprobe. Was ist dann aber noch die Bedeutung der

⁴⁶ Konrad, Huber. Jesus in Auseinandersetzung. Würzburg 1995. 323-331.

Zuwendung Gottes zu den Menschen im Immanuel Jesus, wenn am Schluss doch allein das Gericht nach Werken über ewiges Leben bzw. ewige Strafe entscheidet? Worauf kann dann der Mensch sich letztlich verlassen, außer auf das, was er selbst getan hat? Das sind quälende Fragen, die sich Luz an dieser Stelle aufdrängen. Nach Hasitschka ist der Text dunkel. Luz beurteilt ihn als unklar. Dennoch stellt er fest: Der Richter ist der Menschensohn, Jesus, der „Gott-mit-uns“, der mitten in der Welt unser Immanuel ist – auch mitten in den apokalyptischen Dimensionen der Endzeit.

Luz untersucht die Deutungstypen der Perikope, die aus den unterschiedlichen Deutungen von „alle Völker“ (V32) und von „meinen geringsten Brüdern“ entstehen. Der exklusive Interpretationstyp versteht unter *pánta tà éthnā* nicht „alle Völker“ sondern alle Heiden und wird seit der Mitte des 20. Jh. immer häufiger vertreten. Danach wären die ChristInnen beim Weltgericht auf der Seite des Richters und das Gericht ginge nur um die Heiden.

Der klassische Interpretationstyp sah in „meinen geringsten Brüdern“ die Glieder der christlichen Gemeinde und der Text wurde als Motivation der Gemeinden zu Werken der Barmherzigkeit verstanden. Das Nichtwissen der Menschen um Christus hatte in diesem Deutungsmodell keinen rechten Platz. Es wurde gern als Ausdruck der Demut der Gerechten bzw. der Uneinsichtigkeit der Ungerechten gedeutet.

Christologisch wurde unser Text im Licht der Zweinaturenlehre reflektiert: Christus ist als Gott leidensunfähig (*apáthās*), aber er leidet in seinem Leib, der Kirche (Origenes). Luz macht sich für die klassische Deutung stark.

Der universelle Deutungstyp deutet die Brüder und Schwester des Menschensohnes als alle notleidenden Menschen der Erde, sowohl NichtchristInnen als auch ChristInnen. Diese Deutung wurde erst im 19. Jh. wichtig. In der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Reformationszeit ist sie selten vertreten worden (Caesarius von Arles, Johannes Chrysostomus tendiert universell, Hieronymus lehnt sie schlicht ab). Für die Geschichte der Moraltheologie ist von Bedeutung, dass aus den Versen Mt 25,35f. – „theologisch als Früchte der Liebe“ – das Mittelalter die Lehre von den sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit entwickelt hat und ihnen die sieben Todsünden gegenüber stellt. Sie prägen das christliche Ethos des Mittelalters. Leibliche Werke der Barmherzigkeit sind: die Hungrigen speisen, Obdachlose beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen und Tote begraben. Geistliche Werke der Barmherzigkeit sind: belehren, raten, trösten, ermutigen, vergeben und geduldig ertragen. Mit Luz ist vor der Werkgerechtigkeit zu warnen, die sich hinter diesen Werken der Barmherzigkeit versteckt. Geistesgeschichtlich ist aber auch auf den Verantwortungsindividualismus zu verweisen, zu dem das Handeln der ChristInnen hier aufgefordert wird. Er hat zusammen mit dem Heilsindividualismus erst dem heutigen Wort Verantwortung seine Bedeutung gegeben. Der Sieg des Nominalismus brachte die Überzeugung: Gott liebt nicht den Menschen, sondern Einzelne wie Petrus oder Paulus. Es ist das Individuum, das zählt, nicht die abstrakte (Volks)Masse einer Gattung. Bestimmt das Handeln der Individuum eine Verantwortung, die sich nach den Werken der Barmherzigkeit richtet – wie schon z.B. Jesajas 58 forderte –, dann wird es auf unserer Welt gerechter zugehen.

3. Dritte Annäherung: Die Passionsberichte

In den Passionsberichten liegen uns die ersten Berichte vor, die von ChristInnen gesammelt und aufgeschrieben wurden. Die Passion Jesu ist auch nicht zufällig unter den ersten literarischen Themen des Althochdeutschen. In den Passionsberichten der Evangelien wird der Weg Jesu zum Leidensweg. Der Lebensweg zu Gott endet in den Passionsberichten am Kreuz. Die Erzählungen vom leidenden Jesus, der auf diesem Weg nicht zerbricht sondern ihn bis zum Schluss aufrecht weitergeht, berührten und berühren mich mit einem Ernst, der beides, Verständnisschule für Mitleid sowie Beispiel für Selbststand und selbstverantwortliche Lebensbewältigung wirkt. Sinnfindung in Freiheit, Weitergehen trotz Niederfallens und Hoffnung auf die Überwindung allen Hasses und Unrechts – im Unterschied zu utopischem Fantasieren – werden am Lebensmodell Jesus vorgelebt. Will diese Vorlesung in Bibelmoral zur Aneignung christlicher Normen befähigen, muss die Interpretation der Passionsberichte diese Wirkung auf die LeserInnen mitberücksichtigen. Was für die Meditation ganz allgemein und die Betrachtung einer Schriftstelle im besonderen gilt, muss durch meine Darstellung möglich bleiben: In der zweiten Anmerkung um Einsicht in das Geistliche Üben zu erlangen, schreibt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch: „... Denn wenn derjenige, der betrachtet, das wirkliche Fundament der Geschichte nimmt, es selbständig durchgeht und bedenkt und etwas findet, was die Geschichte ein wenig mehr erläutern und verspüren lässt – sei es durch das eigene Nachdenken oder sei es, insofern der Verstand durch die göttliche Kraft erleuchtet wird -, so ist es von mehr Geschmack und geistlicher Frucht, als wenn der, der die Übungen gibt, den Sinn der Geschichte viel erläutert und erweitert hätte. Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken.“⁴⁷ Die Passionsberichte waren in der Geschichte Europas in der Aneignung des Liebesgebotes, der Solidarität und der freien Entscheidung von besonderer Bedeutung. Um Ihnen diese Aneignung und Interpretation im Sinne des Ignatius zu ermöglichen, stelle ich die Perikopen anhand der Synopse der vier Evangelien vor.

Theologisch gesehen ist der Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem nicht bloß geographische Wegstrecke sondern – wie besonders Lukas herausgehoben hat – „der Vollzug der Sendung Jesu, es ist dieser Weg nach Jerusalem (ans Kreuz) der Weg Gottes zum verlorenen Menschen!“⁴⁸ Die Weggemeinschaft Gottes mit uns (Gott-mit-uns) wurde von Paulus am Beispiel der Aufbruchsbereitschaft Abrahams wiederaufgenommen (Röm 4). Abraham nahm die Verheißung zu einem Zeitpunkt an, als es ihm wirklich schlecht ging (Gen 15). Die Zukunftswege der Menschheit in Gott nimmt Offb 21f. auf.

Zunächst einige Bemerkungen zur Chronologie in den Passionsberichten:

Unbestritten ist, was auch von allen vier Evangelien klar bezeugt wird: Jesus starb an einem Freitag. Aufgrund astronomischer Berechnungen des Neumonds war es vielleicht am Freitag, den 7. April 30. Dann folgte der Sabbat und dann, am ersten Wochentag, kamen die Frauen zum Grab.

Der Streit geht um die Dreitagechronologie bzw. um eine Theorie, wonach sich das Letzte Mahl, die Verhaftung, der Weg vom Synedrium zum Prätorium, von dort zum Quartier des Antipas, zurück ins Prätorium und von dort zum Hinrichtungsplatz von Donnerstag Abend bis Freitag Vormittag ereignet hätte.

⁴⁷ Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer. Leipzig 1978. 11f.

⁴⁸ Robert, Oberforcher. Umkehr. 30.

Zur ganzen Berechnung liegen auch noch zwei Kalender vor. Der Mondkalender und der Sonnenkalender. Qumran und Masada zeigten uns, dass zur Zeit Jesu eben noch zwei Kalender zugleich in Verwendung waren.

Nach dem Sonnenkalender war der Dienstag der 14. Nisan, nach dem Mondkalender war der Dienstag der 11. Nisan. Die Dreitagestheorie beginnt hier mit der Vorbereitung des Mahls.

Wenn die alte Überlieferung sagt: Jesus nahm in der Nacht, als er verraten wurde, Brot, dann war da noch eine Zeit bis zu seinem Tod, sonst hätte man doch überliefert: Jesus nahm in der Nacht vor seinem Tod. Oder? Schwank macht aus dem Argument gegen die Dreitagestheorie, das in 1 Kor 11,23 gesehen wird, eines für diese.

In der frühen Kirche gibt es Texte, die von einem längeren Verlauf berichten.

Das jüdische Paschafest begann mit dem Paschamahl in der ersten Vollmondnacht nach der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche, die nach Mondkalender am 14. Nisan war. Nach diesem Kalender wurde das Paschafest gefeiert, wann Vollmond war und unabhängig vom Wochentag.

Die Urkirche hat mit der Auferstehung nun immer den Sonntag verknüpft, nie wechselnde Wochentage. Sie hielt sich an den Sonnenkalender?

Das letzte Abendmahl war nach Joh auf alle Fälle kein Paschamahl! Bei Joh stirbt Jesus gerade dann, als die Lämmer für das Paschamahl geschlachtet werden.

Der Tod Jesu wird beschlossen⁴⁹

Mt 26,1-5:

Vorlage war Mk 14,1f. Aber Mt erweitert hier ungewöhnlich. Elemente der Leidensankündigung von 20,18f werden aufgegriffen. Nur hier und dort wird die Kreuzigung genannt. Die Mt Version besitzt bemerkenswerte Parallelen mit der johanneischen Leidensgeschichte: Nur hier und dort wird der Name Kajafas überliefert.

Mt schafft am Beginn der Passionsgeschichte eine eigenständige Zusammenfassung einmal des Willens Jesu, seinen Weg zu gehen, zum anderen des Willens der jüdischen Hierarchen, ihn zu beseitigen.

Mk 14,1-2:

Die Tageszählung, die mit 11,11 begann und in der Passionsgeschichte weitergeht, ergibt einen Ablauf von acht Tagen. In 11,18 erscheinen Tötungsabsicht und Sympathie der Volksmenge. Sie werden in V1 und V2 wieder aufgenommen.

V1: „Nach zwei Tagen“ will besagen, dass der folgende Tag das Paschafest ist. Vgl. die Wendung „nach drei Tagen“ (8,31; 9,31; 10,34), die den übernächsten Tag bezeichnet (16,2). Die Tageszählung ist griechisch (von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang).

In Mk 14,1 kommt en dólw vor und apokteinai, ebenso in Ps 10,7-8. Ist das von Mk gewollt, wie Joel Marcus meint?

Lk 22,1-2

Wie häufig bei Paulus erfahrbar (z.B.: 1 Kor 1,18 „das Wort vom Kreuz“) und aufgrund der auffallenden Ähnlichkeiten der Synoptiker, wird davon ausgegangen,

⁴⁹ Ich folge der Abschnittsbenennung der Synopsis Quattuor Evangeliorum. Stuttgart. 1965.

dass die Leidenserzählung wahrscheinlich schriftlich und mündlich schon vor Mk als Erzählzusammenhang bestanden hat.

Warum wurde die Leidensgeschichte geschrieben? Die Antwort auf diese Frage ist auch die Antwort, warum die Leidensgeschichte für den Moraltheologen wichtig ist: Alle Details des Prozesses, der Verurteilung und der Kreuzigung zielen auf die Auferstehung. Ein Echo davon finden wir in den einfachen Kerygmen (1 Kor 15,3-5; Röm 4,25; Apg 2,36; 4,10) wieder.

Der zweite theologische Grund für das Schreiben der Leidenserzählung ist bei den Synoptikern die Vermittlung der Erkenntnis Jesu, dass die Passion mit Gottes Wille zu tun hat. Jesus sieht dem Tod realistisch und ruhig entgegen.

Wichtiges apologetisches Motiv für die Erstellung der Leidenserzählung war der Erweis der Unschuld Jesu. Dann beginnt die Tendenz, den römischen Präfekten Pontius Pilatus zu entschuldigen und die Juden zu belasten. Bei Lukas sind dies die Führer der Juden, nicht die Menge. Und drittens wird begonnen, die Flucht der Jünger zu entschuldigen.

Bei Lk ist die Leidenserzählung eine Fortsetzung des Reiseberichtes, wobei die Reise jetzt zum Vater geht.

Joh 11,47-53:

V. 47: Der Name „Synedrium“ für die Plenarsitzung des Hohen Rates spiegelt die Kultur Jerusalems wider: sie war ein Gemisch aus Judentum und Hellenismus. Das Wort ist aus dem griechischen synhédion (von „syn“ = „zusammen“ und „hedra“ = „Sitz“) gebildet und wurde als Fremdwort für die hebräische Bezeichnung „Sanhedrin“ verwendet.

V. 48b: Diese Worte werden in einem Land gesprochen, das bereits von den Römern besetzt ist. Das Hohepriesteramt wechselte nur in Syrien und Kleinasien jedes Jahr.

V. 52: Alle versprengten „Gotteskinder“ (vgl. 1, 12; 1 Joh 3, 1 - 10; 5, 2), die es anscheinend überall in der Welt gibt, will Jesus „sammeln in Eines“.

Salbung in Bethanien

Mt 26,6-13

Vorlage war Mk 14,3-9. Mt hat wieder gestrafft. Die Ortsangabe ist präzise. Die Frau bleibt namenlos. Auch über ihre Motive erfahren wir nichts.

Mk 14,3-9

Die Perikope besitzt, abgesehen von par Mt 26,6-13, vergleichbare Texte in Lk 7,36-50 und Joh 12,1-8. Unsere Perikope ist älter als Joh 12 und Mt 26. Dazu bestehen zwischen Mk 14 und Lk 7 keine traditionsgeschichtlichen Beziehungen, meint Gnllka. Davon führt die Stellen auf eine gemeinsame Erinnerung zurück, haben wir gesehen.

V7: tò alabástron, ein Neutrum: Gnllka: Es wird großen Wert darauf gelegt, dass Jesus in der Lage ist, die Dinge anzukündigen, ja geradezu zu ordnen (14,7.13-15.18.20f.25.27f.30.41f). Hoheit und Niedrigkeit liegen so unmittelbar nebeneinander.

Für Mk gewinnt diese Perikope am Beginn der Passionsgeschichte die Funktion, dem Leser zu zeigen, dass Jesus sein Todesschicksal kennt und es im Gehorsam übernimmt. In der Passion Jesu bewähren sich die Frauen.

Gegen die Historizität kann nur sein, wer Jesus die Ahnung des gewaltsamen Todes abspricht.

Wirkungsgeschichte:

Der Sinn der Geschichte des Mk wurde völlig verfehlt, indem das Verhältnis der Armenliebe zur Jesusliebe in das Interesse der Auslegung trat und frommes Beten die soziale Aufgabe verdrängt. Für die soziale Aufgabe traten Chrysostomus und Ambrosius klar ein.

Seit Gregor d. Gr. wird in der lateinischen Kirche die salbende Frau von Betanien sowohl mit Maria von Magdala als auch mit der Sünderin von Lk 7,36-50 gleichgesetzt. Letzteres wurde dadurch begünstigt, dass beide Male ein Simon eine Rolle spielt. Die Beurteilung der Magdalenerin als Sünderin erfolgte in falscher Einschätzung von Lk 8,2. Die Büsserin Magdalena war für Liturgie und Volksfrömmigkeit von Bedeutung (vgl. die Magdalena von Sainte-Baume in Südfrankreich). In der griechischen Kirche hat man dagegen die drei Frauen seit jeher unterschieden.

Der Verrat des Judas

Mt 26, 14-16

Wichtig ist, „einer von den Zwölfen“ steht am Beginn. Beachte den Einfluss von 27,3-10. Die Nähe zu Jesus vermochte die Tat nicht zu verhindern. Judas wendet sich an das Kollegium der Oberpriesterschaft, das in der Passion in den Vordergrund rückt, eine eigene Fraktion im Synhedrion bildete und politisch von herausragendem Einfluss gewesen war.

Mk 14,10-11

Da Judas mit seinem Vorhaben in 14,43ff wiederum eingeführt wird, ist zu vermuten, dass 14,10f sekundär aus der Verhaftungsszene erschlossen ist, um in die Tischszene überzuleiten.

Judas Iskariot ist bereits seit 3,19 bekannt. Sein Motiv fehlt.

In Mk 14,10 -11,18,21,41- 42, 44; 15,1.10.15; kommt paradidónai vor, ebenso in Jes 53,6.12; aber nur hier in Mk 14,10 und in Mk 15,10 soll es Redaktion des Mk sein, sonst ist es schon vorgegeben.

Lk 22,3-6

Für die ersten Christen war der Name Judas nur mit Schrecken verbunden (Lk 6,13.16; Mk 14,10.20.43; Joh 6,70-71; 12,4; 13,2; 13,27). Lk nennt Judas - im Gegensatz zu Joh - nie einen Dieb, der aus der Kasse nimmt, was er braucht.

Zurüstung zum Paschamahl

Mt 26, 17-20

Das primäre Anliegen des Mt ist das christologische: Jesus ordnet das Pascha an. Es ist das Pascha seines Todes.

Hat Jesus historisch anlässlich seines letzten Beisammenseins mit den Jüngern ein Paschamahl gehalten und wurde er am Paschafesttag hingerichtet? Oder war es ein anderes Mahl und erfolgte die Hinrichtung am Vortag des Pascha. Mit Joh 19,14 (die Absicht des Joh, Jesus in der Stunde sterben zu lassen, als im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden - V36 - ist sehr reflektiert und daher später geschrieben; dennoch ist auch bei Mt schon Paschasymbolik vorhanden) stimmt eine talmudische Stelle überein: „Am Vorabend des Paschafestes hängte man Jesus“ (bSanh 43a). Und weiters sprechen gegen die synoptische Tradition: Eine Synhedralverhandlung hätte nicht stattfinden können, ebenso das Schwertragen

des Jüngers (26,51) oder der Spaziergang des Simon von Kyrene (27,32). Für ein Paschamahl sprechen der Zeit und der Ort: Jesus hielt nach der Vorschrift für das Pascha nach Sonnenuntergang Mahl mit den Jüngern. Jesus verlässt den offiziellen Paschabezirk in Jerusalem nicht, auch Getsemani liegt darin. Und die Weisung Ex 12,22 „Bis zum Morgen darf niemand von euch das Haus verlassen“ war zur Zeit Jesu auf das Stadtgebiet von Jerusalem erweitert worden.

Mk 14, 12-16

Strukturelles Vorbild für die Erzählform, die zu Recht als profetische Vorhersage definiert wurde, sind 1Sam 10,1-10; 1Kön 17,8-16; 2 Kön 1 (letztere auch mit Botenformel 1 Kön 17,14; 2 Kön 1,3f). Die Übereinstimmung mit LXX 1Kön 10 geht bis in die Wortwahl (apélthäs, heuräseis, apantäseis).

V12: Für die Juden ist die Verquickung von Rüst- und Festtag nach Mk unmöglich. Das Fest hebt an als der Zeitpunkt des Leidens Jesu. Mk will in der Vorbereitung auf einen wunderbaren Vorgang hinweisen. Mt 26,18 spielt offenbar schon auf die Großzügige Gastfreundschaft der Jerusalemer beim Pascha an.

V15: tò anágaion, ein Neutrum, der intimste Bereich des orientalischen Hauses.

Aus der theologisch durchformten Geschichte historische Details erschließen zu wollen, ist abwegig. Jesus hat vor seinem Tod mit seinen Jüngern ein festliches Mahl gehalten, das erinnert die Überlieferung.

Lk 22,7-14

Lk läßt Jesus die Initiative der Vorbereitung übernehmen. Es geht hier um den Vorbereitungstag für den Sabbat, also einen Freitag. Und der Sabbat fällt dann noch mit dem Paschamahl zusammen. Unsere Liturgie folgt der johanneischen Erzählung und feiert das Letzte Abendmahl am Donnerstag. Der Ausdruck „Letztes Abendmahl“ findet sich im NT nicht.

Die Fußwaschung beim Mahle

Joh 13,1-20

V. 14: „opheilete“: Als Jesus seinen Aposteln die Füße wusch, wurden sie seine Schuldner; zugleich wurden sie aber auch befähigt, selbst etwas zu tun (V. 14b).

V. 16: Ist ältestes, gemeinsam-urkirchliches Überlieferungsgut; manche sprechen vom „Urgestein“ der Lehre Jesu (Mt 10, 23f; Lk 6, 40). Nur der Vierte Evangelist verdoppelt das „Amen“. Das einfache „Amen“ war schon beim vorösterlichen Jesu - siehe Synoptiker - bislang unerhört. V. 16 zeigt, dass in der urkirchlichen Erinnerung die Tatsache im Vordergrund stand, dass sich Jesus seinen Jüngern gegenüber nicht nur klar als Herr und Auftraggeber wusste und das auch aussprach, sondern dass er ihnen zugleich in diesem vollen und ausdrücklichen Bewusstsein seiner Größe das Beispiel zum mutigen Dienen gab, ein Vorbild an Sanftmut und die Bereitschaft zum freiwilligen Tragen von Leid (vgl. auch Mt 11, 25 - 30).

V. 17: Dieser Abschlusssatz ist ernüchternd. Und doch: Nur hier und in 20, 29 kommt bei Johannes „selig“ vor. Bei Mt und Lk kommt makários 28mal vor!

V.18: Der griechische Wortlaut des Zitats in V. 18b stammt aus Ps 41 (40), doch er steht so nicht in der Septuaginta. Wir wissen nicht, ob der Evangelist nach einer anderen im Umlauf gewesenen griechischen Übersetzung zitiert oder nicht.

Zum erstenmal steht hier die Formel: „damit die Schrift erfüllt würde.“ Sie wird nur noch in 17, 12; und 19, 24. 36 wiederkommen. Im Johannesevangelium geht es darum, dem Leser klar zu machen, dass alles nach dem ewigen Heilsplan Gottes abläuft.

Geht es um das Lehrstück Jesus: Erst später werdet ihr erkennen, wie groß die Versuchung zum Herrschen selbst für euch werden kann, und wie heilsam eine Belehrung gerade in diesem Punkt war? Johannes deutet durch diese Schilderung der Fußwaschung die Kreuzigung nicht als ein „Sühneopfer“, das uns „rechtfertigt“ sondern als etwas, was uns helfen soll, in seine Liebe hineinzuwachsen.

Die Bezeichnung des Verräters

Mt 26,21-25

Auch bei Johannes wird der Verräter in der Jüngerrunde entlarvt (Joh 13,26).

Mk 14,17-21

V17 ist Übergang. Von Mk? Wie können jetzt 12 beisammen sein, wo doch zuvor zwei ausgesandt worden waren? : Mk ist wichtig, dass die Zwölf von hier bis zur Auflösung ihres Kreises (Mk 14,50) Zeugen der Geschehnisse sind.

Es darf angenommen werden, dass die Überlieferung der Perikope ursprünglich aus zwei selbständigen Teilen zusammengesetzt war: die Tischszene, in der Jesus seine Auslieferung durch einen Jünger ansagt (VV18-20) - der Form nach ein in Szene gesetzter profetischer Spruch - und der Wehe- und Warnspruch (V21). Dieser ist mit Lk 17,1f zu vergleichen.

In seinem ersten Teil wird das Geschehnis als freiwillige Tat des Menschensohnes (hūpágei; Euphemismus für sterben) und gottverfügt (kathws gégraptai) vorgestellt.

Teil zwei, der Wehruf, und Teil drei, Ansage der Strafe, sind alt und einem apokalyptisch orientierten Judenchristentum zuzuweisen (vgl. äthHen 38,2). Ist der Menschensohntitel hier (V21) ursprünglich wäre es vielleicht die älteste Leidensankündigung mit diesem Titel.

Sind V21bc dann die Reaktion der Gemeinde auf das Judasproblem?

VV17-20: Es ist bemerkenswert, dass in den Psalmen von Qumran der Lehrer der Gerechtigkeit mit dem gleichen Psalmwort Klage führt: „(All die) mein Brot aßen, kehrten mir den Rücken (1QH 5,23f). Die Reaktion der Jünger ist Trauer.

Lk bringt die Bezeichnung des Verräters nach der Einsetzung des Herrenmahles

Joh 13,21-30

Nur Johannes spricht von derart internen Dingen wie der „Kassa“.

In V. 29 wird die Vertrautheit mit dem jüdischen Brauch des Almosengebens vor dem Paschafest vorausgesetzt. Auch wird die Kenntnis vorausgesetzt, was ab wann zu kaufen nicht mehr möglich ist. Das Mahl, das Johannes beschreibt, liegt vor der offiziellen Festwoche.

V. 30: Die Nächte um den 14. Nissan, dem Frühlingsvollmond, waren gar nicht so dunkel.

Die Einsetzung des Herrenmahles

Mt 26,26-30

Vorlage ist Mk 14,22-25.

V26f: Als älteste Gestalt des Brotwortes sieht Gnika Mk 14,22 und als älteste Gestalt des Becherwortes 1 Kor 11,25. Und da das Mahl immer wieder gefeiert wird, kann immer wieder Sündenvergebung stattfinden.

V28: Dadurch, dass Mt das Geschenk der Sündenvergebung - das ist der besondere Gedanke von Mt - ausschließlich mit dem Kreuzesgeschehen (V28) verknüpft und Jesus als jenen versteht, der die Verheißung des deuteriojesanischen Knechtes Gottes und des Paschalammes erfüllt, vertieft er die christologische Bedeutung des Textes.

V29: Wie bei Mk folgt auf die Deuteworte über Brot und Becher ein eschatologisches Logion.

V30: Der abschließende Lobgesang war beim Paschamahl das kleine Hallel, bestehend aus den Psalmen 114 bzw. 115-118. Bei der Eucharistiefeier können am Schluss gleichfalls Psalmen oder christliche Gesänge gesungen worden sein (vgl. Kol 3,16; Eph 5,19).

Der Text will berichten, was war und gibt gleichzeitig einen Einblick in die Feier der Gemeinde.

Mk 14,22-26

V22-25: tò potàrion, ein Neutrum. Dazu paarweise gegenüber weitere Neutra: Brot und Wein, Essen und Trinken, tò sóma, tò haima. Diese Bilder und ihr Gegeneinanderstehen brechen die Erzählung auseinander. Das Durcheinander der Zeit eröffnet einen Raum für das Unsagbare, das uns erwartet, das wir gezeigt bekommen.

Dass diese Perikope einmal selbständig überliefert wurde, bezeugt 1 Kor 11,23-26. War diese Überlieferung älter als die Passionsberichte? Und wer ist nun älter, Mk oder Paulus. Gnika plädiert für Mk.

Der eschatologische Ausblick in Vers 25 ist mit Lk 22,18 zu vergleichen. Er bringt eine Akzentverschiebung von einer Todesprophezie, die die Auferstehungsgewissheit andeutet, zu einer Ansage dieser Gewissheit, die den gewaltsamen Tod voraussetzt.

V22: Jesus bezieht das Brot unmittelbar auf sich selbst bzw. seinen Leib. Dieses Deutewort, das sich auf das gebrochene und ausgeteilte Brot bezieht ist neu gegenüber dem Deutewort des jüdischen Mahles, das sich im Vortischgebet mit dem Nehmen, Segnen, brechen, auf den Akt des Brechens bezog. Da Soma die Person umschreibt, ließe sich das Wort auch wiedergeben mit: Das bin ich selbst. Die Essenden gewinnen im Mahl eine neue Gemeinschaft mit ihm. Vom Becherwort her wird deutlich, dass es die Gemeinschaft mit dem ist, der in den Tod geht. Von hier aus schließt sich das letzte Abendmahl an die Mähler an, die Jesus während seines Wirkens mit den Menschen, den Jüngern und den Sündern, gehalten hat. War er dort leibhaftig zugegen, so vertritt ihn jetzt das Brot, das die Mahlteilnehmer gemeinsam essen. Jesus selbst aß vom Brot nicht.

V24: Das Blut Jesu tritt in typologischen Gegensatz zum Blut des alten Bundes, das nach Ex 24,8 Mose auf das Volk spritzte. Die Bundesstiftung gewährt im AT Erlösung und Heil (Gefangene werden befreit, Sach 9,11). Im Becherwort wird das vermittelte Heil als universale Sühne konkretisiert. Die Verbindung Bund-Sühne hat das alte Pascha nicht. Dass das Blut von Ex 24,8 sühnt, findet sich aber schon in zeitgenössischen Targums.

Die Entwicklungsthese dieser Perikope nach Gnika ist folgende: Ursprünglich waren Brot- und Becherhandlung durch eine dazwischen liegende Mahlzeit getrennt. Dann wurden die Opfergaben von Leib und Blut Christi theologisch so wichtig, dass die zwei Handlungen zusammengestellt wurden. Dabei wurden sie - unterschiedlich und mit unterschiedlichem Erfolg - parallelisiert. Dadurch trat der Bundesgedanke in den

Hintergrund. Das Blut wurde jetzt aber als ein für die Vielen vergossenes bezeichnet. Sie ist mit Mk 10,45b zu vergleichen.

Historische Beurteilung

War Jesu letztes Mahl ein Paschamahl? Gnllka meint eher ja.

Wirkungsgeschichte

Die Kirchenväter von Irenäus, Hilarius, Augustinus bis Chrysostomos und Thomas von Aquin bejahten, dass Jesus selber aß. Das störte im 19. Jhdt. einige katholische Theologen, das würde der communio widersprechen.

Lk 22,15-20

In dieser Erzählung feiert Jesus das Paschamahl, reinterpretiert es, teilt Brot und Wein mit den Aposteln, gibt ihnen dabei eine neue Bedeutung und instruiert seine Apostel, dieses Mahl zu seinem Gedächtnis in Zukunft zu wiederholen. Der Paterfamilias sagte über das Brot: „Die ist das Brot der Bedrängnis (Ex 16,3), das unsere Väter essen mussten, als sie aus Ägypten auszogen“. Jesus identifiziert nun die ungesäuerten Massot nicht mehr mit dem Brot der Bedrängnis sondern mit seinem Körper, d.h. mit sich selbst. Lk geht noch weiter und bringt in V19: „der für euch hingegeben wird“. Das Brot hat stellvertretende und möglicherweise opfernde Bedeutung. Das ist also soteriologisch gedeutet und im Zusammenhang mit V15 ist damit Jesu Leiden eine soteriologische Bedeutung zuerkannt und implizit auf Jesu Tod referiert. Und V20 ist endlich in seiner soteriologischen Bedeutung völlig klar und eindeutig. „Für euch vergossen“ ist nun wieder Opfersprache (vgl. das Bundesopfer in Ex 24,3-8) und nicht weniger als bei Mk. Der Bund wird nicht mit Oxenblut sondern mit dem Blut Jesu besiegelt. Und Jesus gibt damit auch eine neue Anamnese. Jesus sagt nun nicht einfach: „Ich gehe als das wahre Paschaopfer in den Tod“. Vielmehr inauguriert er eine neue Art seiner Gegenwart unter den JüngerInnen (Léon-Dufour). Das Brotteilen soll eine neue Gemeinschaft zusammenbringen, und Jesus als ihren Grund erkennen.

Liturgischer Einfluss ist bei Lk auch sichtbar (Antiochenische Abendmahlsliturgie?).

Paulus berichtet, dass ein derartiger Ritus von den ersten Christen gefeiert wurde (1 Kor 10,14-22) und erst in 11,20 nennt er ihn Herrenmahl und gibt seine Einsetzungsworte wieder (11,23-25). Was zwischen dem Letzten Abendmahl und dem Herrenmahl alles an Entwicklung liegt, das entzieht sich heute unserer Kenntnis. Darüber hinaus treffen wir hier - in der Hauptsache VV19b-20 - auf die textkritisch wohl schwierigste Stelle im ganzen NT. Es gibt sechs verschiedene Texttraditionen hierzu.

Nun ist bei Lk zweifellos auf das Paschamahl angespielt (V15; vgl. 1,7-8,13), dazu die Becher. Aber auch die eschatologische Dimension des Paschamahls der Juden findet sich in der Erzählung bei Lk. Zweimal wird auf das Reich Gottes referiert.

Die Leidensanspielung (V15) drückt die Überzeugung von Lk aus, dass Jesu Tod notwendig war. Vgl. Hebr 9,26; 13,12; 1Petr 2,21-23; und 3,18, wo gleichfalls der Tod Jesu am Kreuz mit dem Ausdruck paschein ausgedrückt wird.

Wie Johannes in seiner Gemeinde das Letzte Abendmahl erinnerte, das ist ziemlich unterschiedlich von hier und den Synoptikern.

Die Bezeichnung des Verräters

Lk 22,21-23

Am Herrenmahl teilnehmen garantiert den JüngerInnen nicht, dass sie den Herrn nicht verraten werden. Paränese! Und der Determinismus des Schicksals Jesu durch den göttlichen Willen wird auch ausgedrückt.

Von der Rangordnung unter den Jüngern und vom Lohn der Nachfolge

Lk 22,24-30

Die Parallelstellen sind Mt 20,24-28; 19,28; und Mk 10,41-45.

Lk achtet durch das ganze Evangelium hindurch auf die Gefahr der Gier nach Ehrenplätzen (6,32-35; 9,46-48; 11,43; 14,7-14; 20,46;).

Diese Sprüche Jesu haben bei Mt und Mk keine Parallelen an dieser Stelle. Apostel können den Herrn verraten, sie können sich auch nicht zu blöd sein, über ihre Größe zu streiten zu beginnen. Die Assoziation der Zwölf mit den zwölf Stämmen Israels kommt schon vor Lk vor (vgl. Mt 19,28). In Apg 1,15-26 wird diese Assoziation dennoch besonders wichtig. Die zwölf Stämme Israels kommen ohne Assoziation zu den Zwölfen auch vor (Apg 26,7; 7,8;). Und umgekehrt kommen die Zwölf ohne Zusammenhang mit den zwölf Stämmen vor. Vgl. die vorpaulinischen Kerygmata 1 Cor 1,15,5; Apg 6,1.

Das neue Gebot der Liebe

Joh 13,31-35

Sinnvoller Weise stellt Schwank das neue Gebot in den Zusammenhang von Johannes 13, 31 - 14, 31 (Joh 13,31-35: Das neue Gebot; Joh 13,36-38: Jesu Wort an Petrus; Joh 14,1-14: Das Gespräch über den Weg zum Vater; Joh 14,15-31: Trostworte an die Jünger). Es handelt sich um den ersten Teil der Abschiedsreden.

Das neue Gebot der Liebe in Joh 13,34 ist ein Verweis auf die Erniedrigung der Fußwaschung, mit der das Leiden Jesu begann (Joh 13,1).

Joh 14,6: In Joh 14, 6 bezeichnet sich Jesus als der „Weg“, das kommt von halach = wandeln. Das Wegmotiv ist jetzt ein Motiv, das die JüngerInnen mit Jesus verbindet: In Apg 9, 2 wird von den „Anhängern dieses Weges“, d.h. Anhänger dieser Art zu leben, dieses Lebenswandels, gesprochen. Für diesen Weg ist auch der Beistand wichtig: In keiner neutestamentlichen Schrift kommt das Wort paráklätos vor, außer im Johannesevangelium (Joh 14,16) und in 1 Joh 2, 1, insgesamt fünfmal.

Für die gesamte neutestamentliche Theologie ist grundlegend: Diá mit Genetiv: durch. Sagt man, aus (ek) dem Vater (mit Joh 16,28), durch (diá) den Sohn im (en) Heiligen Geist, so ist alles in Ordnung. Sagt man filioque (800 n. Chr.) wird alles schwierig. Und mit unserem Vers beten wir: „.... per dominum nostrum Jesum Christum“, durch unseren Herrn Jesus Christus. Es gibt also eine göttliche Ordnung, nach der uns aus dem Vater, durch den Sohn „die Gabe“ (Joh 4,10; Apg 8,20) geschenkt wird. Und in diesem Geist beten wir durch den Sohn zum Vater. Wird das diá (durch) den Sohne ernst genommen – und nicht wie im Mittelalter des Westens die Gleichheit der Personen betont – dann kann dieser jeder ostkirchliche Theologe mitvollziehen und die Mitwirkung des Sohnes („Filioque“) gewahrt werden. Das diá mit Genetiv bezeichnet nicht nur den Raum sondern auch die Mitwirkung.

In Joh 14,16 finden wir erstmals das Wort, das für die Kommunikation des Sohnes mit dem Vater gebraucht wird: „bitten“ (erotán); auch „fragen“ oder „ersuchen“ wären mögliche Übersetzungen. Nicht der Vater bittet und schon gar nicht der Geist. Die Jünger hingegen bitten immer mit aiteín. Joh 14,16 entzieht dem Sabellianismus - denen die meinten, der nachösterliche Christus und der Heilige Geist seien identisch - den Boden.

Im Neuen Testament ist nirgends von „Personen“ die Rede. Augustinus bekennt, dass er nur stammelnd von „personae“ sprechen würde. Persona will das griechische Wort prósopon wiedergeben, das „Angesicht“, dann aber auch „Maske“ und die mit einer bestimmten Maske verbundene „Rolle“ im antiken Theater. Der eine Gott spielt auf der Weltbühne gleichsam drei Rollen: vor der Menschwerdung, in der Menschwerdung und nach Ostern.

In den Versen 15. 21. 23. 24 von Joh 14 begegnet uns erstmals in den Abschiedsreden das Wort „bewahren“ (tärein - hebr. schamar). Wenn Jesus bei den Synoptikern das Liebesgebot als oberstes Gebot vorstellt, dann noch im Zusammenhang des Schamar Israel, des Hörens auf die Wege Gottes. Dieser Weg ist bei Johannes jetzt Jesus selbst. Und wir können Joh 14,18: „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, sondern ich komme wieder zu euch“ mit Schwank verstehen: Offenbar haben wir außer Gott-Vater auch Christus zum Vater. Das Johannesevangelium kennt nach dem Karfreitagsgeschehen keine besondere Geistsendung mehr. Passion, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten fallen bei ihm in eines zusammen, in die Stunde der Verherrlichung und Erhöhung, in der der Geist gegeben wird (7, 39).

Gang zum Ölberg, Ankündigung der Verleugnung des Petrus

Mt 26,31-35

Vorlage ist Mk 14,27-31. Der prophetische Text ist dunkel. Der Hirte dürfte ein guter Hirt seines Volkes sein. Sein Tod bringt Zerstreuung und Bedrohung. Der Text wirkt für später integrierend.

Die Grundbedeutung von skandalízo ist Falle (18,6-9). Für Mt verbinden sich mit skandalízo oft das Nein zu Jesus (11,6; 13,57; 15,12; 26,31.33) und der Abfall vom Glauben (13,21; 24,10).

Mk 14,27-31

Das angekündigte Versagen aller muss in Verbindung mit der Flucht aller gesehen werden (14,50). 14,66-72 schildert das Versagen des Petrus und in 16,7 ist Jesus in Galiläa. Das alles lässt die Vermutung aufkommen, hier wurden Einzeltraditionen verbunden.

VV27-28: Schon bei Sach ist der Hirt eine positive, messianische Gestalt. Er darf nicht von Sach 11,6f her interpretiert werden. In V28 geht es nicht um die Parusie. Diese ist in V28 nicht genannt! Es geht vielmehr um die Nachfolge (wie 10,32), die von Galiläa aus wieder möglich wird. Mk verlagert vom Christus- auf das Jüngerschicksal.

Joel Marcus dazu: In Mk 14,27 ist Sach 13,7 ausdrücklich (hoti gégraptai) zitiert. Mk zitiert mit der LXX. Q war anscheinend ein Träger der palästinischen LXX-Tradition. Mk setzt in 14,28 mit proágein die Hirtenmetaphorik aus 14, 27 eigenhändig fort. Die Wiederherstellung der Jünger (Galiläa wird in 16,7 wieder wichtig für Mk), die 14,28 impliziert, entspricht Sacharjas Prophezeiung der Wiederherstellung Israels nach dem Gericht, die in den Versen 13,8f unmittelbar an 13,7 anschließt.

Lk 22, 31-34

VV31-32 sind nur bei Lk. Ein Spruch Jesu, der den Aposteln die Versuchungen durch Satan ankündigt und Jesu Gebet für Peter. Der Glaube des Petrus kommt nicht von ihm, sondern vom Gebet Jesu für ihn. Petrus wird hier ausgesondert und bekommt eine Rolle für die Gemeinschaft zugewiesen.

V33 ist dann von Mk 14,29 beachtenswert unterschieden und erinnert zudem an Joh 13,37.

Im Gegensatz zu Mk und Mt folgt Lk einer (johanneischen?) Tradition, die die Voraussage der Verleugnung des Petrus nicht auf dem Weg zum Ölberg bringt, sondern im Raum, wo das Letzte Abendmahl eingenommen wurde.

V34 hat sogar 8 von 15 Wörtern mit Mk übereinstimmend.

Und auch nicht bei diesem besonderen Apostel Petrus, macht Jesus bei Lk klar, sind Loyalität und Treue einfach selbstverständlich. Im Gegenteil.

Joh 13,36-38

V. 38: Der tragische Grundton des Evangeliums macht sich wieder bemerkbar, wie schon in 1, 11; 12, 37 oder 13, 21. Dennoch, die souveräne Voraussage der Zukunft durch Jesus ist dem Evangelisten auch wichtig.

Alle vier Evangelisten berichten von der Verleugnung des Petrus, die der Herr ihm vorausgesagt hatte. Oft muss in der Urkirche davon gesprochen worden sein.

Die zwei Schwerter

Lk 22,35-38

Lässt jetzt Lk 10,1 als Übung und Generalprobe begreifen.

Das ist der letzte Teil von Jesu Reden beim Letzten Abendmahl. Wenn es für diese Verse eine Tradition geben soll, dann muss sie aus dem Sondergut kommen. Das wird unterstrichen durch die Tatsache, dass Jesus auf seine Worte zu den Zweiundsiebzig (Lk 10,4) und nicht an die Zwölf (Lk 9,3) anspielt.

V38 zeigt noch einmal das Unverständnis der Jünger. Es geht nicht ums Dreinschlagen sondern darum, dass die Jünger in der Apg all das selber erleben werden, was jetzt Jesus selber unmittelbar bevorsteht. Jesu Antwort „Genug damit“, bricht ihm fast das Herz. Tannehill sieht in der Tatsache, dass die Jünger schon zwei Schwerter bereit haben, die Jünger anstelle von Jesus als Gesetzesbrecher. Und es ist ihre Angst, die sie dazu trieb, sich Schwerter zu besorgen.

Folgende Perikopen werden hier nicht behandelt. Besser: Sie werden der eigenen Ausarbeitung anvertraut:

Abschiedsreden Jesu nach Johannes: Vom Hingang zum Vater Joh 14,1-14; Verheißung des Parakleten Joh 14,15-26; Meinen Frieden gebe ich euch Joh 14,27-31; Ich bin der wahre Weinstock Joh 15,1-8; Bleibt in meiner Liebe Joh 15,9-17; Vom Hass der Welt Joh 15,18-25; Der Beistand des Parakleten Joh 15,26-27; Von Verfolgungen Joh 16,1-4; Vom Hingang Jesu und der Aufgabe des Parakleten Joh 16,5-15; Ankündigung von Tod und Auferstehung Joh 16,16-22; Das hohepriesterliche Gebet Joh 17,1-26;

Gethsemane

Mt 26,36-46

Vorlage ist Mk 14,32-42. Christus steht im Zentrum. Gat-schemani kann auf Ölkulturen hinweisen. Abraham (Gen 17,3), Moses und Aaron (Num 14,5), das ganze Volk (1 Kg 18,39), die großen Beter werfen sich aufs Gesicht.

Der Zornesbecher (Jer 25,15), der Becher des Grimmes (Is 51,17) umschreibt Unheil und Unglück und bedeutet gleichzeitig das göttliche Gericht (vgl. Ps 75,9). Später kann das Bild auf Leiden und Tod des Märtyrers übertragen werden.

Jesus ist als Vorbild der Gemeinde stilisiert, der in einem nichtnachlassenden Beten und Wachen Klarheit über seinen Weg gewinnt und diesem im Gehorsam gegenüber dem himmlischen Vater zustimmt.

Mk 14,32-42

Die Einheitlichkeit der Überlieferung zu behaupten, dürfte nicht möglich sein. Wie sie aber zusammengestückelt ist, kann auch nicht rekonstruiert werden.

V32: Die Bevorzugung der Drei (vgl. 5,40; 9,2) in V32 ist markinisch.

VV32-34: Wovor Jesus Angst hat, wird nicht gesagt. Die Sprache erinnert an die Leidenspsalmen (Pss 31,10; 22,15; 39,13; 42,12; 43,5 usw.) Wünscht sich Jesus den Tod?

V35: Das indirekt formulierte Gebet in V35b und V41b (ab älthen) kommen darin überein, dass sie die eschatologische Stunde einbringen (d.h. die von Gott festgelegte Zeit eines apokalyptischen unheilvollen Ereignisses, das das nahe Ende anzeigt vgl. Off 9,15; 11,13; 14,7.15), die wie das Menschensohn-Prädikat (der Inhalt der Stunde ist die Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Sünder) in apokalyptischer Mentalität wurzelt.

V43 schließt unmittelbar an V42 an, d.h. die Verhaftungsszene ist mit dem Gebetskampf verknüpft. Sind nun beide Perikopen ein Einheit?

VV37-38: Mit der Mahnung, zu wachen und zu beten, die an alle Jünger gerichtet ist, erfährt die Perikope ihren paränetischen Höhepunkt und ihren apoftegmatistischen Charakter.

V38 sieht wie ein biographisches Apoftegma aus der palästinisch-judenchristlichen Gemeinde aus. Dafür sprechen die Ortsangabe Getsemani (hebräisch, nicht aramäisch und daher alt; auf dem Ölberg zu suchen), die doppelsprachige Abba - ho patär (vor dem 2. Jh. nicht als Kind- an Vateranrede bezeugt, im At nur in Sir 23,1 und 4LXX ist sie eine Eigenheit der christlichen Gemeinden vgl. Gal 4,6; Röm 8,15) - und die Qumran verwandte Geist-Fleisch-Wendung (Fleisch aber hier als Ermöglichung des Böseseins und Sündigens in der kreatürlichen Begrenztheit).

Die Führungsverben sind Beten (4mal), wachen (3mal) und schlafen (4mal). Darin liegt auch der Kontrast Jesu zur Jüngerschaft.

V41: Dies ist die letzte Leidensankündigung Jesu.

VV41-42: Apéchei übersetzt Gnilka mit „es ist vorbei“.

Historische Beurteilung

Auf ein historisches Geschehen deuten die Ortsnamen Getsemani und die mit ihm verbundene Verhaftung Jesu. Die Gebetsanrede Abba - nur hier im Passionsbericht - bewahrt vielleicht das Bild der frühen Gemeinde von der Art, in der Jesus in sein Leiden ging, auf und ist damit Zeugnis des Gottesverhältnisses Jesu.

Konstruktivistische Beobachtungen:

mikròn, ein Neutrum. pánta, ebenfalls. Drei Paare: Jesus-Jünger, Jesus-Vater, Jesus-Gefäß.

Lk 22,39-46

Sieht aus, als ob von Mk übernommen. Vielleicht lag aber auch anderes Material vor, da Lk sehr kurzgefasst ist. Die zweimalige Ermahnung Jesu zum Gebet (Lieblingsthema des Lukas) rahmt Jesu eigenes Gebet und stellt seine letzte Unterwerfung unter den Willen seines Vaters ins Zentrum. Die Jünger kommen dabei besser weg als bei Mk.

Joh 18,1

Johannes ist mit dem Gelände so vertraut, dass es für ihn offenbar selbstverständlich ist, dass a) jenseits des Kidron der Ölberg ansteigt, und b) der „Garten“ dort Getsemani heißt (vgl. Mk 14, 32parr). Den Namen des Wadis aber nennt nur Johannes, nur er spricht von „einem Garten“, in den Jesus „oft mit seinen Jüngern zusammenkam“. Ein „Garten“ ist im Orient ein mit einer schützenden Mauer umgebenes Landstück, in dem auch Bäume, hier vor allem Oliven, wachsen können. In diesem Gelände des Kidrontals gab es zwischen den Bäumen viele Gräber; es war ja das Tal des Gerichts, das „Tal Joschafat“ (Joel 4, 2. 12). Noch heute sind Gräber aus der vorchristlichen Hasmonäerzeit zu sehen. Jesus ging also häufig zum Gebet an einen Ort, den wir mit unseren Friedhöfen und ihrer Stille vergleichen können.

Warum ist dem Evangelisten der Name des Wadis „Kidron“ wichtiger als der Name des Bergs und des Gartens (Ölberg, Getsemani)?

Cheimá-rrous kommt von cheima = Sturm, Winter, und rhéo = fließen, also ein „Winterbach, d.h. ein Tag mit trockenem Flussbett, das nur nach einem Regenguss Wasser führt, dann aber einen reißenden Strom aufnimmt: das typische orientalische „Wadi“.

In 2 Sam 15 wird geschildert, wie der König David von seinem Sohn Absalom verraten wurde. Er verließ Jerusalem und floh. Doch bevor er den Kidron überschritt, blieb er „beim letzten Haus stehen“ (V. 17), und seine Truppen zogen an ihm vorbei: „Die ganze Erde weinte mit lauter Stimme, und alles Volk zog vorbei im Wadi Kidron (en to cheimárrou Kedron). Und der König überschritt das Wadi Kidron (ton cheimárroun Kedron), und alles Volk und der König zogen vorbei auf dem Weg zur Wüste (2 Sam 15, 23 LXX). - In unserem V. 1 steht tou Kedron als lectio difficilior, lectio potior.

In der ganzen hier beginnenden Passion nach Johannes wird Jesus als der König gezeichnet werden, der freiwillig und überlegen seinen Weg geht.

Entsprechend diesem Bild eines großen Königs, der, trotz des Verrats durch seinen „Sohn“, unerschüttert voranschreitet, wird im Johannesevangelium nichts berichtet vom Flehgebet Jesu im Garten oder von der Bitte an die drei Apostel, ihm wachend und betend beizustehen (Mk 14, 32 - 42parr). Lediglich das Wort „Kelch“ (18, 11b) erinnert auch bei Johannes noch an den Grundton der synoptischen Berichte mit der Bitte: „Vater, wenn es möglich ist, lass diesen Kelch an mir vorübergehen“ (Mt 26, 39).

Johannes hatte schon in 12, 27 vorgezogen: „Jetzt ist meine Seele bestürzt. Und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde.“ Die dreimalige Verleugnung durch Petrus war schon nach der Fußwaschung angekündigt worden (13, 36 - 38), nicht erst jetzt am Ölberg (Mk 14, 26 - 31parr). Und das „Steht auf, lasst uns aufbrechen!“, denn der Verräter kommt (Mk 14, 42), stand wörtlich gleich in 14, 31, allerdings bei Johannes mit dem doppeldeutigen Zusatz „...von hier(weg)“(enteuthen).

Gefangennahme Jesu

Mt 26,47-56

V54: Jesus selbst erfüllt hier nach Luz die Weisung von 5,39. Ist das hier tatsächlich der Fall?

Historisch bringt Mt gegenüber Mk nichts Neues: Jesus wurde von Seiten des Hohenpriesters bzw. der Synhedralbehörde in Getsemani verhaftet. War es regelrechte Verhaftung oder polizeiliche Maßnahme? Ist nicht so wichtig. Judas war an der Verhaftung Jesu beteiligt. Er führte die Polizeitruppe zu dem Ort, wo sich Jesus in jener Nacht aufhielt. Nur hier ist seine Beteiligung für die Jünger öffentlich. Bei der Gefangensetzung Jesu sind seine Jünger geflohen. Das Ziel ihrer Flucht war ihre Heimat Galiläa.

Mk 14,43-52

Gnilka nimmt die Einteilung genauer als die Synopse: Mk 14,43-53a.

Die Perikope ist nicht selbständig, sondern als Fortsetzung der Getsemani-Erzählung aufzufassen. Die Ankündigung der Judasankunft (V42b) erfüllt sich unmittelbar (V43). Auch nach vorwärts verlangt die Perikope eine Fortsetzung, d.h. die Einbindung in einen größeren Passionszusammenhang einer Tradition. Wiederum gibt es viele apokalyptische Motive (z. B. die Flucht).

Die Perikope gliedert sich in die verräterische Tat des Judas (VV43-46) und die Reaktionen auf die Festnahme Jesu (VV47-52), nämlich Schwertstreich und Flucht.

Die Rede Jesu (V48f) hebt sich als eingeschalteter kleiner Block davon ab. Der Verweis auf die Lehre im Tempel verknüpft die „Jerusalem Streitgespräche“ mit der Passionsgeschichte (vgl. 12,35: *didaskwn en to hierw*, und 12,12). V53a meldet die Ausführung des Vorhabens und schließt ab.

VV50-53a: Der Hirt wurde geschlagen, die Schafe zerstreuen sich. Die Flucht aller kann nur die Jünger meinen.

Historische Beurteilung

Ausgangspunkt für die historische Beurteilung der Perikope ist die Verhaftung Jesu in Gethsemani. Auftraggeber der Verhaftung muss der amtierende Hohepriester bzw. das Synhedrion gewesen sein. Jesus wird zu diesem abgeführt.

An der historischen Zuverlässigkeit der Überlieferung, dass die Jünger bei der Verhaftung flohen, ist nicht zu zweifeln. Die Ausgestaltung der Schwertszene als Entlastungsszene (der Verlust des Ohres galt als Schandmal. Schon die Assyrer und Babylonier kannten die Strafe des Ohrabtrennens), wie vor allem das Fehlen aller bei Verurteilung, Kreuzweg und Kreuzigung Jesu sprechen dafür.

Das Erscheinen des Judas Iskariot mit der Tempelpolizei in Getsemani ist der einzige eindeutige Ausweis für seine Tat. Nicht 14,10f, vgl. oben. So blieb auch Joh 18,2f nur diese Feststellung.

Lk 22,47-53

Die VV21-23 erfüllen sich. Bei Lk, nicht bei Mk, dominiert Jesus die Szene. Die religiösen Autoritäten können Jesus hier fern von der Menge fassen. Diese Autoritäten sitzen im Finsternen, das Licht, das Jesus in 1,79 bringt, ist ihnen nicht aufgegangen. In 23,44 hat sich diese Dunkelheit über die ganze Erde ausgebreitet.

Tannehill: Bei Lk gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Jünger nach der Gefangennahme Jesu geflüchtet wären, wie dies bei Mk 14,50 steht. Die Jünger verließen auch nicht Jerusalem, sondern zusammen mit den Frauen, die ihn von Galiläa an begleiteten, waren sie ferne Beobachter der Kreuzigung (23,49). Sie

sehen und erleben schon, und das wird für ihr weiteres Bezeugen sehr wichtig werden. Denn Lk zeigt Jesus als das Beispiel des Märtyrers. Wie Jesus seiner Zurückweisung und seinem Tod begegnet, das ist wichtig für Stephanus (Apg 7,55-60 im Vergleich mit Lk 22,69; 23,34.46), das zeigt sich in der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem (Apg 21,13-14 im Vergleich mit Lk 22,33). Jesu Worte vom Kreuz geben bei Lk Zeugnis seiner Vergebung gegenüber den Gegnern - im Unterschied zu Mt und Mk - und drücken im Todesmoment sein Vertrauen in Gott aus (23,46). Und dies gibt der Leidenserzählung ihre beispielhafte Bedeutung.

Joh 18,2-12

V. 3 - 11: Wir stoßen schon auf den Einfluss der synoptischen Texte.

Nazoräer ist der im NT häufigere Name, Mt, Joh, Apg gebrauchen nur ihn; Mk und Lk ein oder zweimal Nazarener. Die arabische Welt bezeichnet die Christen bis heute als Nozrim. Nazar = Spross (vgl. Jes 11, 1) das nasar = Beobachter (des Gesetzes, vgl. Simson in Ri 13, 5). Nazar scheint die richtigere Wurzel zu sein.

V. 6: Wenn jetzt hier eine ganze Kohorte - rein römisch wären es 600 Mann, jüdische Truppen - in der LXX auch mit speira bezeichnet - wären etwas weniger, zu Boden fällt, so bezeichnet das die Größe des Königs vor dem sie fallen.

V. 3 - 11: Johannes sagt auch nichts vom Judaskuss. Judas steht aber in V. 5 „bei ihnen“, also auf der anderen Seite, nicht mehr bei Jesus und seinen Jüngern.

Bei Johannes rückt eine geordnete „Abteilung“ an, „mit Fackeln und Lampen und Waffen“, um den König einzuholen. Dieser setzt für seine Schafe sein Leben ein (10, 11), keiner seiner Jünger kommt um.

V. 10 wird einerseits als ein typischer Fall von „novellistisch-legendarischer Fortentwicklung“ (R. Bultmann) gesehen, andererseits wird in 18, 15 dem Leser angedeutet, dass hier ein Augenzeuge berichtet und dann in 18, 26 werden das Ohr und der Name des Petrus wiederum erwähnt.

V. 11: Der „Kelch“ wird nach Johannes vom „Vater“ gegeben. Das ist bei Lk 22, 43 ganz anders. Und eine Gabe des Vaters bedeutet im Johannesevangelium immer Lebensinhalt und Lebenskraft. Von 4, 34 her verstanden heißt das Kelchwort hier: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat.“

Jesus vor dem Hohen Rat (Verleugnung des Petrus)

Mt 26,57-68

Die Vorlage Mk 14,53-65 ist kaum gekürzt, wohl bemerkenswert redigiert: Z.B., der Hohepriester wird mit Namen genannt, die Hohenpriester sind verschwunden und Petrus gelangt ins Innere des Palastes des Hohenpriesters.

V 59f: Nur an dieser Stelle wird von Mt in der Passionsgeschichte das Synhedrion erwähnt. Das jüdische Prozessverfahren verstand sich als Zeugenverfahren, in dem Belastungs- und Entlastungszeugen auftraten, die einzeln verhört wurden. Zur Überführung eines Angeklagten kam es durch die übereinstimmende Aussage mindestens zweier Zeugen (Dt 17,6; Nm 35,30).

V 63: Mit Kajafas befragt das offizielle Judentum den christlichen Glauben. Jesus, als Christus, Gottessohn, Menschensohn, Inhalt dieses Bekenntnisses, wird zu dessen erstem Zeugen. Das Bekenntnis, das ihm den Tod bringen wird, ist von der Gewissheit getragen, dass Gott sich an seine Seite stellen, ihn annehmen und erhöhen wird.

Die jüdische Seite besaß zur Zeit der römischen Präfektur - abgesehen von 41-44 n. Chr. unter Agrippa I. - nicht die potestas gladii. Ausnahmen - im Sinne der via facti - sind einige bekannt, darunter die Steinigung des Stephanus.

V 61: Dieses Tempellogion dürfte in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde entstanden sein. Stephanus ist deren herausragendster Repräsentant. Der Tempelkonflikt ist einzuordnen in die sozialen Spannungen zwischen galiläischer Land- und Jerusalemer Stadtbevölkerung, die vom Tempelneubau - er währte bis kurz vor den Beginn des jüdischen Krieges - lebte.

Mk 14,53-65

Die eigentliche Perikope von der Verhandlung Jesu vor dem Synhedrion umfasst die Verse 53.55-64. Vers 54 bereitet die Verleugnung des Petrus (VV66-72) vor, V65 berichtet von einer Verspottung. Beide Verse bedürfen einer eigenen Erörterung. DA V54 und VV66ff zusammengehören, VV55-64 aber durch 15,1 fortgesetzt wird, erscheinen Synhedralverhandlung und Verleugnungsgeschichte ineinander verschränkt (sandwich-agreement; ein ähnliches hat Mk in 3,20-35 und 5,21-43 gestaltet).

Die parallele Struktur von 14,60-62 und 15,2-4 ist auffällig. Beide Male schweigt Jesus auf die Anfrage seines Richters, beide Male nimmt er positiv zu einer dezidierten Anfrage, die die messianische Würde betrifft, Stellung. In V61c ist die hohepriesterliche Anfrage im Sinn des christlichen Bekenntnisses formuliert. Die Gemeinde soll heraushören, dass ihre Sache verhandelt wird. Darum kann Jesus die Frage eindeutig bejahen.

V62b: In Lk 22,66ff fehlt das Tempelwort, das dafür in Apg 6,14 erscheint. In 15,29 kommt es noch einmal als Spottwort unter dem Kreuz. Es kommt also in Mk 14,58 par; 15,29 par in Apg 6,14 und Joh 2,19 vor. Mt 26,61 ist eine Abschwächung der Mk-Version. Joh 2,19 ist Anpassung an die dort gegebene Situation und christologische Uminterpretation im Duktus der johanneischen Christologie. Apg 6,14 könnte aber eine ältere Kurzform des Logions aufgewahrt haben. Wir werden darum die VV 57-59 der vormarkinischen Redaktion zuschreiben, die die Passionstradition apokalyptisch überarbeitete und hier den Tempelstreit (als Ausdruck der Streiterei zwischen Jerusalemer und hellenistischen Judenchristen) miteinbezog. Die Verknüpfung der aus Ps 110 und Dan 7,13-14 gewonnenen Erhöhungsvorstellung (der unangefochtene messianische König aus Ps 110 und der souveräne Richter aus Dan 7,13-14) mit der Menschensohn-Christologie ist für Mk untypisch. Auch die singuläre Gottesbezeichnung „dynamis“ lässt auf Tradition schließen. Dass sich Jesus hier öffentlich als Messias und Gottessohn bekennt, ist ein Höhepunkt im MkE.

Joel Marcus sieht das etwas anders: Dan 7,13 ist in Mk 14,62 zitiert. Jesus antwortet mit ihm auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias-der-Sohn-des-Gesegneten sei. Mk 13,26 ist ein direktes Zitat von Dan 7,13 und bringt das Wort „Macht“ (dünamis) ins Zitat ein. Vielleicht ist auch Mk 8,39 - 9,1 schon eine Anspielung auf Dan 7,13-14. Auch in Mk 8,39 - 9,1 ist das Kommen des Menschensohnes in Herrlichkeit sowie das Kommen des Königtums in Macht (en dünámei). Hat Mk auch hier eine targumisierende Interpretation von Dan 7,13-14 vorgelegen?

VV63-64: Die Situation des christlichen Bekenntnisses wird hier verhandelt. Den Juden erschien das Bekenntnis zu Jesus dem Gekreuzigten als Messias und Gottessohn offenkundig als lästerlich. So scheiden sich an diesem Punkt Christen und Juden. Was die Situation Jesu im Synhedrion betrifft, reichte das Messiasbekenntnis Jesu aus, ihn aufgrund des „falschen“ Messiasanspruches hinzurichten. Es braucht dazu nicht die Gotteslästerung, etc. aus Lev 24,16; Num 15,30.

V65: Die Verspottung stellt Jesus mit Jes 50,6; 53,5 LXX als leidenden Gerechten dar.

Historische Beurteilung

Auf welche Weise war die jüdische Hierarchie an der Hinrichtung Jesu beteiligt? Beim Vorwurf des Zelotismus oder des Aufruhrs wäre ein Vorgehen gegen die Jüngerschaft notwendig gewesen. Die messianische Anfrage des Hohenpriesters ist Paralle zur Anfrage des Pilatus (15,2). Jesu provokatorisches Gesetzesverständnis und seine Kritik an den herrschenden Kreisen können von den religiösen Autoritäten als gefährlich angesehen werden. Ein förmliches Todesurteil wird das Synhedrion nach Gnika kaum gesprochen haben. Wohl hat es die Anklagepunkte gegenüber Pilatus noch beraten. Wer sich so verhielt wie Jesus von Nazareth, der befand sich mit dem Gesetz, wie es in Geltung stand, in unheilbarem Widerspruch. Und das Gesetz setzte sich ihm gegenüber durch.

Lk 22,54-71

Die Verse 54-71 sowie 23,1-5 und 13-16 sind die entscheidenden in der Leidenserzählung und geben viele Interpretationsprobleme.

Mk erzählt von zwei Sitzungen vor dem Rat, Lk nur von einer. Verwirrt wird die Frage nach der Verantwortung für den Tod Jesu weiter durch Johannes.

Das Verhör durch jüdische Behörden über die Messianität Jesu ist synoptisch belegt. Im Unterschied zu Mk spricht Jesus nicht über die Zerstörung des Tempels und es gibt keine Zeugen. Das Verhör geht um Jesu Messianität und Gottessohnschaft. V70, der höchstens eine halbe Bestätigung darstellt, wird in V71 als Zeugnis von seinen eigenen Lippen interpretiert, das ihn sonderbarer Weise direkt zu Pilatus (23,1) führen kann. Nichts vom Blasphemievorwurf.

Die doppelte Verkündigung der Engel (1,32.35) wird in V67 und V70 wiedergespiegelt. Das Interesse des Lk ist klar christologisch.

Die Antwort Jesu in V70 ist indirekt, zusammen mit V69 heißt dies, dass es Jesus um seinen Sieg gegenüber seinen Feinden geht, die ihn seit geraumer Zeit verfolgen und dass er Gottes Macht dazu bekommen wird. Die Anspielung auf Dan 7,13 und Ps 110,1 in V69 zeigt zurück auf seine Verwendung in 20,41-44.

Lk vermeidet die verhängnisvoll klare Aussage von Mk 14,62a: ego eimi. Es sind die Ankläger, die dies behaupten. Jesus dominiert auch in dieser Szene und deutet seinen Sieg über die Verhörenden an.

V71: Der Vers 71 gibt das Urteil über Jesus aus der Perspektive der jüdischen Führer wieder. Dennoch, diese Perspektive erhält aus der bisherigen Erzählung des Lk doch auch eine gewissen Basis. Der Erzähler betonte die große Anziehung, die die Lehre Jesu auf die Leute hatte, die so groß war, dass sich die Führer vor der Menge zu fürchten begannen, die sie nicht mehr unter Kontrolle hatten (19,47-48; 20,19; 21,38; 22,2). Der Erzähler machte auch klar, dass Jesus der Messias ist, und hat den königlichen Aspekt seines Amtes ausdrücklich hervorgehoben (1,32-33; 19,11-27. 38-40). Und Jesus verneint nicht klar, dass er ein König ist. Die Antwort in 22,70 und hier in 23,3 sind parallel.

Joh 18,13-24

Das Verhör vor zwei Hohenpriestern und die Verwandtschafts-Verhältnisse der Hohenpriester kennen wir nur von Johannes. Josephus flavius (antiqu. XVIII, 2,2) sagt: „Nach diesem (dem Hohenpriester Simon) folgte wieder nach einem Jahr Josef, der auch Kaiphas hieß.“ 1991 wurde das Familiengrab des Kajafas archäologisch bekannt.

Johannes weiß um die Flucht der Jünger (16, 32), berichtet aber nicht davon. Jesus lässt sich binden, damit die anderen frei ausgehen können, das ist Johannes wichtiger. Und: Während Jesus bereit ist, „für“ (V. 14b) die anderen zu sterben, verraten oder verleugnen ihn seine Freunde; Johannes ist nicht an dem Streitgespräch mit den Hohenpriestern und Jesus interessiert.

Wer hat am Ende des 1. Jahrhunderts die Autorität, die Dinge anders darzustellen als alle bisherigen Evangelien, ohne befürchten zu müssen, dass er abgelehnt wird? Wer hat ein Interesse, dass es so dargestellt wird. D.h., wer will die Anstrengung von Petrus und einem anderen, um Jesus doch noch nahe zu sein, herausheben?

Jesus fordert in V. 19 - 24 seine Jünger - mathätäs 6mal und nur bei Johannes! - auf, jetzt davon zu reden, was er ihnen beigebracht hat.

Verleugnung des Petrus

Mt 26,69-75

Hier tritt allein der Jünger auf. Vorlage ist Mk 14,66-72. Wenn die Petrusgeschichte die Verhörszene erzählerisch einfasst (vgl. V58 und V 69f), dann heißt dies, dass beides gleichzeitig stattfindet. Petrus wird von Mt nicht geschont. Wenn er bei Mk beide male „nur“ vor einer - nicht zeugnisfähigen - Frau lügt, ist bei Mt von vornherein die Gruppe miteinbezogen. Umso wichtiger ist das gleichzeitige Christusbekenntnis von Jesus. Dieses kann mit unserem Text auch so gesehen, werden, dass Jesus gleichsam auch für seinen Jünger spricht.

Petrus ist Jüngersprecher (16,22) und steht in der Ambivalenz von Vertrauen und Zweifel, von Bekennen und Angst vor den Konsequenzen dieses Bekennens und von Verrat und Reue (26,69-75).

Mk 14,66-72

War die Perikope Bestandteil einer älteren Passionsgeschichte oder lief sie als selbständige Überlieferung umher. Dem Gesehenwerden entspricht das Nicht-erkannt-sein-wollen.

VV66-71: Petrus wird mit seinem „Amtsnamen“ neu eingeführt. Nach jüdischem Zeugenrecht hat eine Aussage erst durch zwei oder drei Zeugen ihr volles Gewicht (Num 35,30; Dtn 17,6), eine Frau war in der Regel zum Ablegen eines Zeugnisses juristisch unfähig. Diesmal wird Petrus als Galiläer erkannt. Jesu Bewegung und er selbst galten als galiläisch bzw. der Galiläer. Die ersten Christen als Sekte der Nazarener. Nach Justinus (Apologie 1,31,6; Justinus lebet von 100 bis 166 oder 168 n. Chr. in Palästina), befreite Barkochba die Christen von schwersten Strafen, wenn sie „Jesus den Christus verleugnen und lästerten“. Ähnliches teilte Plinius an Trajan über die römische Verhaltensweise mit.

V72: Der zweite Hahnenschrei markiert die Stunde und bringt dem Jünger die Voraussage Jesu in Erinnerung (14,30). Das Wort Jesu hat bereits den gleichen Rang wie die graphä, die Schrift.

Historische Beurteilung

Die Historizität der Perikope gilt zahlreichen Autoren als unangefochten. Letztlich könnte ihr Inhalt nur auf Petrus, den einzigen Gewährsmann des Geschehens, zurückgehen. Einen ernsten Einwand gegen die Historizität stellt allerdings Lk 22,31f dar, besonders wenn man póte epistréphas(V32) als sekundäre Zutat betrachtete. Das Logion kann nicht auf Jesus zurückgeführt werden, geht in die Zukunft und blickt

auf Petrus` Stellung in der Gemeinde. Oder kommt schon die erste Verfolgung auf die Gemeinde zu? Die Geschichte hat einen historischen Kern. Den Adressaten des Evangeliums ist das inzwischen erfolgte Martyrium des Petrus Erinnerungswert gewesen. Seine Reue war eingetreten. „Die Novatianer mögen erröten“ (Novatian 2. Hälfte 3. Jh. Italien), resümiert Theophylakt; Petrus sei nach der Teilnahme am Herrenmahl gestrauchelt und doch wieder angenommen worden (PG 123,661).

Lk 22,56-62

Die Verse 54-71 sowie 23,1-5 und 13-16 sind die entscheidenden in der Leidens Erzählung und geben viele Interpretationsprobleme.

Joh 18,25-27

Während Jesus bereit ist, „für“ (V. 14b) die anderen zu sterben, verraten oder verleugnen ihn seine Freunde;

Übergabe an Pilatus

Mt 27,1-2

Dass alle Hohenpriester und Ältesten des Volkes den Beschluss fassen, Jesus zu töten, soll ihre gemeinsame Verantwortung herausstellen. Mit der Auslieferung Jesu an Pilatus erfüllt sich die Ankündigung Christi (17,22; 20,18f; 26,2.45). Handlungsträger im Prozess Jesu wird Pilatus, der fünfte Präfekt von Judäa (26-36 n. Chr.). Sein Vorgänger war Valerius Gratus. Die lange Amtszeit entspricht der Politik des Kaisers Tiberius, der meinte, dass die Statthalter es machen wie die Fliegen am Körper eines Verwundeten: wenn sie sich einmal vollgesogen haben, werden sie mäßiger in ihren Erpressungen. Auf der lateinischen Inschrift von Caesarea heißt Pilatus: Praefectus Judaeae. Die Steinplatte wurde 1961 im Theater von Caesarea Maritima von Frova ausgegraben. Zum Paschafest pflegten die Präfecten, die in Caesarea am Meer residierten, nach Jerusalem hinaufzuziehen, um durch ihre Anwesenheit Unruhen vorzubeugen. Josephus berichtet z.B. von der Anwesenheit des Cumanus beim Paschafest in Jerusalem.

Mk 15,1

V1: Mit der Auslieferung erfüllt sich die Leidensankündigung (9,31). Pilatus ist der 5. Prokurator von Judäa und regierte von 26-36 n. Chr.. Philo sagt ihm Bestechlichkeit, Gewalttätigkeit, Räubereien, Misshandlungen, Beleidigungen, fortgesetzte Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, unaufhörliche und unerträgliche Grausamkeit nach (Philo, LegGaj 302. Die Hinrichtung Christi unter Pontius Pilatus erwähnt Tacitus, ann 15,44. „Christus Tiberio imperante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.“). Pilatus war ein Freund des Seianus, des mächtigsten Mannes im Imperium Romanum nach dem Kaiser. Und er war als Judenfeind bekannt.

Lk 23,1

Der brutal handelnde Pilatus kommt in 23,1 zum zweiten Mal im LkE vor. Vgl. 3,1. In Kap. 23 greift Pilatus persönlich ein; Apg 3,13; 4,27; 13,28 beschreiben diese gewalttätige Person, oder besser: diese Person als gewalttätig.

Joh 18,28

Die Verhandlungen vor Pilatus gliedern sich in sieben Szenen, jetzt beginnt die erste.

Das Ende des Judas

Mt 27,3-10

Das ist Sonderüberlieferung des Mt, besitzt aber eine Parallele in Apg 1,18-20. Dort stirbt Judas an einem Unfall. Wieder kommt Jesus nicht vor. Für Mt steht nicht Judas und sein Schicksal im Zentrum der Überlieferung, sondern die Hohenpriester und Ältesten.

Die Erfüllungszitate

Es sind Zitate aus alttestamentlichen Propheten mit einer bestimmten Einleitungsformel (= Erfüllungsformel). Mt 1, 22f; 2,15.17f.23; 4,14-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,4f; 27,9.

Diese programmatische Betonung der Erfüllung von Gesetz und Propheten durch Jesus ist in der Situation nach der Scheidung von christlicher Gemeinde und Israel nötig geworden. Für Paulus z.B. war das noch nicht nötig.

Es waren diese Erfüllungszitate - besonders bei Mt -, die von Johannes Chrysostomus bis zu Luthers antijüdischen Spätschriften den Kampf der Kirche gegen die Juden und den exklusiven Anspruch der Christen auf das Alte Testament aufbauten. Auf der anderen Seite teilte das Urchristentum eben die Überzeugung, dass das Christusgeschehen die Erfüllung der Schrift ist.

Jesu Verhör vor Pilatus

Mt 27,11-14

Vorlage ist Mk.

Mk 15,2-5

VV2-5: Die Pilatusfrage nach dem König der Juden (sie kommt mit 14,61 überein und ist deshalb nicht ironisch) ist das Thema für den folgenden Abschnitt bis zur Kreuzigung. Die Antwort Jesu „Du sagst es“ ist nicht eindeutig und verlangt eine Fortsetzung. In welchem Sinn ist dies Jesus. König der Juden (jüdisch genau müsste es heißen: König von Israel) hat in dieser Bedeutung einen primär politischen Charakter. Der Vorwurf allein reicht schon für die Hinrichtung aus.

Pilatus wird um der Belastung der Hohenpriester willen entlastet.

Mit dem Schweigen Jesu und der Verwunderung des Pilatus ist in V 5 noch kein Abschluss gegeben, deshalb gehören VV6-15 noch zur Perikope dazu!

Lk 23,2-5

Der Abschnitt ist einerseits von Mk 15,1b-5 inspiriert. Und Vers 3 ist fast identisch mit Mk 15,2. Aber die VV1-2 und 4-5 stellen ein Problem dar. Nur 4b erinnert in erstaunlicher Weise noch - oder schon - an Joh 18,38c.

Prälukanisch und prämarkinisch war eine politische Anschuldigung Jesu. Dasselbe ist auch bei Joh angedeutet. Und die vierfach tradierte Kreuzesinschrift ist eine weitere Bestätigung hierfür. Aber nur Lk ist bis in seine Redaktion politisch deutlich: Weigerung Steuern zu zahlen und Anspruch, gesalbter König zu sein.

Jetzt ist Jesus den Heiden wirklich ausgeliefert (18,32).

Leher: Mir fällt auf, dass Jesus auf denselben Messiasvorwurf beide mal in etwas das Gleiche antwortet: „Ihr sagt es“ (V22,70), bzw. hier „Du sagst es (V23,3)“. Die Antwort des Pilatus widerlegt nun die der jüdischen Autoritäten in V71, wonach sich Jesus als Messias bezeichnet hätte. Fitzmyer weist auf Lk's Interesse, dass Pilatus die Unschuld Jesu feststellt.

Joh 18,29-38

Die ersten zwei Verhandlungsszenen liegen vor uns:

1. 18, 28 - 32; draußen: Erste Verhandlung mit den Juden (anklage)
2. 18, 33 - 38a; drinnen: Erstes Gespräch mit Jesus (Königsfrage)

Die Position der drei Akteure - die Juden draußen, Jesus drinnen, Pilatus zwischen beiden schwankend - ist bezeichnend für die seelische Situation dieser Menschen.

Die Juden hätten einen Gotteslästerer nach Dtn 17, 2 -5 gesteinigt. Die Römer aber bestrafen nicht-römische Aufrührer durch Hinrichtung am Kreuz.

Die viermal wörtlich überlieferte Frage: „Bist du der König der Juden?“ (sy ei ho basileus ton loudaion; - Mt 27, 11; Mk 15, 2; Lk 23, 3; Joh 18, 33) enthält genau den Titel, der dem Herodes d. Gr. 40 v. Chr. auf dem Kapitol in Rom verliehen wurde.

V37: In V. 37 lautet die entscheidende Frage des Pilatus bei allen vier Evangelisten wörtlich gleich: „Du sagst es“ (sy légeis) (Mk 15, 2; Mt 27, 11; Lk 23, 3). Ohne Dolmetscher antwortet Jesus auf griechisch, auch wenn die Wortwahl semitischem Empfinden entspricht.

V. 37: Pilatus spricht als Repräsentant der gebildeten Heiden oder Heidenchristen, die dieses Evangelium lesen. Ein suchender Mensch macht staunend eine Entdeckung. Ein ihm seelisch überlegener Mensch spricht von einer ganz anderen königlichen Würde.

„König“ und „Wahrheit“ sind von Johannes dergestalt verbunden, dass Jesus die uns Menschen gezeigte richtige Lebensform ist: Regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis (Präfation am Christkönigsfest).

Vor Herodes

Lk 23,6-12

Warum schickt Pilatus Jesus zu Herodes? Nur Lk unterbricht hier die Verhandlung.

Herodes findet absolut nichts, was sich Jesus hätte zu schulden kommen lassen.

V12: Die Erniedrigung Jesu macht aus Feinden Freunde.

Tannehill: Herodes trägt seinen Teil zur Verurteil bei. Er ist unter denjenigen Königen der Erde und Herrschern, die sich „gegen den Herrn und Messias verbündeten“ (Apg 4,26-27), siehe schon V12. Herodes verspottet Jesus. Das ist auch eine Verwerfung. Nicht nur religiöse, auch politische Autoritäten verwerfen Jesus.

Pilatus erklärt Jesus für unschuldig

Lk 23,13-16

Pilatus stellt vor den religiösen Autoritäten und dem Volk offiziell fest, dass Jesus das Volk nicht aufgewiegelt hat. Wenn Herodes nun die Unschuld Jesu feststellt, wie kann er ihn dann der schrecklichen flagellatio ausliefern? Lk sagt nur euphemistisch paideusas, er spielt die Grausamkeit der Passion ständig herunter und lässt offen, ob die Geißelung überhaupt ausgeführt worden ist.

Jesus oder Barabbas?

Mt 27,15-23

Mt bringt die Erweiterungen des Traumes der Frau des Pilatus und die Unschuldserklärung des Pilatus mit dem Blutruf des Volkes. Die Belastung des Volkes und die Entlastung des Römers sind im Vergleich zu Mk weiter vorangetrieben.

Für Matthäus legt Josef (1,24) das Gesetz im Sinne des Liebesgebotes aus und reiht sich damit ein in die Reihe der Gerechten, die von Abel (23,35) und den alttestamentlichen Frommen (13,17) über Jesus (27,19.24) bis zu den im Endgericht bestehenden Tätern der Gebote Jesu (13,43; 25,46) reicht.

Mk 15,6-14

VV6-8: Barrabas war mit mehreren Aufrührern zusammen, wie Jesus. Sein Name Bar (ben) Abba, lässt fragen, wer der richtige Sohn des Vaters ist. Barabbas wird mit den Zügen eines Zeloten gezeichnet. Die Zeloten besaßen die Sympathien des Volkes. Die Amnestiebitte bringt eine überraschende Wende.

VV9-14: Die Kreuzigungsforderung der Menge ist für die kompositorische Anlage der Erzählung unentbehrlich. Sie ist also nicht nachträglich eingefügt worden. Die Frage nach dem Bösen, das Jesus getan hat, ist keine juristische sondern eine moralische. Pilatus hat die Sache nicht mehr in der Hand. Tò hikanòn poiāsai ist Latinismus: satisfacere alicui. Die Strafe für das Verbrechen, die der andere verdient hätte, nimmt Jesus auf sich. So wurde schon der Gottesknecht „wegen unserer Sünden misshandelt“ (Jes 53,5). Markus spricht von keinem Todesurteil (anders Lk 23,24: epékriken). Dies ist in Verbindung mit 14,64 zu sehen. Das Todesurteil hat das Synhedrion ausgesprochen, Pilatus war nur der Vollstrecker. Diese Darstellung ist theologisch gefärbt, die historische Frage nach dem Pilatusprozess muss eigens gestellt werden.

In Mk 14,10 -11,18,21,41- 42, 44; und in Mk 15,1.10.15; kommt paradidónai vor, ebenso in Jes 53,6.12; hier, in Mk 15,10 soll es Redaktion des Mk sein.

Historische Beurteilung

Ist es unbestreitbar, dass der Römer Pilatus Jesus zum Tode gebracht hat, bleibt doch umstritten, welchen Rechtsweg er gewählt haben mag. Kein Prokurator von Judäa kannte das jüdische Recht. Hat Pilatus nun römisches Recht angewandt, um einen Prozess zu führen, oder einfach in einem formlosen Verwaltungsverfahren die Vollstreckung eines jüdischen Urteils angeordnet? Die Kreuzigung setzt einen Prozess voraus. Gnilka meinte ja schon vorher, dass das Synhedrion keinen Beschluss fasste. Pilatus hätte nun diesen Schuldspruch gefällt: „Du wirst das kreuz besteigen“ (Ibis bzw., abi ad crucem).

Die Pascha-Amnestie als Rechtsgewohnheit der Prokuratoren von Juäa wird historisch bezweifelt. Josephus schreibt davon nichts.

Für die gesetzliche Niederschlagung eines Strafverfahrens bzw. die Freilassung eines Verurteilten sah das römische Strafrecht die Rechtsformen der abolitio, indulgentia und venia vor. Die Rechtsgeschichte muss noch viel klären. Lehrer: Ich erinnere, dass Crossan kein Beispiel einer derartigen Freilassung eines Nichtrömers bekannt ist.

Lk 23, 17-23

Tannehill kommt anlässlich von Kap.23 zurück zu seinem Thema Jesus und die Menge. Abgeschlossen ist inzwischen sein Bericht über die Mängel der Jünger und deren Rolle in der Leidenserzählung. Was jetzt die Menge in Kap.23 betrifft, so schildert Lk ihre Beteiligung an Verwerfung und Tod Jesu als tragischen Irrtum. Die Menge hörte doch Jesus gespannt im Tempel zu. Sie krönte ihn zwar nicht zum König beim Einzug, werde aber jesusfreundlich geschildert. Sobald Pilatus seine unrühmliche Entscheidung trifft (23,23), tritt die Menge weder als Fan der religiösen Autoritäten noch als Verwerfer von Jesus auf.

Lk kehrt nach dem Einschub mit Herodes zur Ordnung und der Vorlage bei Mk zurück. Die Menge bringt es zuwege, dass Jesus unter die Verbrecher gezählt wird (22,37; Jes 53,12). Zum ersten Mal bei Lk wird die Todesart „kreuzigen“ ausgedrückt, von der Menge. Pilatus bricht ein. Er wird der Feigling schlechthin bei Lk. Die Macht der Finsternis (22,53) herrscht auf dem Platz. Die Menge verschmähst das Licht.

Tannehill zu Lk 23,13-25: Der Prozess und die Kreuzigungsszenen sind der Höhepunkt der schicksalhaften Verwerfung von Israels Messias durch die jüdischen Autoritäten in Jerusalem, die im entscheidenden Augenblick von der Menge unterstützt werden. Die großen Hoffnungen von 1,33, wonach der Messias für immer über das Haus Jakob herrschen würde, erfahren eine tragische Umkehr, denn die Führer wiesen den Messias zurück.

Joh 18,39-40

Wir haben die dritte Verhandlungsszene vor uns:

3. 18, 38b - 40; draußen: Zweite Verhandlung mit den Juden (Barabbas?)

Ecce homo

Die Synopse lässt hier Mt 27,28-31a sowie Mk 15,17-20a und Lk 23,2-5 zwar stehen. Es geht aber um:

Joh 19,1-15

19, 11: Die Bedeutung der Philologie! Es steht *dedoménon*, nicht *dedoménä*, „gegeben“ ist ihm also nicht seine Präfekten-Vollmacht, sondern die heilsgeschichtliche Situation, nach der hier Jesus vor einem Römer als seinem Richter steht.

In unserer Perikope haben wir Szene 4 bis 7 vor uns:

- | | | |
|-----------------|----------|---|
| 4. 19, 1 - 3; | drinnen: | Jesus wird gegeißelt |
| 5. 19, 4 - 7; | draußen: | Dritte Verhandlung mit den Juden (Ecce homo) |
| 6. 19, 8 - 12; | drinnen: | Zweites Gespräch (Machtfrage) |
| 7. 19, 13 - 16a | draußen: | Vierte Verhandlung mit den Juden (Gerichtsurteil) |

V. 19, 5: Ecce Homo, das ist die Antwort auf die Frage in 18, 38a! Bultmann sagt: Das *ho lógos sarx egéneto* ist in V. 5 in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden. *Idou ho ánthropos* ist das Wort des Propheten Samuel über Saul, als er ihm begegnet (1 Sam 9, 17 LXX). Von Gott heißt es, er sei „Geist“ (4, 23), er sei „Licht“ (1 Joh 1, 5), er sei „Liebe“ (1 Joh 4, 8), aber nie, gott sei die „Wahrheit“, so wenig wie es heißt, Gott sei der „Weg“; doch beides gilt für Christus.

Die Verurteilung Jesu

Mt 27,24-26

V24: Die Händewaschung im Angesicht der Volksmenge kann nur von ihren biblischen Voraussetzungen her begriffen werden. Mt lehnt sich an AT-Vorbilder an. Es gab auch bei den Griechen und Römern ähnlich Sühneriten. Ps 25,6. Dt 21,1-9. Die archaische Vorstellung ist, dass vergossenes Blut alle als unheilvolle Macht bedroht, die Täter und alle, die mit dem Blut in Berührung kommen. „Ich bin unschuldig an diesem Blut“ greift im Kontext zurück auf 27,4 und 27,6. Auch auf 2 Kg 3,28 in der LXX.

V25: Mt betrachtet die Menge als Repräsentant des ganzen Gottesvolkes Israel. Der Blutruf lehnt sich an eine ATlich sakral-rechtliche Formel an, mit der man in der Regel, vergossenes Blut auf andere abwälzt und damit auch den Schaden und das Unheil, das man von ihm befürchtet. So spricht David zum Amalekiter (2 Sam 1,16; LXX), und lässt ihn töten. Salomo über Joab (1 Kg 2,33; vgl. V32). Es ist eine Besonderheit des Mt, fremdes Blut auf sich und seine Nachkommenschaft herabzurufen. Das ganze Volk erklärt sich mit diesem Blutruf bereit, das Unheil des vergossenen Blutes des Christus Jesus auf sich und seine Nachkommenschaft zu übernehmen. Das heißt für Mt: An die Stelle des Gottesvolkes Israel tritt die universale Kirche (vgl. 21,43). Und über Israel ist im Jüdisch-Römischen Krieg die Katastrophe hereingebrochen.

Der Blutruf unterstützte den Antisemitismus in der Alten Kirche. Man vertrat die Auffassung, dass die Juden für die Kreuzigung Christi bestraft wurden und weiterhin bestraft werden. Besonders im 5. Jh. entwickelt sich die Vorstellung einer „Erbschuld“, verbunden mit dem Gedanken, dass der einzelne Jude um die Blutschuld weiß. Die Weigerung, sich taufen zu lassen, wurde dann als Bejahung der Tat der Väter begriffen. In der lateinischen Patristik überließ man das Schicksal und Urteil über Israel allein Gott. In der Zeit der Kreuzzüge taucht im 11. Jh. die Idee auf, auch Menschen könnten sich als Rächer des Blutes Christi betätigen.

Mk 15,15

Markus spricht von keinem Todesurteil (anders Lk 23,24: epékrinen). Dies ist in Verbindung mit 14,64 zu sehen. Das Todesurteil hat das Synhedrion ausgesprochen, Pilatus war nur der Vollstrecker. Diese Darstellung ist theologisch gefärbt, die historische Frage nach dem Pilatusprozess muss eigens gestellt werden.

Lk 23,24-25

Tannehill zu Lk 23,13-25: Der Prozess und die Kreuzigungsszenen sind der Höhepunkt der schicksalhaften Verwerfung von Israels Messias durch die jüdischen Autoritäten in Jerusalem, die im entscheidenden Augenblick von der Menge unterstützt werden. Die großen Hoffnungen von 1,33, wonach der Messias für immer über das Haus Jakob herrschen würde, erfahren eine tragische Umkehr, denn die Führer wiesen den Messias zurück.

Joh 19,16a

Hier liegt der Abschluss der 7 Szenen:

Die Verhandlungen vor Pilatus gliedern sich in sieben Szenen:

1. 18, 28 - 32; draußen: Erste Verhandlung mit den Juden (Anklage)
2. 18, 33 - 38a; drinnen: Erstes Gespräch mit Jesus (Königsfrage)
3. 18, 38b - 40; draußen: Zweite Verhandlung mit den Juden (Barabbas?)

4. 19, 1 - 3;	drinnen:	Jesus wird geißelt
5. 19, 4 - 7;	draußen:	Dritte Verhandlung mit den Juden (Ecce homo)
6. 19, 8 - 12;	drinnen:	Zweites Gespräch (Machtfrage)
7. 19, 13 - 16a	draußen:	Vierte Verhandlung mit den Juden (Gerichtsurteil)

Achtung: Szene 4 kommt erst!

Die Verspottung Jesu

Mt 27,27-31a

Gegenüber Mk 15,16-20a hat Mt den Text neu organisiert. Die Spottszenen sind die einzigen Texte in der Passionsgeschichte, in denen die strenge, zurückhaltende Schilderung durchbrochen wird. Die Schmach, die Jesus erleidet, weil er sich um unserer willen so weit erniedrigt hat (Chrysostomus) war in der Theologie immer ein wesentlicher Grund, Christus anzubeten.

Mk 15,16-20a

Jesus steht im Mittelpunkt des Geschehens, namenloses Zentrum, hinweisende Fürwörter und andere verweisen nur auf ihn. 13 Mal in nur 5 Versen dasselbe autōn, der Bezugspunkt aller, den keiner kennt.

Unter dem Kommando der Statthalter von Judäa standen bis Vespasian nur Auxiliartruppen, die im Land selbst ausgehoben waren. Weil die Juden vom Militärdienst befreit waren, kamen die Soldaten aus den Kreisen der Palästinenser und Ausländer. Jesus wird mit den Requisiten eines hellenistischen Vasallenkönigs ausgerüstet, mit einem purpurfarbenen Gewand und einem Dornenkranz. Der Gruß ist als Huldigung zu verstehen, wie sie dem Herrscher gegenüber üblich war. „Heil dir, König der Juden“ erinnert an das Ave, Caesar. Der Vokativ ist Septuagintismus. Zu erwarten wäre der Nominativ (vgl. LXX 1Kön 17,55; 24,9.15). Die Proskynese, dargebracht als Kniefall (ponere genua), ist wesentlicher Bestandteil des hellenistischen Herrscherkultes und will andeuten, dass der Herrscher einer übermenschlichen Sphäre angehört.

Historische Beurteilung

Wären die Soldaten Palästinenser, so besäße ihr Handeln stark antijüdischen Charakter. Ist die Szene historisch? Wieso getraut sich keiner offen „nein“ zu sagen?

Wirkungsgeschichte:

Gnilka bringt folgendes zwar unter Zusammenfassung. Es gehört aber in die Wirkungsgeschichte: „Christus wird in seinem Leiden zum Vorbild für die Christen, die Unbill und Hohn ausgeliefert sein werden.“ Leher: Nicht im passiv leiden sondern im aktiven, sinngetragenen Durchgehen ist Jesus Vorbild.

Lk

Lk kennt die Verspottung Jesu nicht

Joh 19,2-3

Jetzt haben wir die Szene vier vor uns:

4. 19, 1 - 3;	drinnen:	Jesus wird geißelt
---------------	----------	--------------------

Der Weg nach Golgotha

Mt 27,31b-32

Vorlage ist Mk

Mk 15,20b-21

Der alte Kreuzigungsbericht war mit dem Namen Simon von Kyrene (V20b) und dem der Frauen als Zeugen (V40) verbunden. Handlungsmäßig setzt er den Pilatusprozess fort und muss als Bestandteil einer zusammenhängenden Passionsgeschichte gewertet werden.

V20b-21: Das Hinausführen dokumentiert, dass Jesus aus dem Volk ausgestoßen ist. Auffallend ist die mehrfache Kennzeichnung des Simon. Er stammt aus Kyrene, einer der fünf Hauptstädte der Kyrenaika (Nordafrika). Dort gab es eine ansehnliche jüdische Diaspora, wie die Kyrenäer in Jerusalem eine eigene Synagoge besaßen (Apg 6,9). Simon ist demnach Diasporajude, der sich als Pilger zum Fest in Jerusalem aufhielt oder im Alter nach hier verzogen war. Die Namen seiner beiden Söhne Alexander und Rufus sind nichtjüdisch und kennzeichnen seine offene Gesinnung. Die Nennung ist nur sinnvoll, wenn sie der Gemeinde bekannt waren. D.h., Simon wurde später Christ. Gehörte er zum weltoffenen Stefanuskreis (vgl. Apg 11,20)? Ist der in Röm 16,13 genannte Rufus sein Sohn?

Lk 23,26-32

Lk lässt die Misshandlungen (Mk 15,16-20a) weg. Simon trägt das Kreuz und Jerusalemer, besonders Frauen, weinen um ihn. Lk lässt die Frauen mit Worten Jesu warnen, ihnen kann dasselbe Unrecht wie ihm geschehen. Und die unfruchtbare Frau wird sogar gesegnet und seliggepriesen. V31 wird sehr unterschiedlich interpretiert. Auf der Linie Fitzmyers bedeutet er noch einmal: Das Schicksal Jesu ist im Vergleich zu dem, was auf Jerusalem zukommt, kein Vergleich.

V32: Und jetzt ist Jesus tatsächlich unter den Verbrechern, wie in 22,37 angekündigt.

Joh 19,16b-17a

Hier steht nichts von Simon. Jesus trägt sein Kreuz selber.

Die Kreuzigung

Mt 27,33-37

Mk ist Vorbild

Mk 15,22-26

VV22-24: Die Kreuzigung wird mit erdenklicher Knappheit geschildert. Mit Ps 22,19 hören wir von der Verteilung der Kleider Jesu.

V25f: Eine Zeitangabe wird nachgeholt: Es ist die dritte Stunde (= 9 Uhr vormittags). Mt und Lk strichen sie. Nach Joh 19,14 sei Jesus um die sechste Stunde verurteilt worden. Die dritte Stunde muss in Verbindung mit der sechsten und neunten (V33) beurteilt werden. Die Apokalyptik kennt sowohl einen „chronologischen Determinismus“ als auch einen von Gott bestimmten „Stundenplan“ (Dan 7,12; 4Esr 4,36f.42; 13,58). 4Esr 6,23f bietet sogar hinsichtlich des Endes eine Drei-Stunden-Angabe: „Und laut schallt die Trompete; bei ihrem Klang wird alles plötzlich zittern und erbeben ... Und Wasserquellen stehen still und laufen nicht drei Stunden lang.“ Die Stundenangabe wertet die Kreuzigung als ein von Gott verfügttes Geschehen. In diesem Endereignis offenbart sich Gottes endgültiges Gericht und Heil.

Die geschriebene Angabe des Schuldtitels greift auf den Prozess zurück. Indirekt wird sie zur Proklamation des Anspruches Jesu. Mk setzt noch nicht voraus, dass die Tafel am Kreuz angebracht ist.

Lk 23,33-34

Das aramäische Wort Golgotha (Mk 15,22) läßt Lk aus, ebenso kaloumenon. Die Zeitangabe wird weggelassen. Die Tafel mit Königstitel kommt erst in Lk 23,38!

Joh 19,17b-27

V18: Bei Mk steht nichts von Jesus in der Mitte, Mt 27, 38 ist fast wörtlich Mk. Nur bei Lk 23, 39 - 43 steht vom Wortwechsel. Und er redet als einzige Stelle im Neuen Testament Jesus mit seinem Vornamen an.

V19: In 1, 46 hatte Natanael gespottet: „Was kann schon Gutes aus Nazaret kommen?“ Philippus sagte damals nur zu ihm: „Komm und sieh!“

V.19: Der Felshügel vor der Stadtmauer (V. 20) hatte wohl von seiner Form her seinen Namen bekommen, also nicht von den Totenschädeln, die dort lagen. Nach den Ausgrabungen in den letzten drei Jahrzehnten ist der Fels in seiner ursprünglichen Höhe sichtbar geworden: 10 m ragt er auf! Als Kaiser Konstantin die Grabeskirche baute, hat er wohl die Hänge des „Kopfes“ abgetragen und nur den (jetzt turmartigen) Felskern unter der Golgota-Kapelle stehen lassen. Zwischen dem Felshügel und der etwa 100 m entfernten, sogenannten Zweiten Stadtmauer war ein (auch ausgegrabenes) Steinbruchgelände. Die Angabe über den Hinrichtungsort „nahe bei der Stadt“ findet sich auch nur bei Johannes, dem guten Kenner der Ortsverhältnisse. (Andere Texte setzen das stillschweigend voraus: Hebr 13, 13: „Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen“; Off 14, 20: „Die Kelter wurde draußen vor der Stadt getreten“; Offb 18, 5: „Verlaß, mein Volk, die Stadt ...“; Mt 21, 39: „... warfen ihn aus dem Weinberg hinaus und brachten ihn um“.) Schon unter Agrippa I. (41 - 44 n. Chr.) wurde die Stadtmauer nach Norden vorgeschoben, so daß Golgota seither mitten in der Altstadt liegt.

Die Inschrift über dem Verurteilten ist historisch unbezweifelbar: alle Evangelisten nennen sie, und viele Menschen lasen sie (vgl. Mt 27, 37; Mk 15, 26; Lk 23, 38). Gleich sind bei allen Evangelisten die vier Wörter „der König der Juden“. Dagegen findet sich nur bei Johannes auch: „Jesus der Nazoräer“. Nach römischem Brauch hatte der Verbrecher auf seinem Weg zum Hinrichtungsplatz eine solche Inschrift zu tragen; sie besagte, warum er gekreuzigt wird (= causa poenae). Unter Mark Aurel (161 - 180 n. Chr.) wurde z. B. im Amphitheater von Lyon ein Todeskandidat herumgeführt mit der Tafel: „Hic est Attalus Christianus - Das ist Attalus, der Christ ist.“ (Eusebius: Hist. eccl. V, 1, 44).

Johannes ist es also, der die (auch apologetische) Bedeutung dieser Kreuzesinschrift erkennt. Nur bei ihm schreibt Pilatus den Text scheinbar selbst; nur bei ihm taucht das lateinische Lehnwort auf: títlos, vom lateinischen „titulus“; nur bei ihm ist sie in drei Sprachen geschrieben; nur bei ihm hören wir von einer Bitte, den Titulus zu ändern; nur bei ihm betont der vorher wankelmütige Pilatus: Das bleibt so geschrieben.

V21: Die Hohenpriester wollen Jesus unterschieben, er selbst hätte sich den Titulus gegeben. Pilatus stellt klar, dass Jesus das nie behauptet hat. Jesus war sogar in die Berge geflohen, als er König werden sollte (6, 15). Indem der Römer auf dem Wortlaut seiner Inschrift klar beharrt, ist auch klar: Dieser Jesus ist unschuldig gekreuzigt worden; denn er hat es nicht behauptet. Aber er ist es und er kann es nicht leugnen, dass er wirklich der König derer ist, die ihn als die Wahrheit und damit als ihre Lebensnorm anerkennen. Das hat er nie „beansprucht“. In Jesu

Menschennatur, die ja Offenbarung der Wahrheit Gottes ist - „Wahrheit“ immer im johanneischen Sinn -, liegt also auch die Königswürde Christi begründet.

V22: Die Perfekta in V. 22 geben der Inschrift bei Johannes die Bedeutung von etwas, was Pilatus ein für alle mal und für alle Menschen geschrieben hat.

V.23: Die modernen, auch die protestantischen Kommentatoren sind mit den Kirchenvätern an dieser Stelle einig: Die Angabe über die Kleider Jesu haben symbolischen Sinn. Welchen?: Das Verteilen der Kleider setzt voraus, dass Jesus unbekleidet gekreuzigt worden ist. Jesus hat seine Kleider hergegeben. Kleider sind im biblischen Sinn ein Symbol für den Leib. In den Kleidern teilt Jesus etwas von sich selbst aus. Was? Die Vierzahl bezeichnet gewöhnlich die Universalität. In alle „vier Winde“ (vgl. Mt 24, 31) wird Christus getragen werden, nicht zuletzt durch Soldaten auf den Straßen des römischen Weltreichs. Philo v. Alexandrien denkt beim Kleid des Hohenpriesters an Erde, Wasser, Luft und Feuer (De fuga et invent. I, 110). Die Bemerkung über die ungenähte, nahtlose Tunika weist auf ein priesterliches Gewand hin. Handwerklich musste man beim Weben der einen Tuchbahn, die über die Schultern läuft, am untern Ende beginnen. Also ist auch das „von oben her“ symbolisch. Und er war „ganz durch“, das ist ja schon logisch. Also warum die Wiederholung? Als Hinweis auf die Einheit, die Jesus immer wollte? „Geheimnisvoll und im Zeichen erklärt dieses Kleid die Einheit der Kirche.“ (Cyprian v. Karthago: De unitate, cap. 7).

V25 - 27: Wir setzen, wie die meisten Kommentare, „die Schwester seiner Mutter“ mit der bei Johannes nicht mit Namen genannten „Salome“ gleich (vgl. Mk 15, 40 „Salome“ mit Mt 27, 56 „die Mutter der Söhne des Zebedäus“). Danach wären die Brüder Jakobus und Johannes mit Jesus verwandt.

V25 - 27: Wenn nun die leiblich Mutter des Johannes, Salome, tatsächlich neben der Mutter Jesu anwesend war, wie ist dann der Satz - noch dazu vorangestellt - „Frau, siehe, dein Sohn“ zu verstehen? Ist Maria der Typus der Kirche, oder wieder der Typus des Alten Bundes, dem in Johannes nun die Gemeinschaft mit dem Neuen Bund dazugegeben wird?

Der Gekreuzigte wird gelästert

Mt 27,38-43

Vorlage ist Mk.

Mk 15,27-32a

VV29-32: Klg 2,15 erscheint als Parallele: „Alle, die des Weges vorüberziehen, zischeln und schütteln mit dem Kopf.“

Lk 23,35-38

Jesus und alle anderen Personen sind im Kontrast. Die Führer, die Soldaten und in V39 bald die Verbrecher gebrauchen „sozein“. Für Lk ist wichtig, Jesus ist als Retter und Erlöser gekreuzigt.

Tannehill: Am Kreuz wird Jesus lächerlich gemacht, weil er sich nicht retten kann (23,35), als machtloser König verspottet (23,36) und beschimpft (23,39). Jedes mal enthalten die Worte eine Herausforderung an Jesus, sich zu retten. Das zeugt vom Unverständnis dieser Leute, was den versteckten göttlichen Sinn des Kreuzes betrifft, wie er in Apg 2,23 und 4,28 verkündet wird. Jesus verweigert die Rettung und schweigt. Das ist sein Einverständnis mit dem dunklen Plan Gottes, zu dem Jesus

steht (22,22.37.42). Die Leute sehen im Kreuz nur die Zurückweisung der messianischen Ansprüche Jesu.

V38: Die Inschrift ist das einzige Schriftstück über Jesus zu seinen Lebzeiten, von dem wir wissen. Diese Kreuzigung geschah in keinem Winkel (Apg 26,26), ist Lk wichtig festzustellen.

Im Gegensatz zum „dunklen Plan Gottes“ fragt Bovon anlässlich von Lk 23,35.37.39 wie viele: Weshalb hat Gott seinem Sohn diesen Tod nicht erspart? Schon Lk 4,9-12 findet die Versuchung im Tempelbezirk statt. Folgt nach der prophetischen und königlichen jetzt die priesterliche Versuchung? Sie dient nicht als Antwort auf die Kritik am Wunder sondern am Kreuz Jesu.

Joh

Bei Joh lästert niemand

Die beiden Schächer

Mt 27,44

Vorlage ist Mk: Beide Schächer verspotten Jesus.

Mk 15,32b

Bei Mk wird Jesus von den beiden Schächern verspottet.

Lk 23,39-43

Der rechte Schächer, der Jesu Unschuld bestätigt, seine Schuld anerkennt und dadurch umkehrt, anerkennt auch, dass Jesu Unfähigkeit sich vom Kreuz zu retten, keineswegs seinem Anspruch messianischer König zu sein, widerspricht oder Abbruch tut. Deshalb appelliert er auch an Jesus, ihn nicht zu vergessen. Genau der Verbrecher ist bislang der einzige, der anerkennt, dass Verwerfung und Tod Jesu Weg zu königlicher Macht zur Rechten Gottes sind. Die Jüngern verstanden das bisher nicht (9,22.44-45; 18,31-34).

Jetzt ist es ein Outcast, der Jesus versteht. Das bestätigt Jesu Antwort. Der reuige Kriminelle erfüllt die Rolle des verlässlichen und empfänglichen Auslegers Jesu. Der Centurion hat bei Lk bei weitem nicht diese starke Rolle. Lk hält an der großen Rolle der Unterdrückten und Ausgestoßenen im Leben Jesu fest.

Joh

Bei Joh hören wir nur, dass mit Jesus „zwei andere“ gekreuzigt wurden (Joh 19,18).

Der Tod Jesu

Mt 27,45-54

V50-51a: Die Bedeutung des Todesschreis Jesu wird man darin erblicken dürfen, dass allen, letztlich der Welt, der Tod des Gottessohnes mitgeteilt werden soll.

Die Kreuzigung auf der Schädelstätte kann als das sicherste historische Datum des Lebens Jesu gelten.

Mk 15,33-39

VV33-34: Erst „nach jener Drangsal“ wird der Menschensohn „mit viel Macht und Herrlichkeit“ (13,26) erscheinen. In der Drangsalepoche gibt es nur die Offenbarung des Kreuzes, das durch Gott nicht gelichtet wird. Der laute Schrei kann in der

Einführung eines Gebets nur als verstärkter Gebetsausdruck verstanden werden und ist in diesem Sinn vielfach belegt (z.B. LXX Neh 9,4; Jdt 7,29; 9,1).

VV35-39: Der Soldat, der Jesus trinkt, spricht aber Worte eines Juden. Da wurde überarbeitet. Der Gottessohn-titel aus dem Mund des Hauptmanns wurde im jüdischen Bereich noch nicht eindeutig auf den Messias angewandt, und darum ist er hier Ausdruck christlichen Bekenntnisses und umschreibt Jesu messianische Königswürde. Es geht um noch keine Wesensaussage. Im Kreuz wird er als Sohn Gottes erkannt. Der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (1,1) kommt zu seinem Ziel.

Historische Beurteilung

Der historische Kern des Abschnittes erstreckt sich auf Kreuzweg, Kreuzigung und Tod, näher hin die Verse 20b-22.24-27.40. Der Tod Jesu von Nazaret am Kreuz auf Golgota ist das unbestrittenste Datum seines Lebens.

Wirkungsgeschichte

Die Gottverlassenheit (derelictio) Jesu war das zentrale Problem der altkirchlichen Christologie.

Lk 23,44-48

Noch einmal, von einem Heiden, wird Jesu Unschuld festgestellt. Die Menge ist Zeuge seines Todes. Jesus schreit nicht, aber er gibt sich in die Hände seines Vaters. So oft wurde er in die Hände der Menschen gegeben: 9,44; 18,32; 20,19; 22,53 und 24,7. Der Exodus, in 9,31 in Jerusalem für ihn angesagt, vollzieht sich in dieser Übergabe. Indem er all dies erleidet, geht er in die Herrlichkeit ein (24,26). Der leidende Messias ist wieder nur bei Lk.

Joh 19,28-30

V. 29: Ysop (hebr. 'äsob) ist nur 50 cm hoch, dicht, mit herb-bitterem Duft. Ps 51 (50), 9; Ex 12, 22; Lev 14, 4. 6. 41. 51f. Num 19, 6. 18 sprechen über die reinigende und sühnende Wirkung des Ysop. Nur bei Johannes steht der Ysop. Deutet der Evangelist das reinigende Sühnewerk Jesu an? In Hebr. 9, 19 ist die Rede vom „Blut von Stieren und Böcken nebst Wasser und Purpurwolle und Ysop“, die Mose nahm und damit das Volk besprengte und sprach: „Dies ist das Blut des Bundes ...“.

V. 30: Johannes schildert den Tod Jesu als Erfüllung von 7, 39: Wenn er erhöht sein wird, wird auch der Geist gegeben werden. Jesus übergibt denen unten bei ihm am Kreuz stehenden, seiner geheimnisvollen Kirche, seinen Geist. Und somit erfüllt sich auch 16, 7, dass „es gut für euch ist, dass ich weggehe“, denn wir bekommen jetzt den anderen Parakleten, Gottes heiligen Geist.

Zeugen unter dem Kreuz

Mt 27,55-56

Vorlage ist Mk. Dh. Es werden Maria von Magdala, Maria die Mutter des Jakobus und des Josef genannt. Dazu die Mutter der Zebedäussöhne.

Mk 15,40-41

Wiederum Maria von Magdala, Maria die Mutter des kleinen Jakobus und des Josef, und Salome. Ist diese nun die Mutter der Zebedäussöhne? Nach Gnllka ist V40 auf alle Fälle historisch.

Gnilka sagt an dieser Stelle über die Frauen: Sie werden durch ihre Kreuzesnachfolge auch zu echten Jüngerinnen.

Haben wir ein Psalmenzitat vor uns?: Mk 15,40 schauten von Ferne zu und Ps 38,11

Lk 23,49

Lk stellt zu den Frauen auch noch alle, die ihn kannten. Er entschuldigt.

Joh 19,24b-27

Die Soldaten werden zu Zeugen. Dazu die Frauen, die schon genannt sind und der Jünger.

Beweis des Todes Jesu

Joh 19,31-37

V. 34: Hier hatte ein Abschreib- bzw. Hörfehler weittragende Folgen für die Auslegungsgeschichte. Der schwierigere und von den besten Hss bezeugte Text ist: er „stieß“ (ényxen, von nýsso = stoßen, stechen). Das gleiche Verb „stoßen“ begegnet uns in Apg 12, 7, wo der Engel den im Kerker schlafenden Petrus weckt, indem er ihn in die Seite „stieß“. Nun wurde aber im 2. Jh. n. Chr. dieses Wort ausgesprochen als énixen, und fast genauso klang das Wort ánoixen = „er öffnete“. Griechische Hss. Mit diesem Hörfehler waren dann die Vorlage für alte lateinische Übersetzungen (und später die Vulgata), in denen dann die Übersetzung auftaucht „aperuit“. Augustinus schrieb dann dazu: Aus der geöffneten Seite Christi kommt die Ekklesia wie eine neue Eva aus der Seite Adams (tract. in Io. CXX, 2). Sie war es, die die ganze mittelalterliche Exegese und den liturgischen Gebrauch dieses Verses beeinflusste. Auch der apologetische Aspekt, den Tod Jesu beweisen zu wollen, steht nicht im Vordergrund.

V. 19, 31- 37: Der Höhepunkt ist das ausströmende Blut und Wasser. V. 34 enthält derart eine der wichtigsten Aussagen innerhalb der Johannes-Passion: Er kündigt von der „Heilsbedeutung des Todes Jesu“. Siehe Sach 12, 10; 13, 1. Hieronymus hat herausgefunden, dass die Worte „sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“, eine von den ganz wenigen Stellen ist, die (fast so!) nur in der hebräischen Bibel, nicht aber in der griechischen Septuaginta stehen. Hieronymus hat darauf gegen Augustinus gepocht, um sein in der Frühen Kirche revolutionäres Zurückgehen auf die „hebraica veritas“ zu rechtfertigen.

Das Begräbnis Jesu

Mt 27,57-61

Vorlage ist Mk 15,42-47. Lk weist interessanterweise gegenüber Mk dieselben Auslassungen auf - abgesehen von der Herabnahme des Leichnams - wie Mt. Wie Mt meiden Lk und Joh ptwma.

V59f: Josef besorgt die Bestattung Jesu allein. Friedhöfe in unserem Sinn gab es nicht. Die Gräber befanden sich in der Regel auf privaten Grundstücken, Gärten o.ä. In Mk 15,42-47 ist Josef noch kein Jünger Jesu. Er wird als frommer Mann geschildert (der das Reich Gottes erwartet). Dass ein Fremder Jesus bestattet, bestärkt die historische Glaubwürdigkeit. Sein Motiv ist seine Gesinnung. Sich der Toten anzunehmen war ein Werk der Barmherzigkeit. Aber wer war Josef? Ein Festpilger, ein Bürger Jerusalems? Wo befand sich dieses Grab? In der großen Nähe zu Golgota, wie es die Grabeskirche seit Jahrhunderten anbietet?

Mk 15,42-47

Die umstrittensten Verse der Perikope sind VV44f und 47. V46 schließt gut an V43 an. Das Zwischenstück sei apologetische spätere Zutat. Es könnte ursprünglich geheißen haben: „Pilatus aber schenkte den Leichnam dem Josef“. Die Frauenliste muss wiederum im Zusammenhang der Listen in 15,40 und 16,1 gesehen werden. Zwei Listen so nahe beinander, das ist verdächtig. 15,47 dürfte alt und traditionell sein. Sie ist kurz. „Maria, die des Joses“ kann - muss aber keinesfalls - mit der zweiten Maria von 15,40 identifiziert werden. 16,1 lehnt sich an 15,40 als Nachbildung an. Die tragende Figur im Kreuzes- und Grabesgeschehen ist Maria von Magdala.

War 14,42 bis 16,8 Bestandteil eines alten Passionsberichtes? Die Figur des Pilatus und die Frauen als Zeugen der Kreuzigung und der Bestattung stellen eine Klammer dar. Verbindende Elemente sind die Zeitangaben (15,42; 16,1f), die Angaben über die Grablegung (15,46f; 16,6), der Verschlussstein (15,46; 16,3f), die Frauen von 15,47 als die vermutlich ursprünglich Handelnden in 16,1ff.

VV42-43: Erst an dieser Stelle erfahren wir, dass Jesu Todestag ein Freitag war. Das Unbeteiligtsein der Frauen an der Bestattung deutet die Distanz an und bestätigt, dass Josef dem Jüngerkreis nicht bekannt ist. Die Rede vom Leib Jesu weckt im Kontext die Erinnerung an die Salbung in Betanien (14,8) und das Abendmahl (14,22).

Historische Beurteilung

Wäre die Bestattung durch Josef von Arimatäa keine alte sondern eine sekundäre Tradition, dann hätte man doch - wie die Seitenreferenten später - den Josef von vorneherein zum Jünger gemacht. Dies und die nähere Bestimmung durch das nicht mehr sicher lokalisierbare Arimatäa befürworten die Glaubwürdigkeit der Überlieferung.

Zusammenfassung:

Mk unterstreicht das Außergewöhnliche der Tat Josefs und verleiht von der Begräbnisperikope her dem Tod Jesu den Schimmer des Wunderbaren (normalerweise lebt ein Gekreuzigter noch bis zu Tagen). Jesus ist wirklich gestorben. Josef hat die Leiche empfangen. Maria von Magdala und eine zweite Maria werden als Zeugen angeführt.

Lk 23,50-56

Jesus bekommt bei Lk ein würdiges Begräbnis. Das Ganze ist von Mk abhängig und kommt schon im präpaulinischen Kerygma vor (vgl. 1 Kor 15,4; Apg 13,29).

Lk sticht mit seinem Detail V53c heraus: „wo noch niemand bestattet worden war“, d.h. würdig eines Königs. Das kennt auch Joh (19,41). Josef aus Judäa und die galiläischen Frauen zeigen, dass Jesus weder in Juda noch in Galiläa vollkommen vergessen ist.

Joh 19,38-42

V. 40: Gäbe es ein Grabtuch mit deutlich sichtbarer Seitenwunde, wenn es das Johannesevangelium nicht gäbe? Oder umgekehrt: Wenn schon vor dem Johannesevangelium auf dem Grabtuch so groß die Seitenwunde sichtbar war, warum haben die Synoptiker nichts von ihr geschrieben?

Und in Lk 24, 39 zeigt der Auferstandene keine Seitenwunde! Vgl. dagegen Joh 20, 25.27. Hat also Johannes nur wegen der Blut-Wasser-Symbolik nach Art einer Legende den Lanzenstich dazugedichtet. Doch der Bericht über den Lanzenstoß des

Soldaten ist eng verknüpft mit jenem über das Zerschlagen der Schenkelknochen bei den Mitgekreuzigten. Musste denn Johannes das Zerschmettern der Knochen frei erfinden, wenn er aus theologischen Gründen von einem Lanzenstich schreiben will? Beides fehlt bei den Synoptikern.

Warum wurden die Schenkel zerschlagen? Diese Aktion war auch als selbständige Hinrichtungsart bekannt (crurifragium). Ausserdem wurde sie zusätzlich angewandt, um den Tod von Gekreuzigten rascher herbeizuführen. Ihr Todeskampf konnte sich bis zu drei Tagen hinziehen. Waren die Schenkel zerschlagen, konnte er sich nicht mehr aufstützen.

V. 39 - 42: Eine Litra (lat. libra) waren 327,45 g. Das gibt also über 30 kg und damit die Feierlichkeit einer Königsbestattung. Myrrhe und Aloe waren duftende Harze (Aloe vielleicht in Ölform); von Salbölgefäßen ist hier aber nicht die Rede, auch nicht vom Einsalben, wie in Mk 16, 1.

Nach dem heutigen Stand der archäologischen Forschung in der Grabeskirche kann mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit der Ort festgestellt werden, wo der hingerichtete Jesus von Nazaret bestattet wurde; nach 20 Jahren wurde ein Grab geräumt, die Knochen kamen in ein Ossarium. Ein frisches Grab ist auf alle Fälle etwas sehr seltenes. Vor den damaligen Stadtmauern wurde das Gräbergelände gefunden.

V. 40: Die beiden rechneten mit der Verwesung des Leichnams. Johannes sagt uns: „Der König der Juden“ (19, 19) wird mit allen Zeichen der ihm als solchem, auch nach seinem Tod noch zukommenden Würden bestattet.

Die Wächter am Grabe

Mt 27,62-66

Die Sicherung des Grabes mit Wächter und Siegel ist Sondergut des Mt. Gegen das Kerygma von der Auferstehung Jesu nach drei Tagen bzw. am dritten Tag wird die jüdische These vom Leichendiebstahl gesetzt (auch Justin bezeugt diese jüdische These). Es geht um eine Auseinandersetzung um die Osterbotschaft. H.S. Reimarus (gest. 1768) meint, die Jünger hätten den Leichnam Jesu 50 Tage verwahrt, bis er zur Unkenntlichkeit verweset sei. Die These lehrt uns, meint Gnllka, dass das leere Grab, wie Barth (Dogmatik III/2,126) sagt, ein zweideutiges, diskutables Faktum ist. Es kann auch ungläubig gedeutet werden.

Für den Juden heißt dies: Gott lässt den Gerechten nicht länger als drei Tage in Not. 12,40 ist also ein typisch mt Menschensohnwort. Mt 27,62f nimmt diese Stelle wieder auf.

Überblicke zu Mk

Joel Marcus:

Die Zitate aus dem AT sind in M's Bericht vom Leiden, Sterben und der Auferstehung Jesu so zahlreich wie vorher nicht. Darin kommt die Überzeugung der ersten ChristInnen zum Ausdruck, dass Jesus entsprechend der Hl. Schrift gestorben und am dritten Tage von den Toten erweckt wurde (1 Kor 15,3-4). Die Erzählung des Mk ist besonders stark von den Psalmen über den Gerechten, der leiden muss, sowie von den Knechtsliedern des Deutero-Jesajas berührt. Dazu kommen in geringerem Maße noch Sacharja 9-14 und Daniel 7.

Sacharjas Eschatologie passt sehr gut in die Wirren des jüdischen Krieges, die Mk kennt. Der Krieg ging auch schon mit Berufung auf Sachaja 9-14 los. Er interpretiert das Leiden und Sterben sowie die Auferstehung Jesu als eschatologische Ereignisse.

Beginnt Mk sein Evangelium mit Jesaja Ankündigung der Erfüllung des prophetischen Sieges im Heiligen Krieg (Mk 1,1-3; vgl. Jes 40,3), so erstaunt nicht, dass am Ende seines Evangeliums Mk wiederum zu Jes greift.

Dabei sieht aber Mk das apokalyptische Eingreifen Gottes in diese Welt vor allem im Leiden des gerechten Knechtes, dessen Schläge sein Volk heilt und dessen Folterung die Nationen schweigen lässt (Jes 53,5; 52,14-15).

Die Psalmen des Gerechten, der leidet

Darin ist Inhalt: die Klage des Verfolgten über seine Feinde, seine Unschuld, auf die er besteht und sein Hilferuf an Gott, ihn zu retten.

In Mk 14,1 kommt en dólw vor und apokteinai, ebenso in Ps 10,7-8.

In Mk 14,18 heißt es: ho estíwn met` emou und in Ps 41,9 heißt es: ho esthíwn artous mou.

Mk 14,34 perílupos ruft den Refrain der Psalmen 42,5.11; 43,5 wach.

Mk 14,41 paradíontai ruft Ps 140,8 wach.

Mk 14,55 „sie sichten Zeugnis gegen ihn“ läßt an Ps 37,32 denken und Ps 54,3.

Mk 14,57 mit den falschen Zeugen könnt Ps 27,12 und Ps 35,11 reflektieren.

Und das Schweigen Jesu in 14,61 und 15,4-5 mag mit Ps 38,13-15 zu tun haben.

Mk 15,24 das Teilen der Kleider und Ps 22,18.

Mk 15,29 die Verspottung und das Kopfschütteln und Ps 22,7.

Mk 15,30-31 Rette dich selbst und Ps 22,8.

Mk 15, 32 Schähung Ps 22,6.

Mk 15,34 Schrei der Verlassenheit und Ps 22,1

Mk 36 gaben ihm Essig zu trinken und Ps 69,21

Mk 15,40 schauten von Ferne zu und Ps 38,11

JM stellt eine sehr vernünftige Frage: Ist sich Mk all dieser Anspielungen überhaupt bewusst? Oder hat er sie einfach aus den Vorlagen übernommen, ohne sie zu erkennen? Hat er sie selbst gar eingefügt?

Zunächst plädiert JM dafür, dass Mk die meisten Zitate schon vorfand. Ausnahme ist vielleicht Mk 15,40. Mk 14,1 dürfte auch von Mk selbst eingefügt sein.

Die Knechtslieder in Deuterojesajas.

Markus		Jesaja
14,10 -11,18,21,41- 42, 44; 15,1.10.15; 14,24	paradidónai	53,6.12;
14,61; 15,5; 14,65 15,5.39	Blut vergossen für viele Schweigen vor den Anklägern Spucken, Schlagen Staunen der Nationen und Könige	53,12 53,7; 50,6; 52,15;
15,6-15	gerettete Verbrecher, unschuldig zu Tode verurteilt	53,6.12;

Auch hier gilt wiederum: die meisten Anspielungen sind traditionell. Nur Mk 14,10f und 15,10 erscheinen als Redaktion des Mk. Gab er zu diesem Gebrauch seine

Zustimmung, als er in Mk 10,34 das Fehlendes „geißeln“ aus Jes 50,6 dazuholt? Auch die Gottesknechtslieder wurden im nachbiblischen Judentum eschatologisch interpretiert. Der Gottesknecht wird in den Gottesknechtsliedern einerseits als das Kollektiv der insgesamt Gerechten, die leiden, dargestellt (9mal) andererseits als individuelle Person. Seine Aufgabe ist dabei immer, auf der Ganzen Erde Gerechtigkeit herzustellen (Jes 42,4) und Jahwes Rettung auf die Enden der ganzen Erde auszubreiten (Jes 49,6).

In den Psalmen des Gerechten, der leidet, leidet zuerst der Gerechte durch seine Feinde, dann bringt ihm die Macht Gottes den Sieg über sie. In den Gottesknechtsliedern ist diese Abfolge auch vorhanden. Sie wird aber vermischt mit der Vorstellung, dass der Gerechte bereits in seinem Leiden einen rettenden Zweck erfüllt und daher den eschatologischen Sieg erringt. Bei Jesaja triumphiert der Knecht, indem er für die Völker und sein eigenes Volk stirbt. Das modifiziert die Psalmenaussagen gewaltig.

Nach JM gebraucht Mk nun die Gottesknechtsmetapher gleichfalls kollektiv: Zuerst predigt Johannes und wird „übergeben“ (paradothänai), dann predigt Jesus und wird übergeben (1,14; 9,31; 10,33) und schließlich predigen die Jünger und werden übergeben (13,9-13).

So ist auch für Mk der Tod Jesu in einem gewissen Sinn schon ein apokalyptischer Sieg über die kosmische Unterdrückung durch die Macht der Sünde.

Ist das Übergeben-werden bei Mk nun kollektiv zu verstehen, hieße dies auch, dass seine Gemeinde ihr Leiden als Rettung-bringendes versteht? Vervollständigen sie, was am Kreuz noch fehlt (Kol 1,24; 2 Kor 1,6)?

Impliziert „sein Kreuz tragen und Jesus nachfolgen“ (Mk 8,34) nicht auch Anteilnahme an seinem Leiden? Mk 13,9-13 sieht die Verkündigung in Verfolgung und Leiden als Manifestation von Gottes Macht in der Gemeinde. Hier ist - selbst wenn ein Stellvertreter-Leiden der Gemeinde angesprochen sein sollte - die Verbindung zu Jesus „um seines- und des Evangeliums-willen“ klar.

4. Vierte Annäherung: Der Auferstandene

Schon in Punkt 3.1 habe ich Bovons Interpretation von Lk 3,16 gebracht: Es ist einzig Sache Jesu, den in der Schrift verheißenen Geist nach Ostern und Himmelfahrt (Apg 2,33) den Christen zu verleihen. Gleichfalls habe ich in Punkt 1.3 darauf hingewiesen, dass die synoptische Tradition von der Auferstehung her zurück zur Taufe und von dort bis auf die Geburt Jesu zurückgeht. Wenn es in diesem Skriptum darum geht, sich als ChristInnen mithilfe der Bibellektüre ein christliches Normenverständnis anzueignen, dann muss – spätestens bei der Lesung vom Osterglauben der JüngerInnen - dabei unser eigenes Verhältnis zum Thema Auferstehung geklärt sein. Dies soll nun mit Hilfe der Theologie der Gotteserfahrung von Karl Rahner⁵⁰ ausgeführt werden. Rahner will den Glauben an Jesus Christus für den selbstständig denkenden Menschen plausibel darstellen.

Als Gründe für den Glauben an Jesus Christus als absoluten Heilsbringer gibt Rahner geschichtliche Minimalvoraussetzungen an, die das Selbstverständnis Jesu betreffen, sowie die Beschreibung seiner Glaubenserfahrung der Selbstmitteilung Gottes im Hinblick auf die Auferstehung Jesu, die "den Heilsbringer in seiner ganzen Wirklichkeit

⁵⁰ Karl, Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1984. 241-298.

vermittelt".⁵¹ Die Berichte über das geschichtliche Leben Jesu bis zu seinem Tod sind schon immer durch das von der österlichen Auferstehungserfahrung her gefasste Glaubensurteil über Jesus mitgestaltet.⁵² Rahners christologische Überlegungen sind von der historisch-kritischen Exegese inspiriert, er beruft sich auf die Ergebnisse der historischen Wissenschaft der Exegese und fasst als historisches Wissen von Jesus zusammen:

Jesu lebte in der kulturellen, sozioökonomischen, politischen und religiösen Umwelt seines Volkes, die er, als von Gott gewollt, annahm und radikal reformieren wollte. Als radikaler Reformator durchbricht er die Herrschaft des Gesetzes, weiß sich in radikaler Nähe zu Gott, weiß sich radikal mit den sozial und religiös Deklassierten solidarisch und wird in seiner Hoffnung auf die Umkehr seines Volkes - obwohl sich ihm Männer und Frauen anschließen - bitter enttäuscht. Immer mehr bringt ihn seine Sendung in einen tödlichen Konflikt mit den Machthabern und er geht seinem Tod entschlossen entgegen, den er als ihm von Gott auferlegt annimmt. Auferstehung Jesu bedeutet nun die "Sieghaftigkeit seines Anspruchs ..., der absolute Heilsmittler zu sein", d.h. die letzte Radikalität und die unwiderrufliche Bestätigung als absoluter Heilsbringer oder letzter Prophet, der im Tod gänzlich zu scheitern scheint, aber in seinem Sterben, von Gott gerettet, in die Endgültigkeit seines Lebens stirbt.⁵³ Soll die Auferstehung dies sein, "kann sie gar nicht ohne den faktisch erreichten (wenn auch freien) Glauben an sie selbst gedacht werden, in dem ihr eigenes Wesen erst zur Vollendung kommt", d.h. der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi ist "ein inneres Moment dieser Auferstehung selbst und nicht die Kenntnisnahme einer Tatsache, die von ihrem Wesen her ebensogut ohne diese Kenntnisnahme bestehen könnte".⁵⁴

Jesu steht also sozusagen "in den Glauben seiner Jünger hinein auf", in jenen Glauben, "der sich als göttlich gewirkte Befreiheit über alle Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich hierfür dadurch ermächtigt weiß, dass diese Freiheit sich in Jesu selbst ereignet hat und für uns offenbar geworden ist".⁵⁵ Der christliche Glaube ist also unsere Hoffnung auf unsere Auferstehung, die Hoffnung des Menschen, der seinem Tod entgegengeht und dies weiß. Die Frage nach der Auferstehung ist die Frage, "was uns der Tod, der uns ständig anblickt, über uns sagt, was es eigentlich ist mit der Existenz in den Tod hinein".⁵⁶

Obwohl sich Rahner bewusst ist, dass "dieser Tod und dieses Auf-den-Tod-hin-Leben" verdrängt werden kann, bilden sie als mögliche Erwartungserfahrung doch den Verständnishorizont der eigenen Auferstehung.⁵⁷ Natürlich können wir mit der christlichen Lehrtradition sagen, dass wir von den Zeugen des Neuen Testaments, die den auferstandenen Herrn "gesehen" haben, abhängig sind und bleiben, unser Glaube also an das apostolische Zeugnis gebunden bleibt. Dennoch bleibt wichtig, dass wir

⁵¹ Ebd. 243.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 265.

⁵⁷ Ebd. 269.

unseren hoffenden Mut, über dem Tod zu stehen, als geistgewirkte Auferstehungshoffnung in der Geisterfahrung des unüberwindlichen Lebens selbst erfahren können: "Im «Geist» erfahren wir selbst die Auferstehung Jesu, weil wir ihn und seine Sache als lebendig und siegreich erfahren."⁵⁸ Die persönliche Beziehung zu Jesus Christus, deren Möglichkeit in dieser Auferstehungserfahrung des Auferstandenen angesprochen ist, versteht das Christentum als "einen existentiellen Vorgang in seinem eigensten Wesen".⁵⁹

Das leere Grab

Mt 28,1-8

Der Gattung nach ist V1-8 eine Angelophanie (vgl. Gen 22,11-13; Nm 22,31-35; Ri 6,11-24;13). Diese hat in der Regel folgende Elemente: die Erscheinung des Engels, die Reaktion der Furcht, die auszurichtende Botschaft, die Entgegnung des Empfängers, das beglaubigende Zeichen. In unserem Text fehlt die Entgegnung des Empfängers. Das leere Grab gewinnt so gesehen die Funktion eines Zeichens. Die Wächter sind von Mt wieder eingeführt.

V4: Die Bestürzung zeísthai kannte Jerusalem schon in 2,3 bei der Kunde von der Geburt des Messias, in 21,10 und dieselbe Erschütterung kommt in 28,4 wieder.

Die vierte Nachtwache (Mt 14, 22-31) ist die Zeit des Morgengrauens von 3-6 Uhr und zugleich die biblische Zeit des hilfreichen Eingreifens Gottes (vgl. Ex 14,24; Ps 46,6; Jes 17,14). Und für die Christen die Zeit der Auferstehung Jesu (vgl. 28,1).

Die Jerusalemer Gemeinde hatte das Grab Jesu gekannt. Die Kenntnis des Grabes spricht dafür, dass es leer war.

Mk 16,1-8

Petrus (und die Jünger) in V7 erinnern in Verbindung mit der Proklamation von Kreuzigung und Auferweckung (V6), dem Grab Jesu und dem in V2 (tä miã sabbátwn) vorausgesetzten dritten Tag an die Glaubensformel in 1 Kor 15,3-5. Sie hat die Struktur (nicht die Worte) der Perikope geformt. 1 Kor 15,3ff. verkündet noch nicht das leere Grab, ist daher älter als die Tradition von Mk 16,1-8.

Unsere Perikope wollte vormarkinisch als Abschluss eines älteren Passionsberichtes die Auferweckung Jesu verkünden. Dies tat sie, indem sie auf die Glaubensstruktur von 1 Kor 15,3-5 zurückgriff und die Auferstehungsbotschaft mit Hilfe des leeren Grabes veranschaulichte. Die alttestamentliche Angelofanie-Erzählung ist gattungsmäßig Vorbild.

VV1-2: War die Salbung in Betanien auf den Tod Jesu ausgerichtet, so leitet die Salbungsabsicht der Frauen die Geschichte seiner Auferstehung ein.

VV5-7: Der wahrgenommene Jüngling sitzt auf der Rechten, das heißt, der glückverheißenden Seite. „Er ist auferweckt worden“ (ägérthä) umschreibt die Tat Gottes und knüpft im Makrotext an 14,28 an. Gott hat eingegriffen und das Los des Gekreuzigten gewendet, ist die Botschaft. Im Horizont biblisch-jüdischer Anthropologie impliziert die Aussage ägérthä das Leersein des Grabes und kann Auferweckung nur mit Einbeziehung der Leiblichkeit sinnvoll gedacht werden. Als Rede des himmlischen Boten soll die Verkündigung von der Auferweckung Jesu als von Gott kommendes Offenbarungswort verstanden werden, das im Gegensatz zu

⁵⁸ Ebd. 270f.

⁵⁹ Ebd. 298.

Menschenwerk und -wort steht. Auf die Proklamation folgt der Auftrag, der eine Verheißung enthält.

Der rechtzeitige Exodus der christlichen Gemeinde aus dem umzingelten Jerusalem des Jüdischen Krieges ist dokumentiert. Euseb und Epiphanius(4. Jh. Syrien) berichten davon: „Alle Jünger wurden von einem Engel ermahnt, dass sie aus der Stadt auszögen, die in Bälde von Grund auf zerstört werden würde. Jene verließen daraufhin die Stadt und ließen sich in Pella, einer Stadt jenseits des Jordan, in der Dekapolis nieder.“ (Epiphanius, pond. et mens 15 ed. B. Ugolinius. Epiphanius, haer. 29,7,7. Euseb, h.e. III 5,3).

Warum Galiläa? Gnika interpretiert aus dem MkE heraus: Galiläa ist für Mk die Heimat des Evangeliums. Den Auferstandenen im Land seiner irdischen Tätigkeit zu sehen, bedeutet dann auch, Jesus voll begreifen zu können. Voll verstanden ist er nur in seiner Identität als Irdischer, Gekreuzigter und Auferstandener.

V8: Das volle Verstehen liegt aber jenseits von 16,8. Das Evangelium vermag nur bis an die Grenze des Gläubigwerdens heranzuführen. Gnika sieht hier die bewusste Gestaltung des Mk, der den erzählten Weg bewusst nicht bis zu Ende führt. Mk setzt die in Galiläa geschehene Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus und den Jüngern voraus.

Lk 24,1-12

Tannehill: Auch die Auferstehungserzählungen können als literarische Sonderform der Leidenserzählung betrachtet werden. Und Jesu Auferstehung (1 Thess 1,10; 1 Kor 15,4; Röm 4,24-25; 10,8-9) sowie Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor 15,5-7) sind Inhalt des präpaulinischen Kerygmas.

Nicht verleugnet werden soll jedoch, dass es auch eine andere - vielleicht ältere - Art gibt, von der Erhöhung Christi zu sprechen, ohne dass dabei auf die Auferstehung reflektiert würde (vgl. Phil 2,8-11). Und wird in Joh 3,14; 8,28; 12,32.43. Jesus auf das Kreuz oder in die Herrlichkeit gehoben? Ähnlich der Übergang vom Kreuzesopfer in den Himmel in Heb 9,12. 24-26.

Wann und wo die synopt. und joh. Tradition „des leeren Grabes“(des praeconium paschale) begann, ist unmöglich zu sagen. Die Auferstehungserzählungen sind später gekommen, um apologetisch festzuhalten, dass die Jünger nicht bei Nacht und Nebel das leere Grab „erzeugt“ haben. Die Auferstehungserzählungen können nicht in einer Konkordanz nebeneinandergestellt werden. Sie sind zu unterschieden.

In 24,5 erhalten die Frauen von den Engeln scharfe Worte. „Warum sucht ihr den Lebenden unter den Toten?“ Jesus hat doch gesagt, dass er auferstehen wird. Das war in Galiläa (angedeutet in 9, 44, direkt in 9,22 wo auch das „dei“ vorkommt, wie in 24,7 wieder).

Herz der Auferstehungserzählung ist bei Lk hier V6a, das praeconium (Bekanntmachung, Verherrlichung) paschale. Nur Lk bringt jetzt eine Referenz auf Jesu Ankündigung von Tod und Auferstehung. Als Sieger über den Tod ist Jesus in sein Königreich gekommen. Anteil daran hat der Jünger, der ihn nun als auferstandenen Herrn erkennt und anerkennt.

Joh 20,1-3

V1: Der „erste Tag der Woche“ ist offenbar eine ganz alte Tradition, die auch die liturgische Feiern in der Urkirche maßgeblich bestimmt hat. Nach dem heute als „ältestes Zeugnis“ hervorgehobenen Text 1 Kor 15, 4 erstand Jesus „am dritten Tag gemäß den Schriften“.

Im Johannesevangelium, das auch von keiner Dämonenaustreibung berichtet, „fehlte“ am Karfreitag eine Nachricht über Sonnenfinsternis, über Zerreißen des Vorhangs im Tempel, über Erdbeben und Öffnung der Gräber und Herauskommen der Toten. Auch am Ostermorgen hören wir nichts von einem Erdbeben oder einem Engel, der vom Himmel kommt, den Stein wegwälzt und sich auf den Stein setzt (Mt 28, 2). Nüchtern werden die Erlebnisse geschildert, die geschichtlich fassbare Personen hatten.

Sowohl im Kapitel 20 wie 21 spüren wir im Zug zu Innerlichkeit und einem gewissen Individualismus die „Atmosphäre“ des frühjüdischen Hellenismus. Der Einzelmensch, mit seiner ganzen Persönlichkeit, mit Verstand und Gemüt, findet bei Johannes den Weg zu Jesus. Und gerade dadurch spricht uns moderne Menschen dieses Evangelium so unmittelbar an.

Die Tradition von Frauen, die am Morgen ans Grab kommen und es leer finden, ist älter, als alle anderen bewahrten Erzählungen.

Bovon: Nach der Geschichte vom leeren Grab geht jeder Evangelist in den Auferstehungserzählungen seinen eigenen Weg!

Jesus erscheint den Frauen

Mt 28,9-10

V9f ist eine Christophanie: Christus erscheint, die Betroffenen reagieren, er muss sich zu erkennen geben, er erteilt einen Auftrag.

Mk 16,9-11

Dies sind die ersten Verse im langen, kanonischen Mk-Schluss. Die Epiphanie an die Frauen.

Lk 24,10-11

Epiphanie an die Frauen

Joh 20,14-18

V17: Mä mit einem nachfolgenden Imperativ Präsens - mä mou háptou - verbietet die Fortsetzung einer Handlung: „Halte mich nicht (länger) fest!“. „Noli me tangere! - Berühre mich nicht!“ ist sicher falsch übersetzt.

Weil wir an diesem Ostermorgen Jesu Brüder (und Marjam seine Schwester) geworden sind, wird sein Vater zu unserem Vater. Im Neuen Testament redet nie jemand Jesus als „Bruder“ an.

Der Betrug der Hohenpriester

Mt 28,11-15

Mt versteht es, mit Hilfe der Überlieferung von der Versiegelung des Grabes Jesu und deren Folgen die Auferstehung Jesu zu einem Zeichen für Israel zu erheben. In ihm erfüllt sich die von Jesus angekündigte Erneuerung des Jonazeichens.

Sprachlich weist deshalb 11,23f. auf Mt 28,15 voraus, ebenso wie Mt 11,25-30 Anklänge an Mt 28,16-20 aufweist. Wie definitiv ist dieses Gericht?

Jesus erscheint zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus

Mk 16,12-13

Wir sind noch immer in den Epiphanieberichten des langen, kanonischen Markusschlusses.

Lk 24,13-35

Emmauslegende: Dem Stil nach gehört unsere Erzählung dem späten Strom der synoptischen Traditionen an und gleicht Perikopen des Sonderguts wie der Verkündigung Mariä (Lk 1,26-38).

Wie Christus erkannt wird, entschwindet er. Hat er etwas gegessen?

Die Erzählung bei Lk ist voll theologischer Themen: Geographisch wird diese Instruktion Jesu an die Zwei wiederum auf dem Weg nach Jerusalem gegeben und zwar „auf dem Weg“, d.h. unterwegs! Die Christologie wird als Erfüllung von alttestamentlichen Prophezeiungen dargestellt. Die klassische lukanische Art, sich auf die Eucharistiefeier zu beziehen, liegt vor uns: „Er nahm das Brot,“. Nun waren die zwei Emmausjünger ja gar nicht im Abendmahlssaal dabei.

Bovon:

Lk 24,31: Die Augen der Jünger bei der Auferstehung aufschließen, das ist das Thema.

Lk 6,39-40, die Augen aufschließen und damit die Schrift, mit den Augen eine neue Wirklichkeit aufbauen (Apg 26, 17-18).

Tannehill: Das leere Grab und die Botschaft der Engel erzeugen nur ungläubiges Staunen. Die Jünger sind traurig und gebrochenen Herzens (Lk 24,17.21). Lk bringt nun aber keine Erscheinungsgeschichte, die den Unglauben beseitigt, sondern eine lange Szene auf der Reise nach Emmaus. Wie die Jünger die Ereignisse sahen, lässt Lk die zwei Jesus erzählen. Sie erzählen nicht schlecht - die ganze Geschichte des LkE steht dahinter - aber „ihn haben sie nicht gesehen“ (24,24) sagen sie Jesus. Als ob das die Lösung wäre. Das Sehen muss mit dem Verstehen des Handelns Gottes durch einen Verworfenen und erhöhten Messias begleitet sein. Der Höhepunkt in dieser Szene ist die Offenbarung, dass die Schriften einen leidenden und verherrlichten Messias schon vorweg ankündigten. Als der auferstandene Jesus dann erkannt wird, ist diese Offenbarung nicht vergessen. Nur eine Erscheinung des Auferstandenen hätte das Problem der Jünger nicht gelöst. In V35 wird dem unterwegs Erlebten (d.h. dem Erschließen der Schrift vgl. V32) und dem Brotbrechen gleiche Bedeutung zugemessen. Ein neues Schriftverständnis und die Unterweisung darin sind das neue Problem.

Jesus erscheint den Jüngern (in Abwesenheit des Thomas)

Lk 24,36-43

Die kommenden Szenen (VV44-49) werden in dieser vorbereitet.

VV36-53 sind eine literarische Einheit, da sie nur eine Erscheinung des Auferstandenen erzählen. In der Szene VV36-43 wird 1 Kor 15,5 verwendet, ebenso Material aus Joh 20,19-21. Dazu der markinische Appendix (Mk 16,14-15).

Die Szene dient auch dazu, die Identität und physische Wirklichkeit des auferstandenen Christus zu betonen.

Joh 20,19-23

Die Übereinstimmung zwischen V. 19 - 23 und den Parallelberichten bei Mt (28, 18 - 20) und Lk (24, 36 - 49) kann kaum anders als von einem einzigen, wenn auch subjektiv ganz verschieden erlebten und weitererzählten Ereignis liegen, das vor allen Berichten liegt. Auch Paulus kennt die Überlieferung von der Erscheinung vor den Zwölfen (1 Kor 15, 5).

V19: Dreimal (Joh 20, 19. 21. 26 und einmal in Lk 24, 36) wird der Gruss des Auferstandenen genannt: „Friede euch!“ (eiränä hymin). Der siegreiche Herr stellt fest, es sei jetzt erfüllt, was er im Abendmahlssaal angekündigt hatte: „Frieden hinterlasse ich euch. Meinen Frieden gebe ich euch ... euer Herz sei unverzagt und werde nicht feige“ (14, 27).

Dazu kommt die Freude über den Herrn, das Tetragramm JHWH wird schon in der LXX mit Kyrios wiedergegeben.

Jesus erscheint den Jüngern (in Gegenwart des Thomas)

Joh 20,24-29

V. 24 - 29 ist dann allerdings Eigengut des Joh und deutlich von theologischen Aussageabsichten bedingt.

Es darf in den Text nicht hineingelesen werden, dass Thomas nun die offenen Wunden tatsächlich berührt und seinen Finger hineingelegt hat. Der Text ist behutsamer.

V. 26 - 29: Was hier die theologische Botschaft des Evangelisten ist, kann doch so gesagt werden: Christus ist es, der den Thomas zum Glauben bringt. Oder, Christus bring Thomas zum glauben. Was Christus tut, ist, dass er Thomas zum Glauben bringt. Und Christus bringt auch die zum Glauben, die nicht gesehen haben.

Jesus erscheint den elf Jüngern beim Mahl

Mk 16,14-18

Im kanonischen Markusschluss folgen nach den Erscheinungen (9-14) als zweites der Missionsbefehl (15-18).

Jesus erscheint den elf Jüngern auf einem Berg in Galiläa

Mt 28,16-20

Der Berg ist bei Mt Ort des Gebets (14,23), der Heilung (15,29), der Offenbarung (17,1;28,16) und der Lehre (24,3).

In 28,16-20 geht es darum, dass der Auferstandene kein anderer ist als der Irdische und dass Christsein heißt, die Gebote des irdischen Jesus zu halten.

V17: Proskynese geschieht bei Mt fast ausschließlich vor Jesus, und zwar durch Hilfesuchende (8,2; 9,18; 15,25 vgl. 20,20) und Jünger (14,33 in Verbindung mit dem Gottessohnbekenntnis), besonders gegenüber dem Erhöhten (28,9.17). Gegenüber dem Zweifel bezeichnet 28,17 proskünéw die sachgemäße Haltung vor dem auferstandenen Herrn.

Die Perikope kommt unten wiederum als Matthäusschluss.

Jesus erscheint den Jüngern am See von Tiberias

Lk 5,1-11

Die Berufung der ersten Jünger

Joh 21,1-14

Die ersten 14 Verse dieses Kapitels gehören zu den ältesten Schichten im apostolischen Überlieferungsgut: ohne Osterfreude gehen die Jünger wieder in Galiläa ihrem Beruf nach. Lk 5, 1 - 11 spricht von einem wunderbaren Fischfang. Historisch wohl dieselbe Sache, doch weder Lk noch Joh sind literarisch voneinander abhängig.

7 Jünger fahren in V. 2 auf das „Welt-Meer“ - thalassä - , das nach der Stadt des römischen Kaisers benannt wird, in der Offb stehen die sieben Gemeinden für die Gesamtheit der Kirche.

Nur hier am Strand geschieht die Selbstoffenbarung Jesu im Johannesevangelium in der Gemeinschaft des Mahles (nicht so bei der Samariterin, am Teich Betesda und Schiloach sowie bei Thomas). Ist es das Bild vom Ewigen Mahl -vgl. auch Offb 19,9. Das Wesentliche ist das Erleben einer Gemeinschaft untereinander und mit Gott.

Bericht des Paulus über die Erscheinungen Jesu

1 Kor 15,3-8

Bovon: Zu Beginn der Auferstehungstraditionen standen wohl Listen derer, denen Jesus erschienen war (vgl. 1 Kor 15,5-7).

Gnilka: Grundelemente des christlichen Osterkerygmas sind: Kreuzestod, Auferweckung am dritten Tag, Erscheinung (vgl. 1 Kor 15,3-5).

Vieles fehlt im Vergleich zur Vorlage Mk 16,1-8.

Für das Verständnis der Auferstehung Jesu ist das leere Grab nicht notwendig. Das Grab Jesu bezieht sich in 1 Kor 15,4 auf die Realität seines Gestorbenseins. Der Osterglaube ist in den Erscheinungen des Auferstandenen begründet. D.h. auch, dass Auferstehung Jesu nur im Glauben zugänglich ist. Es ist der Glaube an den auferweckten und lebendigen Herrn.

5. Ausgang. Die Evangelienschlüsse

Der längere Markusschluss

Mk 16,9-20

Der Text bietet eine Zusammenfassung der Erscheinungen des Auferstandenen. Der Text setzt dabei die Kenntnis des lukanischen Doppelwerkes und von Joh 20 voraus. Dazu ist es unabhängig von Mk. Wurde es als eine Art Osterkatechismus in den christlichen Gemeinden benutzt?

Gliederung: 1. die Erscheinungen (9-14), 2. der Missionsbefehl (15-18) und 3. der Erhöhte wirkt mit den Seinen (19f).

Die Christofanie des Petrus wird nicht genannt. Die Begegnung des engeren Jüngerkreises mit dem Auferweckten wird zur Grundlage der Ostergeschehnisse.

Der Matthäusschluss: Missionsbefehl

Mt 28,16-20

Von der exousia des Menschensohnes Mt9,6a kommt die exousia der Gemeinde. Die Gemeinde erfährt sie z.B. im Abendmahl (26,28), aber auch im Gebet (Unsers Vater 6,12-14). Als Grundordnung der Gemeinde Mt 18,15-35. Woher sie kommt siehe 28,18.

Der Geist spielt im ME eine bemerkenswert geringe Rolle: Nicht er, sondern Jesus selbst wird alle Tage bis ans Ende der Welt bei seiner Gemeinde sein (28,20).

Abgesehen von der Taufformel 28,19 (vgl. 3,11) wird nur in Mt 10,20 den Jüngern der Geist verheißen. Wenigstens den trinitarischen Taufbefehl hat Mt aus der liturgischen Tradition seiner Gemeinde übernommen. Auch die in Syrien geschriebene Didache hat die trinitarische Taufformel (7,3). Bei Mt leitet sie eine veränderte Art der Vergewisserung der Auferstehung ein, durch das Wort, den Auftrag und das Kerygma. Die Erinnerung des Sehens wurde also schon ergänzungsbedürftig, meint Gnlika. In Joh 20,29 ist ein ähnlicher Vorgang zu beobachten. Dort wird der Glaube selig gepriesen, der nicht sieht.

Die Bergpredigt ist didachä(5,2), hier stehen die Gebote Jesu, die er zu halten befohlen hat (28,20).

Und Matthäus beendet sein Evangelium mit dem programmatischen Befehl Jesu, alle Heiden zu Jüngern zu machen: 28, 16-20.

Anspielungen auf das Mit-uns-Sein Gottes durchziehen das ganze Evangelium (17,17; 18,20; 26,29). Siehe ganz besonders die Inklusion: 28,20!

Der Lukasschluss: Letzte Worte Jesu, Himmelfahrt

Lk 24,44-53

VV44-49: Die Jünger sollen seine Zeugen sein und in seinem Namen allen Völkern Reue und Vergebung der Sünden verkünden. Es gibt Ähnlichkeiten mit dem markinischen Appendix (16,15-16) sowie mit dem Ende des Evangeliums bei Mt (28,19-20a).

Jerusalem wird vom Ziel der Reise Jesu (23,5) zum Ausgangspunkt der Mission des Wortes (Apg 1,8).

Der Auftrag steht in Zusammenhang mit Lk 9,1-6 an die Zwölf, an die Siebzig (Lk 19,1-12) und weist auf Apg. 6.

Bovon: Lk 24,49: Eine alte Spannung löst sich. Die Jünger bekommen den Geist. In (Lk 1,15-17) entstand eine Spannung, da nach Lk (1,35; 3,2 und 4,18-21) allein Jesus die eschatologische Begabung des Geistes empfängt und seine Jünger erst nach der Himmelfahrt an ihr beteiligt werden (3,16; 24,49; Abg 1,4 - 5,8; 2,4).

Tannehill: Auch die Jünger müssen ihre Schriftverständnis finden. Aber in 24,47-49 geht Jesus darüber hinaus. Nachdem die Jünger verstanden haben, kann ihnen Jesus seine Sendung geben. Das ist der Höhepunkt im LkE, mehr als Mt und Joh und die Überleitung zur Apg. Diese Verse sind nicht nur mit den Anfangskapiteln der Apg sondern auch mit Stellen im LkE (vgl. 4,18; 4,14; 3,3;). Jesus wird den Outcasts nicht mehr direkt die Sünden vergeben, das werden jetzt seine Zeugen tun. Er selbst ist erhöht in Gottes rechte Hand. Diese letzte Unterweisung Jesu hält die Geschichte aber offen.

VV50-53:

Das Ende des Evangeliums nach Lukas besteht im Ende der Erscheinung des Auferstandenen für die Jünger in Jerusalem. Er führt sie hinaus aus Jerusalem nach Bethanien, segnet sie und wird von ihnen getrennt und in den Himmel getragen. Endlich haben sie ihn erkannt. Sie beteten ihn endlich an und kehrten nach

Jerusalem zurück, wo sie die folgenden Tage im Tempel Gott priesen. Diese Szene ist der Höhepunkt der Erscheinungserzählungen, die in V36 begonnen hatten. Sie ist auch der Höhepunkt der ganzen Geschichte von Kap. 9 an.

Tannehill: Ungewöhnlicher Ernst liegt auf der Szene: Jesus erhebt seine Hände und segnet sein Jünger zum Abschied. Und Lk schließt diesen Teil seines Doppelwerkes mit einer Inklusion: „große Freude“ wurde den Hirten verheißen und nachdem sie das Baby sahen, „kehrten sie zurück und lobten und priesen Gott“ (Lk 2,10.20). Gott preisen ist in den Kindheitserzählung wie in 24,53 der Ausdruck von Freude und Lob (1,64; 2,28; 1,68; 2,28). Zacharias beginnt im Tempel, Anna war im Tempel (2,37) das LkE endet im Tempel. Die Geschichte, die mit Apg weitergeht, ist die Geschichte Gottes, der die Menschen erlösen will.

Der erste Johannesschluss

Joh 20,30-31

Die Verse 30 und 31 stehen innerhalb des NT einzig da. Kein anderer Evangelist beendet sein Werk mit einem Epilog. Doch in der profanen Literatur gibt es für ein derartiges Schlusswort zahlreiche Parallelen.

Der zweite Johannesschluss: Jesus am See von Tiberias. Petrus und der Lieblingsjünger. Wahrheitszeugnis

Joh 21,1-25

Petrus ist schon längst tot. Im ganzen Kapitel 21 geht es um die Leitung der Kirche.

Tannehill: Lk 24 und Apg 1 bilden den schwierigen Übergang von der Jesusgeschichte zur Zeugengeschichte. Überlappungen, Rückblicke und Vorausblicke ermöglichen diesen Übergang und helfen ihn gegenseitig zu interpretieren.

Zur Emmauslegende Lk 24,13-35: Das Sehen des Auferstandenen muss mit dem Verstehen des Handelns Gottes durch einen Verworfenen und erhöhten Messias begleitet sein. Nur eine Erscheinung des Auferstandenen hätte das Problem der Jünger nicht gelöst.

6. Die Urkirche vor den Fragen christlichen Handelns

Die Urkirche musste in veränderten Verhältnissen neue Entscheidungen treffen.

Traditionelle beginnt eine Abhandlung über die Tatsache, dass die JüngerInnen begannen, Jesu Verkündigung und sein Werk fortzusetzen mit Ausführungen zum Heiligen Geist.

Die Geisterfahrung der Urkirche erfasste besonders Lukas. Er entfaltete ja auch eine eigene Theologie des Geistes: Wie Jerusalem in Lk 23,5 vor Pilatus klar gesagt wurde, dass Jerusalem das Ziel der Reise Jesu war, so wird in Apg 1,8 klar gesagt, dass Jerusalem der Ausgangspunkt der Mission des Wortes ist. Und natürlich wird die Apg zum bevorzugten Zeugnis dieser geistgewirkten Mission.

Der Geist stärkt und fördert die Kirche durch „Zeichen und Wundertaten“, die durch die Hand der Apostel und anderer Glaubenskünder geschehen und durch die Prophetengabe.

Die Heilungen in Apg 2,43; 3,6; 4,30; 5,12; 6,8 usw. geschehen zwar im Namen Jesu Christi (3,6; 4,30; 9,34; 16,18) oder werden direkt auf Gott zurückgeführt (15,12; 19,11). Lukas hat die Heilwunder Jesu mit „heiligem Geist und Kraft“ verbunden, mit denen ihn Gott gesalbt hat (Apg. 10,38). Dürfen wir davon ausgehen, dass die Apostel mit demselben Geist und derselben Kraft von Gott gesalbt wurden? Sie wählen geisterfüllt die Diakone (Apg 6,5) und Stephanus tat „Wunder und große Zeichen“ und war „voll Gnade und Kraft“.

Trotzdem: Im Grunde geht es darum, dass die Urkirche Jesu Verkündigung und sein Werk fortzusetzen begann. Das ist ja auch unsere Frage, die Frage jeder Christin und jedes Christen: Wie verkünde ich Jesu Wort und setze sein Werk fort?

Paulus (Gal 1,15f), Lukas (Lk 24,27), Matthäus (Mt 28,19), Markus (Mk 16,15) und auf seine Weise Johannes stellten sich diese Frage.

Die Urgemeinde von Jerusalem wusste sich also Jesus Christus verpflichtet, der für ganz Israel als der Messias gekommen war (Apg 2,36). In Apg 2,37 fragen die Menschen Petrus und die Apostel, was Jesus in Lk 3,10-14 von den Leuten, Zöllnern und Soldaten gefragt wurde: „Was sollen wir tun?“ Das Neue Testament gibt sicher Zeugnis von dem schmerzlichen Prozess der Lösung vom Judentum. Eine neue Gemeinschaft entstand, anders als das Judentum und das Heidentum. Dennoch bin ich der Überzeugung, dass sich so etwa wie das Bewusstsein und Selbstverständnis dieser Gemeinschaft genauso entzieht, wie die Biographie des Lebens Jesu. Ähnliches gilt für das Gemeinschaftsleben, regionale Zusammenschlüsse und erste überregionale Organisationsstufen. Gesagt werden kann: Der einzelne war in die Gemeinde eingebunden, in die er durch die Taufe Aufnahme fand und in der und mit der er sein Leben nach dem Glauben gestalten sollte.⁶⁰

Es ist klar: Wir sind auf die Apg angewiesen, wollen wir etwas über die Urgemeinde von Jerusalem erfahren.

Antiochien in Syrien, die drittgrößte Stadt im römischen Reich, wurde zur nächsten Missionsmetropole. Schnackenburg und Luz sind mit vielen heutigen Exegeten der Meinung, dass Matthäus aus dem syrischen Raum, vielleicht Antiochien stammt. Nicht lange nach 80 n. Chr. hätte er dort sein Evangelium verfasst. Nachweislich hat kurz nach 100 n. Chr. Ignatius von Antiochien in Antiochien das MtE benutzt. Können wir jetzt das MtE heranziehen, um uns ein Bild von der Gemeinde in Antiochien um 80 n. Chr. zu machen? Es gäbe dort also Schriftgelehrte, Lehrer, Katecheten (Mt 13,52; 23,8-10), Übeltäter, Schwärmer und Schwätzer. Die Gemeinde hielt sich an die Bergpredigt.

Unter ganz anderen, d.h. heidnischen, Voraussetzungen lebten die Missionsgemeinden, die Paulus in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland gründete. Von jedem Brief im Neuen Testament kann natürlich nach der Gemeinde gefragt werden, der er zukommt, bzw. der sein Verfasser angehört.

Wichtig für die Frage des Handelns der Urchristen war sicherlich deren Hoffnungen und Erwartungen des Kommens Jesu Christi in Macht und Herrlichkeit am Ende der Tage, d.h. die Parusieerwartung. Wir können uns vorstellen, dass Lk 12,8f; Mt 10,32f; Mk 8,38 oder Lk 9,26 im Hinblick auf dieses Wiederkommen Jesu gelesen wurden. Es zeigt sich aber hier am Ende der biblischen Untersuchungen in der Moraltheologie, dass der Ausgangspunkt mit dem Beginn der Verkündigung Jesu gut gewählt war: Das Reich Gottes ist noch nicht fertig! Wie änderten sich die Einstellungen der ChristInnen, als sich die Parusie verzögerte und die unmittelbaren Hoffnungen enttäuscht wurden? Dies zu untersuchen, ist nicht eigentlich Aufgabe des Moraltheologen. Unsere Hauptaufgabe

⁶⁰ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. 168f.

bleibt es, die Jesus-Überlieferung mit ihrer Bedeutung für unser Handeln heute zu reflektieren.

Die Frage ist also, wo wir heute das Eingreifen Gottes erbitten sollen, nicht so sehr jedoch z.B. die Nachzeichnung der langsamen Hinwendung des Petrus zu den Heiden. Viel wichtiger ist es auch, heute die Berufung der ChristInnen zu Verantwortung in Freiheit ernstzunehmen, als die Gesetzeskritik der Hellenisten mit ihren Niederlagen und Erfolgen im ersten Jahrhundert nach Christus zu dokumentieren.

Es hat auch wenig Sinn, etwa mit Johannes, der allein aus dem Glauben an Jesus Christus dem Leben Bedeutung gibt, die Problematik der konkreten Normenfindung im Gemeinschaftsleben der ChristInnen auszublenden. Ebenso wenig hat es Sinn, das frühkatholische Gesetzesverständnis als Abfall von Paulus und als neuen Legalismus zu kritisieren. Die Wirkungsgeschichte von Paulus war sehr groß. Chronologisch und theologisch ist verständlich, wenn ihm Schnackenburg unter den christlichen Verkündigern die erste Stelle widmet.⁶¹

Es ist sicherlich an dieser Stelle interessant, das verchristlichte Gesetzesverständnis der Apostolischen Kirchenväter zu studieren. Hier kommt die endgültige Abhebung vom jüdischen Kult-, Ritual- und Zeremonialgesetz bei gleichzeitigem Festhalten am Sittengesetz.⁶² Dieses besteht besonders aus dem Dekalog, gipfelt im Liebesgebot und wird im Anschluss an Mt zu einem neuen Gesetzes- und Tugendkanon ausgebaut (vgl. Didache 1-6). Diejenigen Judenchristen, die bis ins 2. Jh. an der Einheit des alttestamentlichen Gesetzes festhielten, verhärteten in der Irrlehre des Ebionitismus.

Wie die ChristInnen, die Ignatius von Antiochien anspricht, müssen auch wir heute lernen, „auf christliche Weise zu leben“.⁶³ Wie sich die urchristlichen Gemeinden in ihrer Umwelt selbst klar werden, wie sie die Weisungen Jesu konkret für ihre Lebensgestaltung verstehen sollten, stehen auch wir heute vor der Aufgabe, das Leben der ChristInnen zu reflektieren. Der Blick auf die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments gibt uns kein einheitliches Bild und zeigt auch keine einheitliche Entwicklungslinie der christlichen Ethik. In manchen Fragen änderte sich die Haltung, und die führenden Männer urteilten zum Teil verschieden.⁶⁴ Das Urteil und Leben der UrchristInnen ist uns fast völlig vorenthalten. Hat die Urkirche nicht von der Haltung Jesu gelernt, alle gesellschaftlichen Schranken abgebaut und der Frau in den Gemeinden die ihr gebührende Stellung eingeräumt?⁶⁵ Allein in der Taufe, die alle, Christinnen und Christen, unterschiedslos zu Gliedern des Leibes Christi macht und in die Gemeinde eingliedert, finden die Gleichberechtigung und Gleichbehandlung der Frau verwirklicht. Im weiteren Leben der Gemeinde blieb die alte Ungleichbehandlung weiter bestehen.

Wenn die Nachfolge Jesu im Urchristentum ein ständiger Anruf war, in wechselnden Umständen und Verhältnissen mit Jesus auf dem Weg zu bleiben, dann gilt das auch und gerade für heute.

7. Zusammenfassung

⁶¹ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II. 10.

⁶² Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I 198.

⁶³ Ebd. 199.

⁶⁴ Ebd. 201.

⁶⁵ Ebd. 246.

Markus

Markus gibt der Erzähltradition Gewicht. Eine Lehre wie die Bergpredigt fehlen. Überlieferte Aussprüche und Weisungen Jesu werden narrativ eingebunden. Die Person Jesu tritt gänzlich in den Vordergrund: Durch Heilungen und Dämonenbannungen, seine Zuwendung zu den Volksscharen, seine Auseinandersetzung mit den Gegnern, seine Erziehung der Jünger und durch sein Leiden und Sterben.

Bei Markus verkündet Jesus die hereinbrechende Gottesherrschaft. Markus ist wichtig: der Ruf zur Nachfolge Jesu, und zwar in der Glaubensgemeinde, die sich der Person Jesu, seinem Wort, seinem Vorbild und seinem Weg verpflichtet weiß.

Die Ausdrücke „glauben“ und „nachfolgen“ sind wichtig.

Im zentralen Abschnitt „Aufforderung zur Kreuzesnachfolge“ ist deutlich: Es geht um die von Jesus gesammelten Menschen, aber auch schon um die spätere Gemeinde. Nachfolge Jesu ist dabei zugleich ständige Anrede der Gemeinde.⁶⁶ Da in diesem Abschnitt (Mk 8,27-10,45) der Verkündiger Markus hervortritt, ist es verständlich, warum er im Rahmen unserer moraltheologischen Untersuchungen der Verkündigung Jesu erst an dieser späten Stelle ausdrücklich zur Sprache kommt. In Drangsal und Verfolgung muss sich der Glaube an den Gekreuzigten in der Kreuzesnachfolge als echt und wirksam erweisen.

Die grundsätzliche Forderung der Nachfolge Jesu in der Annahme seines Evangeliums und im Anschluss an seinen Weg erweitert Markus durch konkrete Forderungen an die Gemeinde und an jeden einzelnen in ihr. In Mk 10,1-45 blicken bestimmte Anliegen und Fragen der Gemeinde durch: Unauflöslichkeit der Ehe (10,1-2), Stellung der Kinder (10,13-15: Die Kinder sind auch eine Bereicherung für die Gemeinde!), Reichtum und Armut (10,17-31: Die Gemeinde erscheint als neue Familie), Herrschaft und Dienen (10,35-45: Die gewichtigste Frage für das Leben der Gemeinde).

Joel Marcus⁶⁷ soll noch einmal zu Wort kommen: Markus folgt in seinem Gebrauch des Alten Testaments bereits jüdischer, im Besonderen apokalyptischer, Neuinterpretation des Alten Testaments. Dabei gibt er dieser eschatologischen Exegese seine charakteristische Ausrichtung auf Jesus als Gottes wahren Messias, der im prophezeiten heiligen eschatologischen Krieg den Sieg bringt. Im Gegensatz zum Römisch-Jüdischen-Krieg von 66-72, wird der heilige Krieg bei Markus nicht mit Waffengewalt gefochten, sondern im apokalyptischen Ereignis von Jesu Tod und Auferstehung gewonnen.

Joel Marcus lässt das Evangelium kurz nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. in der römischen Provinz Syrien – und nicht wie oft tradiert in Rom - entstehen. Dies aus folgenden Gründen: Was Josephus über das tatsächliche Schicksal des Tempels berichtet und Mk 13,1-2 ist einander sehr ähnlich. Das gilt auch noch von anderen Ereignissen im Jüdischen Krieg und Mk 11,1-18. Zweitens könnten Mk 13,14 „der Greuel der Verwüstung“ und Mk 11,17 „Räuberhöhle“ auf die Besetzung des Tempels durch Zeloten im Winter 67/68 anspielen.

Die Kapitel 6-8 zeigen aber, dass der Verfasser keine besondere Ortskenntnis von Palästina hatte, meint Gnilka. Konsens ist, dass das MkE für heidenchristliche Gemeinden geschrieben wurde. Markus verteidigt die Heiden und verteufelt die jüdischen Führer.

⁶⁶ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II. 116.

⁶⁷ Joel Marcus. The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark. Louisville, Kentucky 1992.

Matthäus

Mt lässt offenbar auf die vollständige Reorganisierung und Konsolidierung des palästinischen Judentums blicken, das zu Jesus nein gesagt hat. Schnackenburg⁶⁸ folgt daher M. Hengel mit einer Entstehungszeit zwischen 85-90 n.Chr.

Sicher kann mit Luz gesagt werden:

Das MtE erzählt nicht die typische Geschichte eines vorbildlichen Menschen - keinen hellenistischen Bíos, Biographie -, sondern die völlig einmalige Geschichte Gottes mit dem Menschen Jesus.

In bewusst jüdischem Gewand tut Mt etwas sehr Unjüdisches, indem er die Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Auferstehung im Lichte der Bibel - Heilsgeschichte - erzählt.

Matthäus schreibt ein ausgesprochenes „Synagogengriechisch“: Knapp und gestrafft; geschliffen, differenziert, gehobener als Q oder Markus; repetitiv, didaktisch; stark von der LXX bestimmt; jüdisch, gelegentlich rabbinisch bestimmtes Griechisch.

Hinter dem MtE werden judenchristliche, z.T. schriftgelehrte Kreise sichtbar (in den Erfüllungszitaten), die sich mit Q, dem Markusevangelium, anderen Jesusüberlieferungen und der Bibel beschäftigten. Die Sprache von Matthäus weist auch immer wieder Berührungen mit dem zeitgenössischen rabbinischen Judentum auf.

Das Matthäusevangelium stammt aus einer judenchristlichen Gemeinde (Antiochien in Syrien) und von einem judenchristlichen Verfasser.

Dennoch ist das Bild des heilenden und sich erbarmenden Jesus bei Matthäus nicht verwischt.⁶⁹ Bleibende Gültigkeit der Tora und Neuauslegung und „Erfüllung“ des göttlichen Willens in seiner Ursprünglichkeit, Reinheit und Radikalität sind für Mt kein Widerspruch (Barth). Dennoch verfällt Mt keiner Kasuistik für seine Gemeinde.⁷⁰

Lukas

Lk schreibt unter missionarischen und pastoraalem Aspekt für Gemeinden, deren Selbstverständnis er durch den Rückblick auf die Gründungszeit klären und heben will und denen er Impulse für ihr Leben vermitteln möchte. Er begegnet der hellenistisch-heidnischen Welt und möchte sie für den Christusglauben gewinnen.⁷¹

Bovon schreibt: Stammt Lukas aus Makedonien (Philippi)? Er kennt die Region sehr genau, besonders die römischen Institutionen. Er beteiligte sich nach seiner Bekehrung an verschiedenen Missionsreisen, sagen altkirchliche Evangelienprologe und die Kirchenväter. Er schrieb sein Doppelwerk zwischen 80 und 90 n. Chr. Ist der Ort Rom? Zielgruppe des Lk sind gebildete Heiden, hellenistische Juden und durch Gerüchte verunsicherte Christen (Lk 1,4; Apg 22,30). Um 200 (Clemens und Tertullian) steht die Verfasserschaft des Lukas für das 3. Evangelium und die Apg fest und bleibt so im christlichen Bewusstsein verankert.

Lukas bezeugt die hellenistische Form des Christentums, die sich in den Spuren des Paulus der strikten Erfüllung des Gesetzes entzogen hat. Lk bezeugt eine besondere Form des Paulinismus in der zweiten bzw. dritten Generation. Durch seine optimistische Anthropologie kann er die Auffassung vom Versklavtsein des menschlichen Willens, wie Paulus sie im Römerbrief vertritt, nicht nachvollziehen.

⁶⁸ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II. 122.

⁶⁹ Ebd. 125.

⁷⁰ Ebd. 126.

⁷¹ Ebd. 135.

Lukas übergeht die Anfänge der Kirche in Ostsyrien oder Ägypten. Die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums verläuft westwärts. Lk irrt nicht, wenn er meint, die Hellenisten unter den Christen hätten die besseren Zukunftschancen.

Johannes

Eine Ethik tritt im JohE völlig zurück. Im Vordergrund steht die christologische Theologie. Erst der erste Johannesbrief wird den joh. Gemeinden sittlichen Zuspruch geben.⁷²

Das ganze JohE ist vom Rufen und Reden Jesu durchzogen. Er stellt sich als göttlichen Gesandten vor (7,28; 12,44f) und lädt zu sich als der Quelle des Lebens (7,37f) und zum Licht des Lebens (8,12) ein.⁷³

Die fortdauernde Gegenwart Jesu und seines Wortes manifestiert sich in der Liebesgemeinschaft, die zwischen Jesus, dem Vater und den Jüngern bestehen bleibt. Der Geist erschließt das Wort Jesu. Im großen Brief wird die Geisterfahrung auf die Gemeinde angewendet. Sie ist überzeugt, dass ihr der heilige Geist geschenkt ist und die Geistbegabung gibt ihr die Gewissheit, die Gemeinschaft mit Gott zu besitzen (1 Joh 3,24; 4,13).⁷⁴

Johannes klagt die Juden an, dass sie durch ihr Gesetz Jesus in den Tod treiben wollen (vgl. Joh 5,16.18; 7,19.23; 19,7). Die Werke Gottes sind in den Worten Jesu nach Johannes: Glauben und Liebe (Joh 6,28f).⁷⁵ In der johanneischen Gemeinde sind Sünde und Schuldgefühl vorhanden. Der Verfasser will sie aber aus der von Gott geschenkten und in der Gottesgemeinschaft erfahrenen Liebe überwinden.⁷⁶

⁷² Ebd. 148.

⁷³ Ebd. 158.

⁷⁴ Ebd. 159.

⁷⁵ Ebd. 161.

⁷⁶ Ebd. 192.