

# BIBEL UND KIRCHE



## Evangelien als Erzählwerke

Lebendige Erinnerung

Evangelien als Erzählungen lesen

*Andreas Leinhäupl-Wilke*

Der Erzählentwurf des  
ältesten Evangeliums

Auf dem Weg nach Galiläa

*Hermann-Josef Venetz*

Das Matthäusevangelium

Das Geschick Jesu für die matthäische  
Gemeinde erzählt

*Marlis Gielen*

Das Lukasevangelium

Von der Treue und Gnade Gottes

*Matthias Blum*

Das Johannesevangelium

Der geliebte Jünger bezeugt die „Zeichen“  
des Sohnes

*Joachim Kügler*

Für die Praxis

Szenische und liturgische Lesung der  
Evangelien als Gesamttext

*Ludger Schenke*

Die Bibel unter neuen  
Blickwinkeln

Erzähltextanalyse der neutestamentlichen  
Evangelien

*Andreas Leinhäupl-Wilke*

Biblische Bücherschau

Zwei Rezensionen zu „Jesus von Nazareth“  
von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.



# Begegnungen mit Jesus



Michael H. F. Brock

## Die Nacht der Freunde

Nikodemus und Jesus

13,4 x 20,6 cm; 176 S.; geb.

€ [D] 14,80 / € [A] 15,30 / sFr 26,60

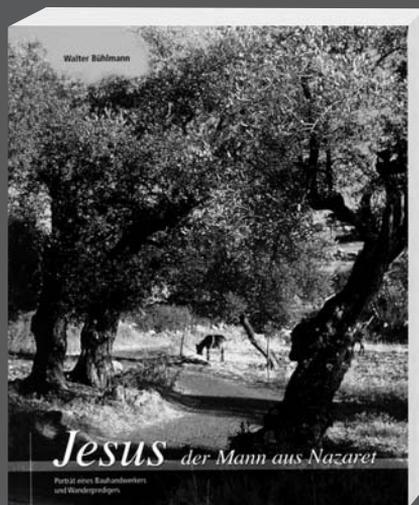
ISBN 978-3-460-33170-9

Meditative Texte und Erzählungen über das Leben und die Botschaft Jesu und seiner Jünger führen zu überraschenden Begegnungen mit Jesus.

Das Buch macht nachdenklich und bietet vielfältige Anregungen zum Gespräch.

Bestellen Sie über  
Ihre Buchhandlung oder über:

**bibelwerk**



Walter Bühlmann

## Jesus, der Mann aus Nazaret

Portrait eines Bauhandwerkers und Wanderpredigers

18,5 x 22,7 cm; 128 S.; 2fbg.; s/w-Illustrationen; kt.

€ [D] 14,90 / € [A] 15,40 / sFr 26,30

ISBN 978-3-460-20734-9

Ein spannendes Jesusportrait auf Grund biblischer, archäologischer und sozialgeschichtlicher Forschung.

 impuls kbw

VersandBuchHandlung

Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart

Tel. 0711/61920-37, Fax 0711/61920-30

E-Mail: [impuls@bibelwerk.de](mailto:impuls@bibelwerk.de)

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)

**142 Lebendige Erinnerung**  
Evangelien als Erzähltexte  
*Andreas Leinhäupl-Wilke*

**145 Auf dem Weg nach Galiläa**  
Der Erzählentwurf des ältesten Evangeliums  
*Hermann-Josef Venetz*

**152 Blick zurück nach vorn**  
Die Verflechtung des Geschicks Jesu und Jerusalems in ihrer Bedeutung für die matthäische Gemeinde  
*Marlis Gielen*

**160 Von der Treue und Gnade Gottes**  
Der Evangelist Lukas als erzählender Theologe  
*Matthias Blum*

**167 Der geliebte Jünger bezeugt die „Zeichen“ des Sohnes**  
Das Johannesevangelium als Erzähltext  
*Joachim Kügler*

**175 Für die Praxis**  
Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext  
*Ludger Schenke*

**180 Die Bibel unter neuen Blickwinkeln**  
Erzähltextanalyse der neutestamentlichen Evangelien  
*Andreas Leinhäupl-Wilke*

**185 Biblische Bücherschau**  
u.a. Zwei Rezensionen zu „Jesus von Nazareth“ von J. Ratzinger/Benedikt XVI.  
*Ludger Schwienhorst-Schönberger und Rudolf Hoppe*

**199 Aus den Bibelwerken**

**201 Biblische Umschau**

## Liebe Leserinnen und Leser,

Hand aufs Herz! Wer von Ihnen hat schon jemals die einzelnen Evangelien als Gesamttext in einem Zug gelesen oder gehört? Als längste zusammenhängende Textpassagen denke ich an die Passionserzählungen in der Karwoche. Sonst begegnen uns von Kindesbeinen an die Evangelien – im Grunde alle Texte der Bibel – im Religionsunterricht, in der Bibelarbeit, auch in den sonntäglichen Lesungen als „gestückelte Texte“. Die Evangelien nach Markus, Matthäus, Lukas und Johannes sind jedoch weitaus mehr als das Ergebnis einer Addition von einzelnen Perikopen. Sie sind nicht nur Sammlungen ursprünglich verstreuter Überlieferungsstücke. Die Evangelien sind in erster Linie Verkündigungsschriften in erzählerischer Form, die das öffentliche Leben und Wirken Jesu von Nazaret in narrative Zusammenhänge stellen. Damit greifen sie die grundlegende Verkündigungsweise Jesu – das Erzählen von Geschichten – auf.

Waren die Evangelisten Sammler, Redaktoren oder Erzähler? In dieser Frage spiegelt sich die exegetische Forschungsdiskussion der letzten Jahrzehnte wider. Neuere methodische Ansätze sehen in den vier Evangelisten zu Recht schöpferische Schriftsteller, theologische Geschichten-erzähler. Die je eigene Erzählperspektive zeugt von der Freiheit und Kreativität, mit der Mk, Mt, Lk und Joh ihre theologischen Akzente gesetzt haben.

Die Beiträge dieser Ausgabe von „Bibel und Kirche“ geben einen Ein- und Überblick, nach welchen unterschiedlichen Gestaltungsprinzipien die Evangelisten bei der Komposition und Einzelgestaltung ihres Evangeliums vorgegangen sind. Es geht darum, größere Einheiten und die Gesamtstruktur der neutestamentlichen Evangelien aufzuzeigen.



Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre, die Sie dazu verleiten möge, die Evangelien auch als Ganzschriften zu lesen.

Ihr

*Andreas Hölscher*

# Lebendige Erinnerung

Evangelien als Erzähltexte

Andreas Leinhäupl-Wilke

■ Die Evangelien erzählen vom Leben des Jesus von Nazaret, von seinem Wirken und Reden, seinem Tod und seiner Auferstehung. Die Erkenntnis, dass die Gattung „Erzählung“ im Blick auf das Lesen und Verstehen dieser Texte in besonderer Weise relevant ist, hat seit den 70er-Jahren in der Theologie mehr und mehr Platz gefunden – und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen betont die systematische Theologie mit Nachdruck, dass sich das Christentum in der Traditionslinie zum Judentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft versteht. Zum anderen etablieren sich im exegetisch-methodischen Bereich als Ergänzung zur historisch-kritischen Methode text-linguistische Analyseverfahren, in deren Mittelpunkt eben die Beobachtung und Auswertung der Erzählstrukturen innerhalb der Evangelientexte steht.

■ Erzählen ist eine der elementarsten menschlichen Kommunikationsformen, es gehört seit jeher zu den Grundbedürfnissen menschlichen Daseins. Erzählungen regen an, geben (Lebens-)Sinn, lichten die Unordnung, bieten oft gerade aufgrund ihrer Alltagstauglichkeit Alternativen zum Alltäglichen – als Definition formuliert: Erzählung „hält Erfahrung als Prozess offen, erinnert unterhaltend, mobilisiert Zeit gegen starres Sein, denn ihr Grundzug ist Umgang mit Geschehen in der Sukzession mit Verdichtungen, Umformungen, Dehnungen, Überlagerungen usw.“<sup>1</sup>

In diesem Sinne präsentiert sich die Gattung Erzählung auch als fundamentaler Bestandteil religiöser Sprache. Ein Großteil der biblischen Botschaft wird über die Kategorie Erzählung transportiert. Die alttestamentlichen Bücher kleiden die Rede von Gott in Geschichten und Erfahrungsberichte des Volkes Israel. Im Neuen Testament sind vor allem die vier Evangelien und die Apostelgeschichte durch und durch ge-

prägt von der Grundform der Erzählung. Dabei gestaltet sich nicht nur der Gesamtauftritt vieler biblischer Bücher als Erzählung, oft treten auch Figuren in den Büchern als Erzähler auf und vermitteln ihre Botschaft – wie beispielsweise Jesus in Form von Gleichnissen. Schließlich entstehen um diese Geschichten herum Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaften, für die die Erzählungen selbst und vor allem der Vorgang des Erzählens als Grundbausteine der eigenen Identitätssicherung fungieren.<sup>2</sup>

## Narrative Theologie

Ein solches Verständnis der biblischen Geschichten und nicht zuletzt der neutestamentlichen Evangelien mündet in die sogenannte „Narrative Theologie“, eine systematisch-theologische Denkrichtung, die grundlegend von Johann Baptist Metz und Harald Weinrich mit ihren Veröffentlichungen angestoßen wurde.<sup>3</sup> Im Hintergrund steht folgende Erkenntnis: Die Evangelien haben Erfahrung vermittelnde Funktion, sie agieren kreativ, nehmen andere Wirklichkeitsentwürfe auf, arbeiten sich an Spannungen und Irrtümern der Zeit und Umwelt ab.

Erzählungen wollen betroffen machen. Allerdings dienen sie dabei nicht als Abbild der Realität (der geschehenen Geschichte), sondern entwickeln gerade durch ihre Fiktionalität ihre eigentliche Kraft. In ihnen entsteht eine Welt mit eigenen Spielregeln – und nur wer sich auf diese Spielregeln einlässt, kommt in den vollen Genuss dessen, was sich hinter dem Erzählten verbirgt. Für eine solche Theologie des Erzählens

<sup>1</sup> Henning Schröer, Art. Erzählung, in: TRE X (1982) 227–232, 228.

<sup>2</sup> Vgl. Karl Löning, Das Geschichtswerk des Lukas, Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart u. a. 1997, 9f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die nach wie vor grundlegenden Aufsätze von Harald Weinrich, Narrative Theologie, in: Conc 9 (1973) 329–333, und Johann Baptist Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc 9 (1973) 334–341, die in vielen weiteren Entwürfen zur narrativen Theologie verarbeitet und weiterentwickelt wurden.

weisen die Evangelien ein alternatives Wirklichkeitsverständnis auf, das sich gegen die normativen Denkstrukturen zur Wehr setzt. Sie werden verstanden als kommunikative Handlungen, die die Alltagswelt von Autor und Leser durchbrechen. Als Beispiel lassen sich etwa die vielfältigen Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten in den Evangelien anführen: Mittels dieser erzählten Geschichten und der in Szene gesetzten Gespräche zwischen Jesus und seinen Gegnern werden verschiedene gesellschaftliche, soziale und religiöse Konzepte kontrastiert und es wird auf diese Weise ein Angebot für Leserinnen und Leser bereitgestellt, das nicht immer der Konvention entspricht. Johann Baptist Metz hat die Evangelien als „gefährliche Geschichten“ bezeichnet, mit deren Hilfe eine „gefährliche Erinnerung“ transportiert und langfristig für die christliche Gruppenidentität wach gehalten wird.<sup>4</sup>

### „Erzähltextanalyse“ Der entsprechende methodische Zugang

Eng verbunden mit der Entwicklung der „Narrativen Theologie“ steht das Bemühen, methodische Analyseverfahren zu erarbeiten, die zunächst den Text selbst als Beziehungsgeflecht ernst nehmen und ihn dann in den Zusammenhang seiner geschichtlichen Abhängigkeiten und Wirkungen stellen.<sup>5</sup> Dabei standen im Laufe der Zeit zahlreiche linguistische und kommunikationstheoretische Ansätze und Terminologien zur Verfügung, die auf vielfältige Weise einen Zugang zur Theologie der neutestamentlichen Texte und besonders zum praktisch-theologischen Umgang mit diesen Entwürfen anbieten konnten.

Im Zusammenhang einer exegetischen Systematik geht es der Erzähltextanalyse – also der sogenannten „Narrativen Analyse“ – da-

rum, die Erzählstrategien der Evangelien aufzudecken und die eingesetzten Akteure, ihre Handlungen und ihre Beziehungen untereinander zu untersuchen. Wollen wir die Evangelien als Erzählungen lesen und verstehen, ist es notwendig, ihre inneren Strukturen kennen zu lernen, die Wort- und Satzverbindungen zu erfassen, die Motive und Bedeutungsgehalte zu erschließen und letztendlich zu erfragen, warum man sich wohl gerade diese Geschichten erzählt, wie und warum sie in den Gesamtzusammenhang eines Evangelienentwurfes eingebaut sind und welche Bedeutung sie für die entsprechende Erzählgemeinschaft haben.

Das Einbeziehen solcher methodischen Konzepte in die Exegese und damit in das theologische Denken bietet neue Möglichkeiten auf verschiedenen Ebenen: Die synchronen, linguistisch ausgerichteten Analyseverfahren halten uns heutige Bibelleserinnen und -leser dazu an, den Text zunächst als Text wahrzunehmen und sehr genau auf seine Feinheiten zu achten. Gerade der Zugang über die Textstruktur bietet einen möglichst „objektiven“ Zugang zu den Evangelien, über den man dann in die Diskussion einsteigen kann. Darüber hinaus findet man als Leserin und Leser gerade durch die Wahrnehmung der in den Texten eingesetzten Figuren die Möglichkeit, selbst in die Welt des Textes und seines Sinnangebotes einzusteigen, was schließlich den Bezug zur gegenwärtigen Lebens- und Erfahrungswelt eröffnet.

### Alles nur erfunden? Die Evangelien als Wirklichkeitserfahrung der Gemeinde

Nun werden Skeptiker vermutlich fragen: Ist das alles nur erfunden? Geht es nur um Texte und ihre Strukturen? Wo bleibt die Bedeutung für die Theologie und den Glauben? Wir kommen also zu den Kategorien „Dichtung und Wahrheit“, „Erzählung und historische Faktizität“ – und müssen uns vergewissern, ob es sich dabei grundsätzlich um sich ausschließende Gegensatzpaare handelt.<sup>6</sup> Die Antwort ist eindeutig: nein! Erzählen heißt, eine neue Wirk-

<sup>4</sup> Vgl. Metz, Apologie 80.

<sup>5</sup> Vgl. dazu W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987, v. a. 74–158, sowie in konkreter Anwendung auf das Lukasevangelium K. Löning, Geschichtswerk 11–18.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den bereichernden Beitrag von Barbara Schmitz, Die Bedeutung von Fiktionalität und Narratologie für die Schriftauslegung, in: Heinz-Günter Schöttler (Hg.), „Der Leser begreife“. Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, 137–149.

lichkeit zu schaffen. Die neutestamentlichen Evangelien erzählen die reale Geschichte des Jesus von Nazaret auf vielfältige und unterschiedlichste Weise und spiegeln damit die jeweils individuellen Wahrnehmungen und Wirklichkeitserfahrungen der einzelnen Gemeinden wider. Ohne auf die Rückbindung an die historischen Fakten des Lebens Jesu verzichten zu müssen und zu wollen, ist die identitätsstiftende Kraft der Evangelien für die neutestamentlichen Erzählgemeinschaften von großer Bedeutung. Sie wollen mit ihrer Darstellung nicht einfach den Abstand zum Jesus-Ereignis überwinden, sondern sie wollen dieses Ereignis theologisch verarbeiten und durchdringen – und zwar jeweils in Korrelation mit den zeit- und religionsgeschichtlichen Bedingungen ihrer Gemeinden. Schon auf der Ebene der innertextlichen Wirklichkeit durchbrechen die Evangelien durch ihre Erzählstrukturen die Norm. Die eingesetzten Figuren sind eigentlich für die antiken Vorgaben des Erzählens ungewöhnlich: So gibt sich der Held oft unkonventionell, Nebenfiguren bekommen teilweise großen Einfluss und erhalten häufig zumindest Anteile der Heldenrolle, soziale Schranken werden überwunden, für antike Augen und Ohren wird Undenkbare denkbar und möglich.

Die Evangelien vergegenwärtigen Vergangenes und formatieren es gleichzeitig neu. Das Erzählen dieser Geschichten ist nach all dem Gesagten also keineswegs nur ein harmloser und unterhaltsamer Vorgang. Ganz im Gegenteil: Die Erzählung biblischer Geschichten konstituiert aus sich heraus Sinn – gegen Gleichgültigkeit, Chaos und Eindimensionalität. Durch das Erzählen der Jesus-Geschichten entsteht ein kollektives Gedächtnis – eine grenzen- und generationenüberschreitende Erzählgemeinschaft. Wenn wir Heutigen solche Geschichten erzählen, treten wir in eben diese ununterbrochene Erzähltradition ein. Die Evangelien stehen in ihrer Form als Erzählungen paradigmatisch für eine alternative theologische Denkform und sind damit nicht zuletzt eine bleibende Herausforderung für den Glauben.

### Ein antiker Gewährsmann – Aristoteles und seine „Poetik“

In der Antike ist bekanntlich so gut wie alles genau geregelt, so auch der Bereich der Produktion von Literatur: man weiß sich den alten Mythen verpflichtet und entwickelt feste Regularien für literarische Gattungen. Aristoteles hat in seiner „Poetik“ verschiedene Prinzipien der erzählenden Gattungen gesammelt und damit eine Anleitung für gelingende Erzählkunst vorgelegt.

Im Mittelpunkt steht der von Platon übernommene Mimesis-Begriff, der Vorgang der Nachahmung, den Aristoteles zu einer eigenen Hermeneutik weiterentwickelt:<sup>7</sup> Es geht nicht um die einfache Abbildung eines Urbildes, sondern darum, dass bei der Produktion literarischer Werke die Idee selbst verwirklicht wird – und sich die Nachahmung somit auf alle Erscheinungen der (Lebens-) Wirklichkeit bezieht.

Handwerklich bedeutet das nun für die Literaturschaffenden, das vielgestaltige Material der alltäglichen Lebenszusammenhänge im Kern der poetischen Handlung zusammenzustellen. Der übliche Rückgriff auf die klassisch-mythologischen Stoffe erfordert hierbei ein kreatives Moment: es gilt, diese Inhalte wirkungsvoll zu verarbeiten, allerdings immer unter dem Gesichtspunkt von Logik und Geschlossenheit. Um diesen innersten Kern entsteht eine Ordnung von Eingangs-, Mittel- und Schlussteil, die durch verschiedene inhaltliche Verknüpfungen, Wendungen, Lösungen und bewusst eingesetzte Brüche zu einem in sich kohärenten Handlungsgerüst ausgearbeitet werden, in dem die entsprechenden Erzählfiguren ihren Platz und ihre Funktion finden.

In einem solchen Gesamtentwurf literarischer Konstruktion entsteht nach der aristotelischen Nachahmungstheorie eine neue Wirklichkeit, die in erster Linie durch die Rezeption der Zuhörer mit Leben und mit Sinn gefüllt wird.

Die Angaben zum Autor finden Sie auf S. 184

<sup>7</sup> Vgl. dazu Stefan Lücking, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11 (SBS 152)*, Stuttgart 1992, 27-37.

# Auf dem Weg nach Galiläa

Der Erzählentwurf des ältesten Evangeliums

Hermann-Josef Venetz

■ Die meisten Christinnen und Christen führen sich das Evangelium nach Markus nur häppchenweise zu Gemüte. Sowohl in der Liturgie als auch in der persönlichen Lektüre kommen sie kaum über größere oder kleinere Abschnitte (Perikopen) hinaus. Auch wenn diese Abschnitte im Gottesdienst mit „Aus dem heiligen Evangelium nach Markus ...“ eingeführt werden, sind sich die Gottesdienstbesucher kaum bewusst, dass der jeweilige Abschnitt aus einem zusammenhängenden Buch geboten wird. Der Verfasser des Buches und die ersten Leserinnen und Leser kommen kaum ins Gesichtsfeld. Bei der Lektüre eines einzelnen Abschnittes steht jeweils nur dessen *erzählte Welt vor Augen*, das heißt die Welt und die Leute, von denen der Abschnitt erzählt. Alle Fragen kreisen dann um diese Welt, die dann eben auch historisch rekonstruiert werden möchte. Das Buch als Ganzes hat nicht nur eine größere Weite, sondern auch eine andere Zielsetzung. Das Ganze ist nicht nur mehr, sondern auch etwas anderes als die Summe seiner Teile.

## Der Verfasser

Was wir von „Markus“, dem Verfasser des Evangeliums wissen, müssen wir aus seinem Werk als Ganzem erschließen. Er war der griechischen Sprache mächtig, theologisch gebildet und kannte sich im Ersten Testament und in den jüdisch-hellenistischen Schriften aus. Er muss mündliche und/oder schriftliche Traditionen benutzt haben, die einen stark hebräischen oder aramäischen Einschlag hatten. Manche dieser Ausdrücke ließ er stehen. Andere übersetzte er ins Griechische, was vermuten lässt, dass seine Leser des Aramäischen nicht (mehr) mächtig waren, wie es denn unter der Leserschaft Leute gegeben haben muss, die im Alten Testament und in jüdischen Sitten nicht besonders gut bewandert waren (vgl. die Erklärungen zu den Rein-

heitsitten in 7,1-4). Schon diese einfachen Beobachtungen lassen vermuten: Das Markusevangelium ist gewiss nicht im palästinischen Raum entstanden, und die Leserschaft war nicht ausschließlich jüdischer Herkunft, sondern setzte sich wenigstens auch aus Leuten anderer Religionsgemeinschaften zusammen, aus „Menschen aus den Völkern“, wie sie oft genannt werden.

## Die Leserinnen und Leser

Der Ort, an dem das Evangelium entstanden ist, ist also nicht der Ort der Ereignisse, von denen das Evangelium berichtet. Auch die Zeit und das ganze Umfeld haben sich verändert. Fast zwei Generationen sind seit den Ereignissen ins Land gegangen, wenn man davon ausgeht, dass das Markusevangelium um das Jahr 70 n. Chr. herum geschrieben worden ist. Das würde aber auch heißen, dass der Verfasser nicht Augenzeuge der Ereignisse war, ja dass er wahrscheinlich überhaupt Mühe hatte, noch irgendwelche Augenzeugen aufzutreiben. Einige der Traditionen, auf die er zurückgreift, reichen bis in die Zeit des historischen Jesus zurück. An diesen Traditionen – Gleichnisse, Jesusworte, Wunderberichte – lässt sich deutlich machen: ihre erste Sorge war nicht, den exakten Wortlaut zu erhalten. In die Jesusworte, Gleichnisse und Erzählungen brachten die Tradenten jeweils auch sich selbst mit ein, weil sie überzeugt waren, dass das, was Jesus gesagt und getan hatte, für ihr eigenes Leben von bleibender Bedeutung war.

## Das Evangelium

Oft sagt man, der Tod Jesu sei das Letzte, was von Jesus historisch als gesichert festgehalten werden könne. So einfach ist es nicht. Historisch ebenso gesichert ist auch dies: Anhängerinnen und Anhänger Jesu, die eben dabei waren, sich in alle Winde zu zerstreuen, haben kurz nach

seiner Hinrichtung behauptet und bezeugt: *Gott hat ihn auferweckt. Er ist auferstanden. Er lebt.* Nicht *nur* das Interesse am Vergangenen, am Historischen und Faktischen war der Motor der Überlieferungen, sondern der *Glaube*, dass nicht der Tod, sondern Gott das letzte Wort behält. Dieser Glaube ermächtigte sie zu einer neuen Sichtweise, befreite sie zu einer neuen Hoffnung und befähigte sie zu einer neuen Sprache, durch die sie das Leben Jesu nicht mehr nur als ein „Leben zum Tode“ weitererzählten, sondern als ein Leben besangen, das immer schon von Gott umfassen war und weiterhin umfassen bleibt.<sup>1</sup> Das Markusevangelium – und das ist nicht nur theologisch sondern auch literarisch gesehen das Besondere an ihm – ist nicht die Geschichte eines Verstorbenen, sondern eines Lebenden<sup>2</sup>. Der Verfasser nennt sein Buch *Evangelium*.<sup>3</sup>

### Das Buch

Das große Verdienst des Evangelisten Markus besteht darin, dass er die verschiedenen Traditionen zu einem Buch verarbeitete. Markus ist ein Buch-Autor. Dabei erweist er sich als ein Theologe ersten Ranges. Bei seinem Theologisieren schaute er nicht nur nach rückwärts, er betrieb auch nicht Theologie um der Theologie willen, sondern er hatte immer auch seine Adressaten/innen vor Augen, konkrete Menschen und konkrete christliche Gemeinden, die mit ihm als Messias-Jesus-Gläubige unterwegs waren, oft angefochten, mitunter sogar verfolgt, trotz allem an ihrem Glauben festhaltend. Der Anteil dieser Christusgläubigen an der Entstehung des Markusevangeliums kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Woher sollte Markus von ihrem Glauben, ihren Sorgen, ihrem Scheitern, ihren Hoffnungen, ihren Versuchungen, ihrem Widerstand gegen das Böse wissen, wenn sie es ihm nicht so oder anders mitgeteilt hätten? Und wie sollte Markus zu seinen eigenen Glaubenseinsichten gekommen sein, wenn er nicht immer wieder von christlichen Gemeinden angeregt und inspiriert worden wäre? Es ist zu vermuten, dass das mit ein Grund dafür ist, dass die Schrift den Verfasser nirgends mit Namen nennt; erst in der Mitte des 2. Jh. ist sie mit

dem Namen „Markus“ in Zusammenhang gebracht worden.

Markus – wir bleiben jetzt bei diesem Namen – war ein Schriftsteller. Er hat ein Buch geschrieben, das einen Anfang, einen klaren Aufbau und einen Schluss hat und darum auch als Ganzes überschaubar ist. Im Folgenden geht es um einige wenige Durchblicke.

### Die Geographie

Der geographische Gliederungsversuch sieht wie folgt aus<sup>4</sup>:

1,2-13	Wüste
1,14-15	Übergang
1,16-8,21	Galiläa
8,22-26	blind -> sehend
8,27-10,45	der Weg
10,46-52	blind -> sehend
11,1-15,39	Jerusalem
15,40-41	Übergang
15,42-16,8	das Grab

Es ist zu vermuten, dass diese Gliederung nicht nur geographischer Natur ist. *Galiläa* und *Jerusalem* sind auch theologisch hoch bedeutsam. Das Gleiche gilt sowohl für die *Wüste* als auch für das *Grab*.

Die Gliederung ist konzentrisch angelegt. In der Mitte ist *der Weg*.<sup>5</sup> Vom Zentrum ausgehend ist *der Weg* umrahmt von je einer Blindenheilung; weiter vom Zentrum ausgehend kommen wir einerseits zu *Galiläa*, andererseits zu *Jerusalem*; nach den jeweiligen Übergängen kommen wir einerseits zur *Wüste*, andererseits zum *Grab*. Gewiss hat sich diese Gliederung nicht zufällig so ergeben.

<sup>1</sup> Mehr dazu bei Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, 75-78; Manfred Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992, 12-40.

<sup>2</sup> Regula Strobel, *An jenem Tag wurde in Jerusalem ein Auferstandener gekreuzigt – so der Titel ihres Beitrags*, in: Sabine Bieberstein/Daniel Kosch (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute*, Luzern 1998, 29-36.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die knappe Zusammenfassung bei Hermann-Josef Venetz, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg (Schweiz) 2005, 15-18.

<sup>4</sup> Vgl. Bas van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993, 68-72.

<sup>5</sup> Ernst Haenchen gab seinem Kommentar zum gesamten Markusevangelium den Titel „Der Weg Jesu“ (Berlin 1966).

## Die Chronologie

Ebenso hilfreich – wenn auch nicht so durchsichtig – ist der chronologische Aufriss des Evangeliums<sup>6</sup>. Dass die *Zeit* für das Markusevangelium eine bedeutende Rolle spielt, zeigt die Rede, mit der Jesus eingeführt wird: *Die Zeit ist erfüllt; die Herrschaft Gottes ist nahe herangekommen...* (1,15). Die Chronologie der *erzählten Zeit* ist kaum noch auszumachen; in der *Erzählzeit* wird sie zu einem sinnvoll strukturierten Ablauf, zu einer *Heilszeit* – so könnte man sagen. Ausgehend von 16,1 (*am ersten Tag der Woche*) lassen sich – zurückrechnend – die Ereignisse in Jerusalem verhältnismäßig einfach in einer Woche unterbringen:

- 15,42 erwähnt den **Sabbat**, den Tag der Grabruhe;
- 15,1-47 (*sogleich am frühen Morgen – Freitag*) umfasst die Ereignisse der Verurteilung, Hinrichtung und Bestattung Jesu;
- 14,12-72 (*der erste Tag der ungesäuerten Brote – Donnerstag*) schildert den Tag, an dem Jesus mit den Seinen das Pascha isst; in der Nacht beginnt seine Passion (14,41-43);
- 14,1-11 (*in zwei Tagen war das Pascha und das Fest der ungesäuerten Brote – Mittwoch*) spricht von der Salbung Jesu und vom Verrat des Judas;
- 11,12-19 (*tags darauf – Montag*) und 11,20-13,37 (*und als sie am Morgen wieder vorbeikamen – Dienstag*) sind durch klare zeitliche Angaben deutlich gemacht.
- Das würde bedeuten, dass der Einzug in Jerusalem (11,1-11) am **ersten Tag der Woche** stattgefunden hat.

Die chronologische Strukturierung dürfte noch weiter gehen. Ludger Schenke sieht – wenn auch mit einigen Unsicherheiten – im Markusevangelium als Ganzem eine Wochen-Struktur

mit sieben Erzähleinheiten, die jeweils eine Woche umfassen (1,14-31; 2,1-3,6; 3,7-6,13; 6,30-8,26; 8,27-9,29; 9,30-10,52; 11,1-16,1).

- Die erste Woche beginnt mit dem ersten Auftreten Jesu in Galiläa (*Die Zeit ist erfüllt ...*);
- die siebte Woche geht in 16,1 zu Ende (*Als der Sabbat vorüber war ...*);
- 16,2 markiert dann den Beginn der achten und letzten Woche (*Und sehr früh am ersten Wochentage ...*), deren Ende offen bleibt.<sup>7</sup>

So oder so wird deutlich: Sowohl die Geographie als auch die Chronologie entsprechen nicht den Gegebenheiten der *erzählten Welt*. Geographie und Chronologie stehen im Dienst der Theologie, genauer gesagt: des Evangeliums.

Werfen wir noch einen Blick auf die eine oder andere inhaltliche Strukturierung.

## Der Weg

Weiter oben sahen wir, dass die Evangeliums-erzählung konzentrisch um den Weg gegliedert ist (8,27-10,45). Der Abschnitt beginnt mit dem Bekenntnis des Petrus zum Messias Jesus (8,27-30) und leitet am Schluss mit der Heilung des blinden Bartimäus (10,46-52) zum Einzug in Jerusalem über (11,1ff). Während dieser ganzen Zeit ist Jesus mit den Seinen auf dem *Weg nach Jerusalem*. Gegliedert ist dieses „Herzstück des Evangeliums“<sup>8</sup> durch die drei Leidens- und Auferstehungsankündigungen 8,31-32; 9,30-32; 10,32-34. Die Gemeinsamkeiten dieser drei Ankündigungen sind auffallend; teilweise gibt es sogar wörtliche Übereinstimmungen. Zu Beginn werden jeweils Jesus und die Seinen *unterwegs* gezeichnet – *unterwegs nach Jerusalem*. Eingeleitet werden die Ankündigungen – außer der dritten – mit dem für Markus typischen *Lehren*. Was die Ankündigungen selbst anbelangt, sind folgende wichtige Übereinstimmungen (jeweils bei mindestens zwei Ankündigungen) hervorzuheben: *der Menschensohn; die Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten; überliefern; töten; auferstehen am dritten Tag*.

Die drei in regelmäßigen Abständen aufeinander folgenden Ankündigungen mit ihren fast

<sup>6</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Düsseldorf 2005, 11-15.

<sup>7</sup> Ludger Schenke, *Markusevangelium* 14-15.

<sup>8</sup> Martin Ebner, *Neue Töne in einer neuen Form (II). Narrative Annäherung an das Markusevangelium: das Herzstück des Evangeliums (Mk 8,27-10,52)*, in: *BiLi* 71 (1998) 137-144.

wörtlichen Übereinstimmungen erwecken den Eindruck, als ob etwas eingehämmert werden müsste. Offensichtlich handelt es sich um etwas, das nur sehr schwer zu verstehen und zu vermitteln ist. Dabei erinnern doch diese Ankündigungen an das ur-christliche Glaubensbekenntnis, ähnlich wie es schon Paulus in den 40er-Jahren überliefert bekommen und weitergegeben hat: *Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift, er ist begraben worden, er ist auferweckt worden am dritten Tag gemäß der Schrift ...* (1Kor 15,3-5).

Nur: Das Glaubensbekenntnis hersagen ist das eine, es „praktizieren“, d. h. mit ihm auf dem Weg sein, das andere. Um dieses andere geht es jetzt.

Werfen wir einen Blick auf den näheren Kontext dieser Ankündigungen. Was ihnen jeweils vorausgeht ist etwas, das die Jünger Jesu oder die Leserinnen des Markusevangeliums auf eine falsche Fährte führen könnte:

- Der ersten Ankündigung geht das Petrusbekenntnis *Du bist der Messias* voraus (Mk 8,29). Schweigegebote nach christologischen Bekenntnissen gibt es auch in den vorausgehenden Kapiteln des Markusevangeliums (vgl. 1,24-25; 3,11-12). Jetzt genügt es nicht mehr, den Jüngern einzuschärfen, dass sie mit niemandem über ihn sprechen sollen (8,30). Jetzt muss inhaltlich klar gesagt werden, was ein solches Bekenntnis bedeutet – sowohl für Jesus als auch für diejenigen, die sich zu ihm bekennen.
- Der zweiten Ankündigung geht die Erzählung von der Heilung eines besessenen Knaben voraus (Mk 9,14-29), eine Wundererzählung, die Markus sehr intensiv überarbeitet hat. Nicht mehr das Wunder steht im Mittelpunkt, sondern Jesu Ausführungen zu Glaube und Gebet. Dass Markus gegenüber Wundern sehr zurückhaltend ist, ist im Evangelium wiederholt festzustellen. Es erstaunt darum nicht, dass er hier auch noch nach einer überarbeiteten – um nicht zu sagen „korrigierten“ – Wundererzählung eine Leidens- und Auferstehungsankündigung folgen lässt.

■ Vor der dritten Leidens- und Auferstehungsankündigung (Mk 10,32-34) ist die Rede vom Weg nach Jerusalem, vom Staunen der Jünger und von der Angst der Nachfolgenden. Möglicherweise hat Markus nicht nur diese Situierung, sondern die ganze dritte Ankündigung selbst gestaltet. Er wollte damit ein besonderes Vorzeichen setzen: Verstehen kann diesen Jesus nur, wer ihm *nachfolgt* und seine Ankündigung *mit Furcht und Zittern* als Offenbarung Gottes entgegennimmt.

Nur: So weit sind die Jünger (noch) nicht. Noch auffallender sind nämlich die jeweiligen *Reaktionen* auf die Leidens- und Auferstehungsankündigungen:

- Nach der ersten Ankündigung *nimmt Petrus ihn auf die Seite und beginnt, ihm Vorwürfe zu machen* (Mk 8,32). Die Abfuhr, die er von Jesus erhält, ist erschreckend: *Geh weg, hinter mich, Satan!* (8,33).
- Nach der zweiten Ankündigung vermerkt Markus: *Sie verstanden das Wort nicht, scheuten sich jedoch, ihn zu fragen* (Mk 9,32) – verständlich diese Scheu, hatten sie doch unterwegs darüber gestritten, wer unter ihnen der Erste sei!
- Nach der dritten Ankündigung dokumentieren Jakobus und Johannes ihr Unverständnis dadurch, dass sie ihren Wunsch zum Ausdruck bringen, *in der Herrlichkeit zur Rechten und zur Linken Jesu sitzen* zu dürfen. Auch sie erhalten eine Abfuhr (Mk 10,37-38).

Unverständnis gibt es also auf der ganzen Linie und das trotz der einprägsamen Wiederholungen.<sup>9</sup>

Auf die vertiefenden Lehren, die den drei erwähnten Abschnitten jeweils folgen, können wir hier nicht eingehen. Überblicken wir aber den ganzen Abschnitt 8,27-10,45, erschreckt das Unverständnis der Jünger doch sehr. Umso bedeutender ist die Umrahmung des Abschnittes durch je eine Blindenheilung. Bereits die erste (Mk

<sup>9</sup> Man beachte dazu 8,14-21 im Zusammenhang von 6,30-8,13: auch die Wiederholung des Brotwunders und die Erscheinung auf dem Meer vermochten den Jüngern die Augen nicht zu öffnen – deswegen wohl die sich anschließende Blindenheilung 8,22-26.

8,22-26) folgte auf die schweren Vorwürfe der Herzenshärte, der Blindheit und Taubheit und des völligen Unverständnisses (8,14-21). Die Blindenheilung, die am Schluss des Abschnitts 8,27-10,45 folgt (10,46-52) und ganz gewiss von Markus hierher platziert wurde, lädt durch Bartimäus die Gemeinde und damit auch die Leserinnen und Leser ein, Jesus, den Sohn Davids zu bestürmen (*schreien*), dass ihnen doch (endlich!) die Augen geöffnet werden.

### Der Sohn Gottes

An drei zentralen Stellen im Markusevangelium wird Jesus als der Sohn Gottes proklamiert: bei der Taufe, bei der Verklärung und unter dem Kreuz.<sup>10</sup>

Bei der Taufe heißt es: ...*Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden* (1,9-11). Diese Aussage konnte Markus nicht einfach so stehen lassen; sie könnte – je nach der Gottesvorstellung – Anlass zu schweren Missverständnissen geben. Ein Schweigegebot wie bei Markus üblich wäre hier wenig sinnvoll. Dafür fährt der Text geradezu rasant weiter: *Und sogleich trieb der Geist Jesus in die Wüste. Dort blieb Jesus vierzig Tage lang und wurde vom Satan in Versuchung geführt ...*(1,12f).

Nicht viel anders ist es bei der Verklärung Jesu: ... *Da kam eine Wolke und überschattete sie, und eine Stimme erscholl aus der Wolke: Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören* (Mk 9,2-7). Wieder ist es, als ob Markus sich bewusst sei, dass zu viel und zu Missverständliches gesagt werde, denn unmittelbar darauf fügt er hinzu: *Und als sie sich umblickten, sahen sie auf einmal niemand mehr bei sich, außer Jesus allein* (Mk 9,8).

<sup>10</sup> An den beiden anderen Stellen – 3,11 und 5,7 – sind es Besessene, die von Jesus sagen, er sei der Sohn Gottes; 3,12 reagiert Jesus mit einem Schweigegebot.

<sup>11</sup> Wichtig wäre hier auch noch auf den im Alten Orient beheimateten königlichen Klang des Titels Sohn Gottes hinzuweisen; übrigens spielt das Königtum Jesu gerade in der Passionsgeschichte eine bedeutende Rolle. Beachte auch den Vorschlag von Philipp Vielhauer, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 199-214, anhand der drei genannten Szenen hinter dem Markusevangelium ein altorientalisches Königsritual mit Adoption, Präsentation und Akklamation zu sehen.

Die dritte Stelle, an der Jesus als *Sohn Gottes* proklamiert wird, ist gewissermaßen der Höhepunkt des Markusevangeliums. Man hatte Jesus schon ans Kreuz geschlagen (15,24); die Vorübergehenden und die Hohenpriester und die Schriftgelehrten verspotteten ihn (15,31f); es folgt die Finsternis und das laute Rufen Jesu nach dem Gott, der ihn verlassen habe (15,33f); wenig später stieß Jesus einen lauten Schrei aus und verschied (15,37); aus einer anderen Optik ist die Rede vom Zerreißen des Vorhangs (15,38), und dann – man beachte die Dichte des Geschehens und der Erzählung – folgt die Proklamation des heidnischen Hauptmanns: *Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn* (Mk 15,39).

Hier braucht Markus nichts mehr hinzuzufügen. Jetzt „stimmt“ das Bekenntnis zum *Sohn Gottes*. Aber wirklich erst jetzt und wirklich erst hier.<sup>11</sup>

### Anfang und Ende

Das Markusevangelium beginnt so: *Anfang des Evangeliums Jesu Christi des Sohnes Gottes*. Die Frage, wie dieser „Anfang“ vom Rest des Werkes abzugrenzen ist, ist immer noch nicht völlig geklärt. Ist mit diesem „Anfang“ das Auftreten Johannes des Täufers (Mk 1,2-8) gemeint? Gehören die Taufe Jesu (1,9-11) und die Versuchung in der Wüste (1,12-13) auch noch dazu? Und wie ist es mit der Zusammenfassung der ersten Verkündigung Jesu in 1,14-15? Nach der Auslieferung des Täufers beginnt Jesus mit seiner Predigtstätigkeit. Setzt hier nach dem „Anfang“ der Hauptteil des Evangeliums ein? Lässt die Tatsache, dass in 1,14-15 die Auslieferung des Täufers und der Beginn der Predigtstätigkeit Jesu zusammengenommen werden, den Schluss zu, dass wir es hier mit einer Art Scharnierstück zwischen „Anfang“ und Hauptteil zu tun haben? Wie und wo immer man nun diesen *Anfang des Evangeliums* abgrenzt, die Frage ist: Welche Funktion haben diese ersten acht oder dreizehn oder fünfzehn Verse? Bilden sie so etwas wie eine „Einleitung“ im Sinn einer ersten Tuchföhlung mit dem ganzen Werk, oder sollte man eher von „Prolog“, „Vorgeschichte“, „Vorspiel“ oder „Ouvertüre“ reden? Die Nuancen sind jeweils

verschieden, je nachdem ob man im ganzen Werk mehr einen historischen Bericht, eine Erzählung oder eine dramatisch-mythische Darstellung sieht.<sup>12</sup>

### Der sekundäre Markusschluss

Wenn wir in unseren Bibelausgaben den Schluss des Markusevangeliums aufschlagen, folgen den Versen 16,1-8 die Verse 9-20. Bei näherer Lektüre dieser Verse lässt sich feststellen: Sie sind eine Zusammenfassung dessen, was wir in den anderen Evangelien lesen: Der Auferstandene erscheint vor Maria von Magdala (vgl. Joh 20,1.11-18; Lk 8,2); dann offenbart er sich zwei Jüngern auf dem Weg (vgl. Lk 24,13-35), diese sagen es den anderen weiter; später offenbart er sich den Elfem, die der Auferstandene in alle Welt hinausschickt (vgl. Lk 24,36-49; Mt 28,18-20; Joh 20,19-23), und dann wird auch noch von der Entrückung und Inthronisation Jesu sowie von der Predigtstätigkeit der Gesandten gesprochen (vgl. Lk 24,50-53; Apg 1,4-14).

Das alles weist darauf hin, dass die Verse Mk 16,9-20 erst erheblich später, das heißt nach der Veröffentlichung aller anderen Evangelien, dem Markusevangelium angefügt worden sind. Offensichtlich war der ursprüngliche Schluss mit seiner Abruptheit und ohne Erscheinung des Auferstandenen kaum zu ertragen, erst recht nicht, nachdem die anderen Evangelisten ihre Evangelien mit verschiedenen Erscheinungen und Anweisungen des Auferstandenen abgeschlossen haben. Der Verfasser von Mk 16,9-20 ist dabei sehr klug vorgegangen: Er wollte nicht noch weitere Varianten von Erscheinungen und Anweisungen hinzufügen, sondern fasste das bereits Bekannte knapp und gut zusammen. Zudem muss man ihm zugute halten, dass er nicht „einfach so“ die Begebenheiten aus den anderen Evangelien aneinander reihte. Die fünfmalige Betonung des Unglaubens weist darauf hin, dass er das Hauptanliegen des Evangelisten Markus sehr gut verstanden hat.

Es gibt Exegeten, die das ganze Markusevangelium als *Anfang des Evangeliums Jesu Chris-*

*ti des Sohnes Gottes* bezeichnen möchten.<sup>13</sup> Dafür muss zuerst aber etwas zum Schluss des Evangeliums gesagt werden. Die heutige Bibelwissenschaft ist sich einig, dass das Markusevangelium ursprünglich mit Mk 16,1-8 zum Abschluss kam: Frauen kommen am ersten Tag der Woche zum Grab. Wider Erwarten ist der Stein vor dem Grab weggewälzt. Ein mit weißen Gewändern bekleideter junger Mann verkündet den Frauen, dass der Gekreuzigte auferweckt worden sei und macht sie auf das leere Grab aufmerksam. Dann gibt er ihnen folgenden Auftrag: *Geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat*, worauf der Erzähler bzw. der Evangelist hinzufügt: *Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich.*

Ein sehr schwieriger Schluss! Der sekundäre Markus-Schluss (16,9-20) und die anderen Evangelisten lassen den Auferstandenen selbst auftreten. Er gibt den Frauen oder anderen Jüngerinnen und Jüngern Anweisungen, isst mit ihnen, lässt sich von ihnen berühren usw. Im Vergleich dazu fällt der abrupte Schluss des Markusevangeliums umso mehr auf: Am Ende steht allein die Verheißung des Engels und das Erschrecken, die Flucht und das Schweigen der Frauen; vom Auferstandenen ist nichts zu sehen, von einem Auftrag aus seinem Mund keine Spur.

Kann das in Mk 1,1 angekündigte *Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes* wirklich so enden? Oder könnte es sein, dass das ganze Markusevangelium „nur“ der *Anfang des Evangeliums Jesu Christi des Sohnes Gottes* ist? Wo sollte dann aber die Fortsetzung sein? Beachten wir gut Botschaft und Auftrag des Engels:

*Ihr sucht Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er wurde auferweckt; er ist nicht hier; seht den Ort, wo sie ihn hingelegt haben. Doch geht, sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht*

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Fragestellungen vgl. Hans-Josef Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 13-39.

<sup>13</sup> So z. B. Ludger Schenke, *Markusevangelium* 43: „... die Wendung 1,1 muss als Überschrift über das Ganze gelten, geradezu als Buchtitel...“.

*euch voran nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat* (Mk 16,7).

Im Markusevangelium steht nichts davon, dass es zu einer solchen Begegnung gekommen ist. Sie steht noch aus. Ist es so ganz abwegig zu vermuten, dass das Evangelium dort seine Fortsetzung findet, wo die Jüngerinnen und Jünger und Petrus sich nach Galiläa aufmachen, dort dem Auferstandenen begegnen, sich mit ihm erneut auf den Weg machen und mit ihm weiter auf dem Weg sind – bis auf den heutigen Tag? Wenn – wie allgemein angenommen – die Jünger im Markusevangelium transparent sind für die christlichen Gemeinden zur Zeit des Markus, ja auch transparent für die Leserinnen und Leser überhaupt, ist es dann so abwegig, in diesem Galiläa auch unser Galiläa zu sehen, das *Galiläa* unseres Alltags, den Ort, an dem wir dem Auferstandenen begegnen und mit ihm den Weg je neu aufnehmen ...?

### Der „Ort“

Die Forschung geht heute mehrheitlich davon aus, dass das Markusevangelium ungefähr zu der Zeit das Licht der Welt erblickte, als der Tempel in Jerusalem von den Römern zerstört wurde (70 n. Chr.). Es war zudem die Zeit, in der der Kaiser in Rom und sein Imperium göttliche Züge annahm. Was das für das jüdische Volk bedeutete, auch für diejenigen unter ihnen, die sich zum Messias Jesus bekannten, kann man sich heute kaum mehr vorstellen. Der *Tempel, der Ort, den Gott sich erwählt hat, um daselbst seinen Namen wohnen zu lassen* (vgl. Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2; Neh 1,9), ist nicht mehr. Kaiser und Imperium sind als Götzen entlarvt. Was bleibt denn noch? Alle vorgeschlagenen Möglichkeiten eines Ersatzes wie Tempel, Gesetz, Sabbat, Wunder, Imperium, Kirche, Familie... laufen ins Leere. Könnte das Markusevangelium der Versuch sein, auf die Frage nach dem „neuen“ und „eigentlichen“ „Ort“ eine Antwort zu suchen? Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn finden.<sup>14</sup>

### Zusammenfassung

*Markus schrieb ein Buch, das nicht nur in seinen einzelnen Stücken sondern als Ganzes ernst genommen werden muss. Die verschiedentlich festzustellenden Aufbauelemente des Buches geben in das Ziel und die theologische Konzeption des Evangeliums deutlicher und eindringlicher Einblick als die einzelnen Perikopen.*

### Literatur zum Weiterlesen

- Bas van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.
- Thomas Söding (Hrsg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* (SBS 163), Stuttgart 1995.
- Martin Ebner, *Neue Töne in einer neuen Form (I). Narrative Annäherung an das Markusevangelium: der Verfasser als Architekt des Evangeliums*, in: *BiLi* 71 (1998) 40–50.
- Martin Ebner, *Neue Töne in einer neuen Form (II). Narrative Annäherung an das Markusevangelium: das Herzstück des Evangeliums* (Mk 8,27–10,52), in: *BiLi* 71 (1998) 137–144.
- Hans-Josef Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Kuno Füssel/Eva Füssel, *Der verschwundene Körper. Neuzugänge zum Markusevangelium*, Luzern 2001.
- Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Düsseldorf 2005.
- Hermann-Josef Venetz, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg (Schweiz) 2005.

### Prof. Dr. Hermann-Josef Venetz



ist emeritierter Professor für Neues Testament an der Universität Freiburg/Schweiz. Adresse: Route de l'Aurore 16 CH-1700 Fribourg

<sup>14</sup> Vertiefend dazu Kuno Füssel/Eva Füssel, *Der verschwundene Körper. Neuzugänge zum Markusevangelium*, Luzern 2001.

## Blick zurück nach vorn

Die Verflechtung des Geschicks Jesu und Jerusalems in ihrer Bedeutung für die matthäische Gemeinde  
Marlis Gielen

■ **Anerkanntermaßen sind die Evangelien Gemeindeschriften. Aus Gemeindebedürfnissen heraus entstanden spiegeln sie – gebrochen durch die erzählte Welt des Wirkens und Sterbens Jesu – die Gemeindesituation wider. Die Situation der matthäischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums ist untrennbar verknüpft mit der Geschichte ihrer Entstehung. Zugleich will Matthäus seiner judenchristlichen Gemeinde Perspektiven für künftige Aufgaben unter Heiden und nichtchristusgläubigen jüdischen Glaubensgenossen aufzeigen.**

■ Mit U. Luz<sup>1</sup> darf davon ausgegangen werden, dass die judenchristliche Gemeinde von Wandermissionaren gegründet wurde, die auch als Trägerkreis der Logienquelle (Q) zu gelten haben. Da Q vermutlich in (Nord-)Palästina entstanden ist, ist die matthäische (mt) Gemeinde wohl auch ursprünglich dort beheimatet gewesen. Bei der Abfassung des Matthäusevangeliums (MtEv) ist sie aber bereits in Syrien ansässig. Dafür spricht etwa, dass Jesus in 2,23 mit *Nazoräer* die Selbstbezeichnung der syrischen Christen zugewiesen wird. Zudem wird Syrien in 4,24 abweichend von Markus (Mk) ausdrücklich erwähnt. Warum die mt Gemeinde nach Syrien übersiedelte, lässt sich nicht eindeutig erhellen. Denkbar ist, dass dies infolge der Wirren im Jüdischen Krieg zwischen 66–70 n. Chr. geschah. Möglich ist aber auch, dass die Gemeinde durch die nichtchristusgläubigen Juden in Israel immer mehr unter Druck geriet (vgl. 5,11f.44; 10,17–23; 23,34f). Auf jeden Fall steht die Gemeinde an einem Wendepunkt. Die Verkündigung in Israel gerät immer mehr in die Krise. Schon Q hatte die Gerichtspredigt verschärft. Der Evangelist deutet den Fall Jerusalems als Gericht Gottes (22,7; 23,34–36.37–39) und plädiert für einen Aufbruch zur Heidenmission (28,19f). Letzteres mag durch

das MkEv mit motiviert gewesen sein, das Matthäus (Mt) zum Leitfaden wählt, in den er Q einarbeitet. Im Unterschied aber zu Paulus und zur Gemeinde im syrischen Antiochia plädiert Mt auch angesichts der Öffnung seiner Gemeinde für die Heiden für die Befolgung des Gesetzes (5,17–20) *einschließlich* seiner rituellen Bestimmungen (Mt 23,23f). Allerdings befürwortet Mt keine Gesetzesbefolgung pharisäischer Prägung. Vielmehr orientiert er sich gemäß dem Erbe der Logienquelle strikt an der Verkündigung des irdischen Jesus, der ihm als letztverbindliche Lehrautorität in der Gemeinde gilt (23,8.10). Der Sache nach bildet das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die unverzichtbare Leseanweisung für das jesuanisch fundierte Gesetzesverständnis bei Mt (22,34–40!). Der Befolgung dieses Doppelgebotes werden die rituellen Vorschriften wie z. B. die Reinheitsgebote (15,1–20) oder das Sabbatgebot (12,1–14) nach- bzw. untergeordnet. Wegen der Forderung der Heidenmission (28,19f) wurde das MtEv bald auch von heidenchristlichen Gemeinden rezipiert.

### Der literarische Anspruch des Matthäusevangeliums

Das MkEv lernte die mt Gemeinde wohl erst in Syrien kennen. Der Verfasser des MtEv legte es seiner Jesusgeschichte zugrunde und arbeitete in den Erzählverlauf des MkEv die seiner Gemeinde seit langem vertrauten Überlieferungen aus Q ebenso ein wie gemeindliches Sondergut. Wie Mt entsprechend seinen theologischen Aussageabsichten in seine Markusvorlage eingriff, so fügte er auch das Mk fremde Überlieferungsgut konzeptionell durchdacht in die mk Erzählabfolge ein. Seine Erzählkonzeption erschließt sich

<sup>1</sup> Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 5. völlig neubearbeitete Auflage 2002, 89–94; ders., *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 29–32.

freilich erst, wenn man die mit Jesusgeschichte, wie von ihrem Verfasser beabsichtigt, als *Gesamterzählung*, nicht als „zusammen gestückelte“ Perikopenliteratur wahrnimmt. Diese Perspektive unterstützt und erleichtert Mt freilich selbst, indem er zum Beispiel Signale setzt, Vorverweise durch *Weissagungen* gibt, sich bestimmter *Schlüsselworte* bedient sowie mit *Wiederholungen* und mit *Rahmungen* arbeitet.<sup>2</sup> Als *Signale* sind solche Aussagen zu werten, die an der Stelle der Erzählung, wo sie stehen, sich noch nicht völlig erschließen lassen und damit einen Sinnüberschuss aufweisen. Nicht zufällig finden sich solche *Signale* besonders gehäuft in der Vorgeschichte (1,1-4,22), die die Funktion einer Ouvertüre besitzt, durch welche wichtige Themen bereits „angespielt“ werden. Offen bleibt hier etwa, warum im Stammbaum Jesu (1,1-17) eigens vier Frauen genannt werden, die zudem heidnischer Herkunft sind. Ebenso unerklärlich bleibt im Rahmen der Vorgeschichte ferner, warum heidnische Magier nach Jerusalem kommen, um dem neugeborenen König der Juden zu huldigen, während nicht nur König Herodes darüber erschrickt, sondern auch ganz Jerusalem, das sich doch über die Erfüllung seiner messianischen Hoffnungen freuen sollte (2,1-3). Erst im weiteren Verlauf der mit Jesusgeschichte beantworteten sich diese Fragen. So zeigen Heiden einen bedingungslos vertrauenden Glauben (der Hauptmann von Kafarnaum: 8,5-13; die kanaanäische Frau: 15,21-28), während vor allem Jerusalem mit seinen Autoritäten Jesus feindlich gegenübertritt. Diese Feindschaft findet ihren traurigen Höhepunkt im Blutruf (27,25) des vor Pilatus versammelten und von seinen Oberen aufgehetzten Volkes (27,20) von Jerusalem. Dagegen endet die mit Jesusgeschichte mit dem Missionsauftrag des Auferstandenen, allen Völkern das Evangelium zu verkünden (28,19f), es also für alle Menschen zu öffnen und nicht den verlorenen Schafen des Hauses Israel allein vorzubehalten (10,5f; 15,24).

In sachlicher Nähe zu den *Signalen* stehen die *Weissagungen*, zu denen etwa die Leidensan-

kündigungen (16,21; 17,12.22f; 20,18f) oder der Hinweis auf das Zeichen des Jona (12,39f) gehören. Die *Schlüsselworte* haben eine mit Textmarkern vergleichbare Funktion. So skizzieren etwa „Gerechtigkeit“ und „Vater“ die Thematik der Bergpredigt. Die Kapitel 8f sind vom Schlüsselwort „Nachfolge“ dominiert, Kapitel 23 von den Schlüsselworten „Wehe“ und „Heuchler“. Neben den *Schlüsselworten* finden sich weitere Formen von *Wiederholungen (Repetitionen)*. So schafft Mt beispielsweise durch die Übernahme der Doppelüberlieferung von der Zeichenforderung der Gegner Jesu aus Mk 8,11f und Q 11,16.29f eine Dublette (12,38-40; 16,1-4). Wiederholt wird ein Rückzug Jesu vom Volk erwähnt (12,15; 14,13; 15,21; 16,4). Eine sprachliche Repetition stellt die aus Q stammende Formel vom „Heulen und Zähneknirschen“ dar (Lk 13,28 par Mt 8,12). Ein solches Tun erschien Mt für Verdammte offensichtlich so passend, dass er die Formel noch gleich fünfmal redaktionell verwendete (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Schließlich sind noch die *Rahmungen (Inklusionen)* zu nennen. Diese Rahmungen erzielt Mt durch ein Stichwort oder ein Motiv, das er am Anfang und am Ende eines größeren oder auch kleineren Abschnitts seiner Jesuserzählung verwendet. Die Gesamterzählung wird durch das *Immanuelmotiv* gerahmt (1,23; 28,20). Ähnlich umfassend ist die Rahmung zwischen der Deutung des Namens Jesus in 1,21 („denn er selbst wird sein Volk von seinen Sünden erlösen“) und dem Kelchwort in der mit Bearbeitung der Abendmahlsüberlieferung 26,28 („mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“). Eine deutlich rahmende Funktion hat auch das gleich lautende Summarium in 4,23 und 9,35: „Und Jesus zog durch ganz Galiläa [durch alle Städte und alle Dörfer 9,35], wobei er in ihren Synagogen lehrte und das Evangelium der Königsherrschaft verkündete und jede Krankheit und jedes Gebrechen heilte.“ Mit dieser Klammer werden die Kapitel 5-9 eng zusammengebunden, die Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft *in Wort und Tat* beschreiben.

Diese Hinweise mögen genügen, um anzudeuten: Das MtEv ist keine mehr oder weniger un-

<sup>2</sup> Vgl. Ulrich Luz, *Jesusgeschichte* 12-16.

# Die Konzeption der matthäischen Jesusgeschichte

## Vorgeschichte

Ursprünge und Perspektiven: 1,1–4,22

Vor Ausbruch des Konflikts: 2,1–5,20

Die Magier auf der Suche nach dem neugeborenen König der Juden: 2,1–12

Wirken des Täufers und Taufe Jesu: 3,1–17

## Hauptteil 1

Das Wirken Jesu in Galiläa in Wort und Tat: 4,23–11,20

Gültigkeit von Gesetz und Propheten/unzureichende Gerechtigkeit von Schriftgelehrten und Pharisäern: 5,17–20

Phase 1: Die Auseinandersetzung um Jesu Wirken in Galiläa: 9,1–12,45

Der Konflikt um Jesu Vollmacht zur Sündenvergebung: 9,1–8

Der Konflikt um Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: 9,10–13

Jesu exorzistisches Wirken im Urteil von Volk und Pharisäern I: 9,32–34

## Hauptteil 2

Zwischen Werben und Rückzug: 12,1–16,20

Sabbatkonflikt I: Ährenpflücken der Jünger: 12,1–8

Sabbatkonflikt II: Heilung der verkrüppelten Hand: 12,9–14

Jesu exorzistisches Wirken im Urteil von Volk und Pharisäern II: 12,22–37

Zeichenforderung der Schriftgelehrten und Pharisäer: 12,38–45

Phase 2: Verschärfte Auseinandersetzung um Jesu Wirken in Galiläa und Judäa im Horizont seiner bevorstehenden Passion in Jerusalem: 15,1–20,19

Der Konflikt um die Reinheitsgebote: 15,1–20

Zeichenforderung der Pharisäer u. Sadduzäer; Jesu Warnung vor ihrer Lehre: 16,1–12

## Hauptteil 3

Jesu Wirken in der Jünergemeinde: 16,21–20,34

Leidensankündigung bei Cäsarea Philippi: 16,21

Der Konflikt um Ehe und Ehescheidung: 19,1–12

Die Leidensankündigung in Judäa: 20,17–19

## Hauptteil 4

Jesu Wirken in Jerusalem: 21,1–25,46

Phase 3: Die tödliche Zuspitzung des Konflikts in Jerusalem: 21,12–27,44

Jesu Tempelaktion u. sein Disput mit Hohenpriestern u. Schriftgelehrten: 21,12–17

Disput um Jesu Vollmacht u. das Versagen von Israels Führern: 21,23–46

Warnung vor Heilssicherheit: 22,1–14

Israels Führer in konzertierter Aktion gegen Jesus: 22,15–46

Weherede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer: 23,1–39

## Hauptteil 5

Die Passionsgeschichte: 26,1–27,66

Verhaftungs- und Tötungsbeschluss des Hohen Rates: 26,3–5

Verrat des Judas: 26,47–56

Verhaftung Jesu: 26,47–56

Jesus vor dem Hohen Rat: 26,57–68; 27,1f

Das Ende des Judas: 27,3–10

Jesus vor Pilatus: 27,11–26

Verhöhnung Jesu am Kreuz: 27,38–44

Nach Jesu Tod: 27,62–28,11

Vorkehrungen gegen die Osterbotschaft: 27,62–66

## Nachgeschichte

Österliche Ursprünge und Perspektiven: 28,1–20

Ablehnende Reaktion auf die Osterbotschaft: 28,11–15

reflektierte Aneinanderreihung einzelner Traditionen und Quellen. Es ist vielmehr das Ergebnis einer planvollen schriftstellerischen Leistung. Diese kann nur entsprechend gewürdigt werden, wenn man der Leserlenkung des Verfassers nachspürt und sein Werk in dem von ihm vorgegebenen Aufbau und den darin enthaltenen erzählerischen Spannungsbögen zur Kenntnis nimmt.

### Die Konzeption der matthäischen Jesusgeschichte

Die Mt Jesusgeschichte wird gerahmt durch eine *Vorgeschichte* (1,1-4,22) und eine *Nachgeschichte* (28,1-20). Die Vorgeschichte widmet sich den Ursprüngen und Perspektiven (1,1-2,23) sowie den Anfängen des Wirkens Jesu in seiner *heilsgeschichtlichen, kosmischen und gesellschaftlichen Dimension* (3,1-4,22). Die Nachgeschichte bildet die Entsprechung zum ersten Teil der Vorgeschichte. Sie widmet sich den *österlichen* Ursprüngen und Perspektiven. Damit zieht sie die Linien aus bis zur Gegenwart der jeweiligen Adressatinnen und Adressaten der Mt Jesusgeschichte. Der *Hauptteil* der Erzählung gliedert sich in *fünf Abschnitte*: Der *erste Abschnitt* 4,23-11,20 schildert die Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus in Wort und Tat. Der *zweite Abschnitt* 12,1-16,20 zeigt Jesus im Wechsel zwischen Werben und Rückzug. Beide Abschnitte sind geographisch in Galiläa verortet. Der *dritte Abschnitt* 16,21-20,34 umschließt die Wanderung südwärts nach Judäa und Jerusalem. Sachlich ist er dadurch gekennzeichnet, dass sich Jesu Wirken hier weitgehend auf den Jüngerkreis konzentriert. Der *vierte Abschnitt* 21,1-25,46 widmet sich dem Wirken Jesu in Jerusalem. Der *fünfte* und letzte *Abschnitt* des Hauptteils 26,1-27,66 erzählt die Ereignisse des Leidens und Sterbens Jesu.

Der Schwerpunkt der Mt Jesusgeschichte liegt *beim Erzählfaden vom Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes*. Zu ihrem Kreis zählen Sadduzäer, Pharisäer, Schriftgelehrte, die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes. Die Erzählabschnitte, in denen

diese Autoritäten als Handlungsträger auf der Ebene der erzählten Welt oder als Personen der besprochenen Welt auftreten, umfassen ein knappes Drittel des gesamten MtEv (29,7% bzw. 318 von 1071 Versen). Sie erstrecken sich von der Vorgeschichte über den gesamten Hauptteil bis zur Nachgeschichte. Dabei ist eine besondere Dichte im vierten und fünften Abschnitt des Hauptteils zu verzeichnen. Daher kann dieser Erzählfaden zutreffend als tragendes Gerüst der Gesamterzählung bezeichnet werden.

Mit seiner Ausgestaltung verbindet Mt entsprechend auch zentrale Anliegen seiner Jesusgeschichte. Zunächst einmal liegt ihm offenbar daran, die *historische Plausibilität* auf der Ebene der erzählten Welt möglichst weitgehend zu wahren. Dabei kommt ihm sein unbestreitbar vorhandenes Wissen um die Verhältnisse in Palästina und Jerusalem vor dem Jahr 70 zustatten. So berücksichtigt er etwa, dass z. Z. Jesu die Pharisäer als religiöse Gruppierung und die Schriftgelehrten als Berufsstand grundsätzlich als zwei unabhängige Größen zu gelten haben. Entsprechend ordnet er die Gruppe der Schriftgelehrten, die in den Konflikt mit Jesus verwickelt sind, primär dem Stand der Tempelschriftgelehrten Jerusalems zu. Diese waren Fachleute für die Traditionen Israels und als sachkundige Berater den hochpriesterlichen Amtsträgern zu- und untergeordnet. Wiederholt haben sie daher im MtEv ihren Platz auch an der Seite dieser obersten Tempelinstanzen (vgl. etwa 2,4; 21,15). Die Verantwortung für die Passionsereignisse überträgt Mt dagegen unter konsequenter Zurückdrängung der Schriftgelehrten – historisch wohl korrekt – den Hohenpriestern und den Ältesten als den konstitutiven Mitgliedern des Hohen Rates. Andererseits kennzeichnet gerade das MtEv eine erstaunliche Mannigfaltigkeit bei der Kombination der Gegner Jesu: Die neutestamentlich singuläre Verbindung von Pharisäern und Sadduzäern findet sich in 3,7; 16,1.6.11.12. Hinzu kommen die synoptisch singulären Zusammenstellungen von Hohenpriestern und Ältesten (26,3.47; 27,1.3; 28,11f) sowie von Hohenpriestern und Pharisäern (21,45; 27,62). Schließlich verdient hier auch die 10-mal anzu-

treffende Kombination von Schriftgelehrten und Pharisäern Erwähnung, die sich allein in 15,1 der mk Vorlage (Mk 7,1), ansonsten aber der mt Redaktion verdankt. Der scheinbare Widerspruch dieses Befundes zur eben behaupteten bewussten Differenzierung zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern löst sich auf, wenn man Folgendes berücksichtigt: Die redaktionelle Kombination von Schriftgelehrten und Pharisäern findet sich mit einer Ausnahme (12,38) ausschließlich innerhalb von mt Redekompositionen (Bergpredigt: 5,20; Weherede: 23,2.13.15.23.25.27.29). Diese Redekompositionen aber unterbrechen den Geschehensablauf der erzählten Welt und sprechen unmittelbar in die Situation der mt Erstadressaten hinein. Rund zwei Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung sind in ihrer Erfahrungswelt Schriftgelehrte und Pharisäer zwar noch nicht zu einer einzigen Gruppe verschmolzen, doch stehen sie sich im Vergleich zur Jesuszeit bereits deutlich näher. Dafür spricht, dass die Weherede des mt Jesus sich zwar noch nicht gegen „die schriftgelehrten Pharisäer“ richtet, dass Mt aber im Unterschied zu seiner Q-Vorlage (vgl. Lk 11,39-52) auf eine Unterscheidung zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern bei der Zuweisung der einzelnen Weherufe verzichtet. Die bunte Vielfalt der Interaktionen von Gegnern Jesu im MtEv wird freilich verkannt, wenn sie als Einebnung der *ideologischen und funktionalen Unterschiede* zwischen den verschiedenen Führern Israels gewertet wird. Diese Führer agieren gerade nicht als homogene Masse, hinter der Schriftgelehrte und Pharisäer als die eigentlichen Gegner Jesu aufscheinen. Vielmehr inszeniert Mt durch die wechselnden Gegnerkombinationen dramaturgisch wirkungsvoll eine *Einmütigkeit* gerade zwischen den *verschiedenen*, teilweise sogar miteinander *konkurrierenden* Autoritäten, die aus der sie *verbindenden* Ablehnung Jesu und dem *gemeinsamen* Ziel seiner Beseitigung erwächst. Schließlich will Mt mit dem zentralen Erzählfaden seiner Jesusgeschichte die Mitglieder seiner Gemeinde wohl ausrüsten für die argumentative Auseinandersetzung mit ihren nichtchristusgläubigen jüdischen Glaubensbrüdern und -schwestern um Person und Lehre

Jesu. Dabei lässt die tragende Rolle, die gerade die Schriftgelehrten und Pharisäer in der mt Jesusgeschichte im Disput um das jesuanische Torverständnis spielen, vermuten, dass Mt und seine Gemeinde sich vor Ort vor allem mit einer pharisäisch orientierten und schriftgelehrt argumentierenden Gruppe auseinander zu setzen hatten.

### Die Dramaturgie des zentralen Erzählfadens

Umrahmt von Prolog und Epilog entspannt und steigert sich der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes auf der Ebene der erzählten Welt in drei Phasen. Die erste Phase ist geographisch auf Galiläa beschränkt. Als Gegner Jesu treten ausschließlich die Schriftgelehrten und/oder die Pharisäer auf den Plan. Dabei konzentriert sich die Auseinandersetzung auf Jesu in Wort und Tat praktizierte Verkündigung des Willens Gottes.

Rückgebunden an die Prologszenen des Erzählfadens ist diese Phase der Auseinandersetzung primär über 5,17-20. Dort nämlich erteilt Jesus noch vor Ausbruch des Konflikts Jüngern und Volk eine Grundsatzweisung. Sie betrifft die Erfüllung des Willens Gottes, wie er schon in Gesetz und Propheten grundgelegt ist. Der verbindliche Maßstab für diese Erfüllung wird dabei in vollmächtiger Weise von Jesus vorgegeben und besteht, wie der weitere Verlauf der Bergpredigt erweist, im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Durch ihre Reaktion auf Jesu Wirken zeigen Schriftgelehrte und Pharisäer schon in dieser Anfangsphase des Konflikts, dass sie gerade nicht bereit sind, sich auf diesen Maßstab einzulassen. Vielmehr halten sie an ihrem eigenen Maßstab fest, nach welchem sie Jesu Wirken vermessen und verurteilen. Auch der Grund ihres Verhaltens wird bereits in dieser ersten Phase offen gelegt: Sie lehnen es ab, Jesu Vollmacht als gottgeschenkt und geistgewirkt zu akzeptieren.

Einen ersten Höhepunkt erhält der Erzählfaden in diesem Stadium der mt Jesusgeschichte durch den Todesbeschluss der Pharisäer gegen Jesus (12,14). Dieser Todesbeschluss nun führt zu einer Änderung der Strategie Jesu in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Bemüht er

sich vorher darum, sie argumentativ zur Einsicht zu führen (9,1-8.10-13; 12,1-8.9-14), so konfrontiert er sie danach direkt mit dem Geist Gottes als Wurzel seiner Vollmacht. Für den Fall aber, dass sie sich ihm und seiner Botschaft fortgesetzt verschließen, eröffnet er ihnen die Perspektive des Gerichts (12,25-45).

Die Volksmenge, die Jesus auf seinen Wegen in Galiläa nachfolgt, verhält sich diametral entgegengesetzt zu ihren religiösen Führern. Bereits in 4,23-25 zeigt sie ihre Offenheit für die Verkündigung Jesu in Wort und Tat und am Ende der Bergpredigt erfasst sie intuitiv als Unterschied zwischen der Lehre ihrer Schriftgelehrten und der Lehre Jesu dessen Vollmacht. Dann aber folgt sie Jesus auf seinen Wegen in Galiläa und nähert sich schrittweise vortastend und ganz auf sich gestellt der Einsicht in das Geheimnis seiner Person, die in der Vermutung gipfelt: „Soll dieser nicht der Sohn Davids sein?“ (12,23).

Die zweite Phase des Konflikts Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes erstreckt sich über die Kapitel 15-20. Geographisch bleibt diese Phase nicht mehr auf Galiläa beschränkt, sondern umschließt Jesu Wanderung südwärts nach Judäa bis kurz vor Jerusalem. Dabei dominiert die Perspektive Jerusalem dieses Stadium der Auseinandersetzung von Anfang an. So kommen bereits in 15,1 Pharisäer und Schriftgelehrte von Jerusalem nach Galiläa, um Jesus wegen eines Verstoßes seiner Jünger gegen die Überlieferung der Alten zur Rede zu stellen. Die Stadt ist auch eng verbunden mit den beiden Leidensankündigungen Jesu, von denen die erste die bevorstehende Wanderung nach Jerusalem begründet.

Die direkte Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern tritt in dieser zweiten Konfliktphase im Vergleich zur ersten etwas in den Hintergrund. Verbleiben die beiden Leidensankündigungen ganz im Rahmen einer Jüngerbelehrung, widmet Jesus in den übrigen Szenen seine Aufmerksamkeit nur jeweils zu Beginn seinen Gegnern, um anschließend das Volk und/oder seine Jünger zu belehren.

Schon durch die nachlassende Bereitschaft Jesu zum argumentativen Diskurs mit seinen Geg-

nern deutet sich eine Verschlechterung des Klimas an. Eine unverkennbare Steigerung der Dramatik ist in dieser Phase des Konflikts vonseiten der Gegner aber dadurch gegeben, dass sich ihre Reihen gegen Jesus über geographische Entfernungen (15,1) und ideologische Grenzen (16,1) hinweg schließen. Wenngleich die Jerusalemer Offiziellen mit Ausnahme der Schriftgelehrten in 15,1 zu diesem Zeitpunkt der mit Jesusgeschichte noch nicht aktiv in das Geschehen eingreifen, tritt ihre federführende Rolle bei der bevorstehenden Passion Jesu im Rahmen der beiden Leidensankündigungen doch deutlich zutage.

Damit ergibt sich eine zweifache Verbindung zum Prolog: Zeichnet sich eine tödliche Gefahr für Jesus durch die Jerusalemer Offiziellen ab, so weist dies zurück auf die Maßnahmen, die von Jerusalem aus gegen den neugeborenen König der Juden ergriffen werden und bei denen auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten durch die Auskunft, die sie Herodes erteilen (2,4-6), ihren Beitrag leisten. Führt diese von Jerusalem/Judäa ausgehende Gefahr für Jesus schließlich zu einer Ansiedlung seiner Familie in Galiläa (2,22f), wandert er später von dort südwärts zum Empfang der Johannaufnahme an den Jordan, eine Wanderung, die sich in Mt 19,1-21,9 wiederholt und ihn schließlich nach Jerusalem führt (21,10).

Das Volk rückt in dieser zweiten Phase des Konflikts zwischen Jesus und den religiösen und politischen Autoritäten in den Hintergrund. Im Unterschied zur vorausgehenden Phase enthält es sich jedes Kommentars zum Geschehen. Zwar folgt es Jesus weiterhin, lässt aber selbst dann, als Jesus ihm die Haltung der Pharisäer und Schriftgelehrten zu den Reinheitsbestimmungen als falsch aufweist, jede Reaktion vermissen.

In der dritten Phase, die sich über die Kapitel 21-27 erstreckt, eskaliert der Konflikt in der von Jesus vorausgesagten Weise. Allein was Anzahl und Umfang der Szenen betrifft, liegt hier der Schwerpunkt des Erzählfadens. Die Szenen spielen ausnahmslos in Jerusalem. Eine gewisse Zäsur innerhalb dieser Konfliktphase ergibt sich mit 24,1a, da hier jede direkte und indirekte

Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern endet und diese ab 26,3 nur noch auf seine Verhaftung und Hinrichtung hinarbeiten. Zudem sind die Erzählabschnitte zwischen 21,12 und 24,1 alle im Jerusalemer Tempel lokalisiert. Konzentriert sich die Auseinandersetzung zunächst personell auf die obersten Tempelinstanzen und die Mitglieder des Hohen Rates, so inhaltlich auf den messianischen Anspruch, den Jesus durch sein Verhalten erhebt, und auf die erneute Infragestellung seiner Vollmacht. Bereits ab 21,45 treten aber die Pharisäer an die Seite der Hohenpriester, vereint durch den Wunsch, Jesus aus dem Weg zu räumen. Sie übernehmen auch ab 22,15 die Regie bei dem von Herodianern und Sadduzäern unterstützten Versuch, Jesus zu einer ihn belastenden Aussage zu verleiten. Ihr Bemühen erweist sich freilich als fruchtlos. Als sie schließlich von Jesus durch die Davidssohnfrage selbst in Verlegenheit gebracht werden, verzichten sie auf weitere Versuche, Jesus öffentlich bloßzustellen. Der offen ausgetragene Konflikt bricht damit ab.

Gleichsam als Intermezzo vor Beginn der Passion schiebt sich in Kapitel 23 die letzte große an Jünger und Volk gerichtete Rede Jesu. In ihr warnt er vor dem Tun der Schriftgelehrten und Pharisäer, das am Willen Gottes vorbei zielt, und zeigt – konkretisiert am Schicksal Jerusalems – die Konsequenzen auf, die nicht nur den religiösen Führern selbst, sondern auch den ihrer Führung anvertrauten Menschen daraus erwachsen.

In den zum Erzählfaden gehörigen Abschnitten des Passionsberichts stehen die Hohenpriester und Ältesten des Volkes als die konstitutiven Mitglieder des Hohen Rates als Akteure und Gegenspieler Jesu im Mittelpunkt. Sie beschließen die Verhaftung und Hinrichtung Jesu und nutzen danach konsequent jede sich bietende Gelegenheit, ihr Ziel zu verwirklichen.

Die Volksmenge bleibt während der letzten großen öffentlichen Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern weitgehend im Hintergrund. Nur auf die Beantwortung der Sadduzäerfrage (22,23–32) reagiert sie ähnlich wie auf die Bergpredigt (7,28f) mit Bestürzung (22,33), doch fehlt jetzt die Angabe des Grundes: Jesu Vollmacht.

Auf die speziell an sie und die Jünger gerichtete Rede bleibt sie jede Reaktion schuldig. Nach 23,39 wird das Volk unmerklich mit dem Volk von Jerusalem identifiziert. Als solches beteiligt es sich auf Geheiß der Hohenpriester und Ältesten des Volkes an der Gefangennahme Jesu und lässt sich von ihnen auch beeinflussen, von Pilatus die Freilassung des Barrabas und die Hinrichtung Jesu zu fordern.

Die Bezüge zu den Prologszenen des Erzählfadens treten in dieser Phase des Konflikts besonders deutlich zutage. Vor allem die Weherufe (23,13–33) dienen dem konkreten Nachweis der unzureichenden Gerechtigkeit von Schriftgelehrten und Pharisäern (5,20) und die Passagen 23,2–3a und 23,23f bestätigen, dass Jesus nicht gekommen ist, Gesetz und Propheten aufzuheben (5,17). Die Hohenpriester und Ältesten des Volkes aber erweisen sich in ihrer bis zum Äußersten gehenden Ablehnung Jesu als „würdige Nachfolger“ des Herodes, und auch die spontane Ablehnung der Botschaft der Magier durch die Jerusalemer bestätigt und manifestiert sich in ihrer Ablehnung Jesu vor Pilatus.

Die erste der beiden thematisch eng zusammengehörigen Szenen des Epilogs lässt die Hohenpriester und Pharisäer am Tag nach der Hinrichtung Jesu mit der Bitte um Sicherung seines Grabes zu Pilatus gehen. Sie weist zurück auf die Antwort Jesu anlässlich der Zeichenforderung von Schriftgelehrten und Pharisäern (12,38–40) und belegt, dass sie richtig verstanden worden ist. Durch die gleichermaßen in Kapitel 12 wie 27 auftretenden Pharisäer ist auf der Ebene der erzählten Welt die notwendige Kontinuität im Personenkreis gewahrt. Die zweite und letzte Szene des Epilogs lässt mit den Hohenpriestern und Ältesten noch einmal die Hauptbetreiber der Passion Jesu agieren. Zugleich weitet sie den Blick – ausgehend von den Ereignissen des Ostermorgens, in denen sich die Antwort Jesu auf die Zeichenforderung erfüllt hat – bis in die Gegenwart der mt Gemeinde. Denn diese sieht sich in ihrem jüdisch geprägten Umfeld weiterhin mit der damals von den Mitgliedern des Hohen Rates in Umlauf gebrachten Erklärung des leeren Grabes konfrontiert.

### Aktuelle Bedeutung für die matthäische Gemeinde

Es kennzeichnet den zentralen Erzählfaden der mt Jesusgeschichte, dass das schuldhaft Versagen der Führer Israels betont, das Volk aber gleichzeitig entlastet wird. Daher ist die beliebte Bezeichnung dieser Führer als Repräsentanten des Volkes unzutreffend. Denn sie unterstellt eine im MtEv keineswegs vorhandene Übereinstimmung zwischen ihnen und dem Volk in der Ablehnung Jesu. Allerdings unterscheidet Mt deutlich zwischen dem Verhalten der Volksmenge außerhalb Jerusalems und der Bewohner Jerusalems selbst. Zeigt sich das Volk in Galiläa und auf der Wanderung südwärts Jesus gegenüber aufgeschlossen, so wirkt das Volk von Jerusalem an seiner Gefangennahme und Verurteilung durch Pilatus mit. Die Jerusalemer treffen also ihre Entscheidung gegen Jesus. Dagegen bleibt die Entscheidung des nicht aus Jerusalem stammenden Volkes offen. Allerdings verschwindet es nach der Rede Jesu gegen Schriftgelehrte und Pharisäer (Mt 23) kommentarlos, so dass eine Abkehr von Jesus als realistische Möglichkeit bestehen bleibt. Die Entscheidung der Jerusalemer gegen Jesus wirkt nun nach mt Überzeugung durch die Tempelzerstörung bis in seine eigene Zeit hinein. Somit dürfte auch die Volksmenge angesichts ihrer noch offenen Entscheidung transparent sein für die gegenwärtigen Erfahrungen der mt Gemeinde. Vor Ort trifft sie auf nichtchristusgläubige jüdische Glaubensgenossen, von denen sie vermutet, dass sie noch keine definitive Entscheidung gegen Jesus getroffen haben. Doch sie muss auch den wachsenden Einfluss der Schriftgelehrten und Pharisäer wahrnehmen. Die Erzählkonzeption des Mt weist also auf eine Parallelität zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart seiner Gemeinde hin: Als Opfer seiner religiösen und politischen Autoritäten lehnte das Volk von Jerusalem Jesus und seine Botschaft ab und scheiterte, wie für Mt die Ereignisse des Jahres 70 zeigen (22,7!). Nach seiner Überzeugung vergleichbar zeichnet sich auch im aktuellen Umfeld seiner Gemeinde ein Scheitern der nichtchristusgläubigen Synagogenmit-

glieder ab, und zwar erneut durch den negativen Einfluss ihrer Führer (23,13!). Daher dürfte die Absicht verbinden, seine Gemeindemitglieder trotz der Öffnung zur Heidenmission (28,19f) zu motivieren, sich weiterhin um ihre nichtchristusgläubigen jüdischen Glaubensgenossen zu bemühen. Dafür spricht nicht zuletzt, dass Mt durch die redaktionelle Brücke zwischen 1,21 und 26,28 daran erinnert, dass Jesus selbst im Angesicht seines gewaltsamen Todes an seiner Heilsaufgabe (auch) für Israel festgehalten hat.

### Zusammenfassung

*Der Schwerpunkt der mt Jesusgeschichte liegt beim Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes. Diesen Autoritäten lastet ihr Verfasser die Schuld am Tod Jesu ebenso an wie die Schuld an der Entscheidung der Jerusalemer gegen Jesus. Die Entscheidung des Volkes, das Jesus auf seinen Wegen durch Galiläa und Judäa folgt, lässt Mt dagegen auf der Ebene der erzählten Welt offen. Durch diese Erzählkonzeption will er seine Gemeinde ermutigen, sich ungeachtet ihrer Öffnung für die Heidenmission auch weiterhin um ihre nichtchristusgläubigen jüdischen Glaubensbrüder und -schwester zu bemühen. Denn diese sollen nicht wie das Volk von Jerusalem Opfer ihrer Führer werden, die auch in der Erfahrungswelt der mt Gemeinde Position gegen die Verkündigung Jesu Christi beziehen.*

### Literaturhinweise

- Hubert Frankemölle, *Matthäuskommentar I.II*, Düsseldorf 1994/1997.
- Marlis Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115)*, Bodenheim 1998.
- Ulrich Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Ders., *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1-4)*, Zürich u.a. 1985 - 2002.

Die Angaben zur Autorin finden Sie auf S.174

# Von der Treue und Gnade Gottes

Der Evangelist Lukas als erzählender Theologe  
Matthias Blum

■ Die Bibel war und ist das Buch der (gläubigen) Juden und Christen. Kein anderes Buch hat eine vergleichbare Stellung. Wenn Texte der Bibel wie das Lukasevangelium nun einer literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise unterzogen werden sollen, so mag dies einerseits befremden, weil diese Betrachtungsweise der deutschen Exegese anders als in den angelsächsischen und romanischen Ländern eher fremd ist. Andererseits gründet dieses Befremden darin, dass die Bibel als ein Text besonderer Art einer eher „technischen“ Betrachtungsweise unterzogen wird. Die exemplarische Veranschaulichung der literaturwissenschaftlichen Analyse soll jedoch im gelungenen Fall gerade dies herausstellen: Dass die Bibel ein Text besonderer Art ist, an dem Christinnen und Christen ihr Leben ausrichten.

■ Lukas schreibt als hellenistischer Jude, der zum Glauben an Jesus von Nazaret als Christus gefunden hatte, für andere Juden mit gleicher Biographie und für Menschen aus den Völkern, deren kulturelles Wissen über das Judentum beträchtlich ist, von dem eschatologischen Heilshandeln Gottes in und durch Jesus Christus. Mit diesem Ereignis offenbart sich Gott wiederum seinem Volk Israel.

## Anlage und Struktur der Verkündigungsschrift des Lukas als Erzählung

Nach der Selbstbezeichnung im Proömium (Lk 1,1-4) handelt es sich bei dem lukanischen Werk um eine Erzählung (V. 1; gr. *diegesis*, lat. *narratio*). Analog zu den anderen Evangelien liegt eine Verkündigungsschrift in erzählerischer Form vor. „Theologie und Narrativität stehen dabei nicht in einem äußerlichen Verhältnis zueinander, das man auflösen oder anders konstruieren könnte, sondern das Erzählen ist für die lukanische Theologie die konsti-

tutive Form des Redens von Gott.“<sup>1</sup> Für die Analyse des Lukasevangeliums als Erzähltext bietet sich deshalb ein literaturwissenschaftliches Instrumentarium an.<sup>2</sup> Dazu zählt die Unterscheidung der zwei von einander abhängigen Erzählebenen *story* und *discourse*. Während mit der *story* die Inhaltsebene, also das „was“ erzählt wird (Ereignisse, Charaktere, Rahmen / sog. *settings*) in den Blick rückt, geht es beim *discourse* um den Diskurs der Erzählung, darum, „wie“ etwas erzählt wird. Von der *story* ist ferner noch der *plot* zu unterscheiden, der zunächst in Anlehnung an Aristoteles als „arrangement of incidents“ umrissen wird und damit also die Anordnung von Ereignissen in einem Text meint. Der *plot* stellt ein Konstrukt dar, das auf elementare Weise ein tatsächliches oder als tatsächlich vorgestelltes Ereignis abbildet. Und da es weder eine Erzählung ohne Erzähler, noch eine Geschichte, die sich von selbst erzählt, gibt (Jean Zumstein), ist eine weitere Grundunterscheidung zu berücksichtigen, die zwischen *realem* Autor und *implizitem* Autor. Erzähltheoretisch gedacht ist der Erzähltext vollständig aus sich selbst heraus verständlich. Damit rückt die Frage nach dem realen Autor und seinen Motiven an den Rand, während der implizite Autor im Mittelpunkt steht und damit die Frage, wie er sich im Text dar- und vorstellt. Analoges gilt dann für die Leserinnen und Leser und damit für die Frage, welche Leserinnen und Leser vom Text impliziert und vorausgesetzt werden; es geht also um die *impliziten* Leserinnen und Leser. So be-

<sup>1</sup> Karl Löning, Das Geschichtswerk des Lukas. Bd. 1: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart 1997, 11.

<sup>2</sup> Vgl. nur Mark Allan Powell, What is narrative Criticism?, Minneapolis 1990. In einer der ersten entsprechend narrativen Analysen des lukanischen Doppelwerkes war es Robert Tannehill, der Lukas als „an author of literary skill and rich imagination“ bezeichnete (Robert C. Tannehill, The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, two volumes, Philadelphia 1986/1990, 1[volume one]).

kommt die Figur des Theophilus – unabhängig von einer möglichen realen historischen Person – erzähltechnisch im Proömium des Evangeliums einen fiktiven Charakter und wird zum fiktiven Leser und damit zu einer Figur, die letztendlich auf den impliziten Leser zielt (Lk 1,3). Als Lektüreziel wird die Erkenntnis der Gewissheit über die Worte genannt, in denen die Leserinnen und Leser unterwiesen werden (Lk 1,4).

Die Leserlenkung spielt im Analyseverfahren ebenfalls eine wichtige Rolle – wie werden die impliziten Leser durch den impliziten Autor gelenkt? Hierbei kommt neben der Komposition der Erzählung, der Erzählstimme bzw. narrativen Instanz und ihren Erzählperspektiven ein großes Gewicht zu.

#### Discourse (Kommunikationsebene) des Erzähltextes Lukasevangelium

Die Grundstruktur der Erzählung ist theozentrisch: Zwar steht Jesus als Heilsbringer im Mittelpunkt der Erzählung, aber der eigentliche Handelnde ist Gott. Gott handelt in ihm und wirkt durch ihn, so dass die Menschen sagen: „Gott hat sein Volk besucht“ (7,16). Gott ist der, der ihn gesandt hat (9,48). Die theozentrische Grundstruktur bestimmt das „Wie“ der Erzählung. Das Volk drängt sich um Jesus, um das *Wort Gottes* zu hören (5,1). Die Erzählung schließt mit der Anmerkung, dass die Jünger immer im Tempel waren und Gott priesen (24,53). Auf den Segen, den Jesus von Gott her spendet (24,51), antworten die Jünger mit dem Lobpreis Gottes (im Griechischen wird hier dasselbe Verb verwendet: *eulogein*). Erzähltheoretisch haben wir es also mit einer theozentrischen Leserlenkung zu tun.

Lukas ist Erzähler und als Erzähler Theologe; daher erzählt er sein Werk nicht ohne theologische Voraussetzungen. Die Voraussetzungen dieser theologischen Erzählung sind:

1. Gott steht als der Gott Israels im Zentrum der Erzählung, d. h. auch die Christologie ist der Theologie nachgeordnet bzw. durch diese be-

stimmt. Gott zeigt seine Treue gegenüber seinem Volk darin, dass das in der Schrift Vorhergesagte von ihm erfüllt wird. Die Erfüllung der Schrift durch Gott ist damit nicht auf dem Hintergrund einer vermeintlichen Gegenüberstellung von Judentum und Christentum in einem letztendlich substitutionellen Sinne zu verstehen, sondern als Darstellung der Treue Gottes. Es geht im lukanischen Werk *nicht* um eine Darstellung der Zeit Jesu und (der Zeit der Kirche) als Epochen, die die Zeit Israels ablösen, sondern um Kontinuität.

2. Die Erzählung ist bestimmt von der Geschichte des Gottesvolkes (gr. *laos* = Israel), darin wiederum aufgenommen die Geschichte der Kirche. Denn die (ausschließlich) an Israel ergehenden Verheißungen Gottes (Lk 1-2) enthalten auch die Heilszusage für Nichtjuden, d. h. für Heiden, wie der Lobpreis Simeons zum Ausdruck bringt: „Nun lässt du Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (Lk 2,29-32). Kennzeichen des Gottesvolkes ist das Gesetz (10,26; 16,31), von dem kein Pünktchen wegfallen wird (Lk 16,17).
3. Der Wille Gottes erfüllt sich in Jesu Person und seiner gesamten Praxis. Das „Wie“ ist bereits in der Schrift vorhergesagt (Lk 18,31ff; 24,44ff). Die Christologie des Lukas ist messianisch, wenn „Messias“ bedeutet, der von Gott gesandte Heilsbringer für Israel zu sein. Er ist der Messias des Herrn (2,26), der Messias Gottes (9,20; 23,35). Sein Kommen und sein Werk bringen Heil. Er ist der Heiland (gr. *soter* = Retter) Israels (1,47) und der Nachkommen Davids (2,11). Als Sohn Davids (1,32; vgl. auch 18,38f.; 20,41ff) erfüllen sich nun an ihm die einst an David ergangenen Verheißungen: Restitution des Königtums und Gottesvolkes. Jesus ist der Messias des Gottesvolkes. Damit liegt die Betonung nicht auf seiner Göttlichkeit, sondern auf seiner Herrschaft über Israel.

### Die narrative Instanz (Erzählstimme) im Lukasevangelium

Gegenüber der Vorlage, dem Markusevangelium, tritt der Erzähler des Lukasevangeliums gleich zu Beginn prononciert als „Ich“ in Erscheinung (Lk 1,3; vgl. gleichfalls Apg 1,1 sowie die Wir-Passagen in der Apg). Damit werden die Lesenden gleich zu Anfang darüber aufgeklärt, dass der implizite Autor nicht irgendeine Erzählfigur erfunden hat, sondern sich vielmehr selbst zum Erzähler macht. Wir haben es mit einer allwissenden Erzählstimme in Raum und Zeit zu tun, die das erzählte Geschehen für die Lesenden kommentierend begleitet (sog. „auktoriale Erzählweise“).

Die Allwissenheit der Erzählstimme drückt sich in dem Wissen um die Gedanken und Gefühle ihrer Figuren aus ebenso wie in Vorausdeutungen. Das Erschrecken der Maria über die Anrede des Engels und ihr Nachdenken über die Bedeutung des Grußes (Lk 1,29) ist ebenso bekannt wie die Furcht der Hirten (2,9) und der Sachverhalt, dass Maria das Geschehene für sich behält (2,19). Das Bleiben des Johannes in der Wüste „bis zu dem Tag, an dem er vor das Volk Israel treten sollte“ (1,80) wird vorausgedeutet wie auch der Verrat des Judas (6,16) – wobei die Zeitform der Vergangenheit nahe legt, dass das Geschehene den Lesern natürlich bekannt ist.

Aufschlussreich sind die Kommentare zum erzählten Geschehen, die im allgemeinen auch eine Leserlenkung intendieren. Klassisch kommentierend etwa ist die Anmerkung zur Freundschaft des Herodes und Pilatus (23,12), nämlich, dass sie vorher beide Feinde waren.

Josef macht sich auf nach Bethlehem in die Stadt Davids, „weil er“, so kommentiert die Erzählstimme, „aus dem Hause Davids und Geschlechte Davids war“ (2,4). Was zunächst nur einen Ortswechsel von Nazaret nach Bethlehem begründet, weil sich jedermann in *seiner* Stadt zur „Schätzung“ aufmachte, stellt aber damit bereits Jesus in die Linie Davids. Entsprechend heißt es dann auch in V. 11: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr.“ Stadt und Abstammung Da-

vids spielen, so erfahren es die Leser, eine mehr als bedeutende Rolle. Schriftkundige Leser werden an Mi 5,2 erinnert, dass der Herrscher Israels aus Bethlehem kommt. Die in 3,21f gebotene Ahnenliste, die bis zu Adam und Gott zurückgeht, weist ebenfalls Jesu davidische Messianität auf (3,31); aber mit dem Bruch: den man für den Vater hielt.

Der Hinweis auf die Namensgebung (2,21) ist mit dem Kommentar versehen, dass dies auf Geheiß des Engels geschehe (vgl. 1,31). Die Leser erfahren also nicht nur und werden ebenso innerhalb der Erzählung nicht nur daran erinnert, dass es um einen ganz besonderen Menschen geht, sondern auch, dass der Vorgang von Gott bestimmt ist. Dazu fügt sich in Anlehnung an 1 Sam 2,26 der Hinweis, dass Jesu Weisheit zunahm (ebenefalls 2,40; vgl. auch 4,14.22) und „er Gefallen bei Gott und den Menschen fand“ (2,52).

Im Gegensatz zu den Jesus suchenden Eltern, denen seine Worte unverständlich bleiben – 2,49: „Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?“ – dürften die Leser die Worte durchaus verstehen. Die Leser sind schon über den allwissenden Autor aufgeklärt und können entsprechende Schlussfolgerungen ziehen nämlich, dass Jesus der Sohn Gottes ist – wie dies dann auch die Ahnenliste noch einmal herausstellen wird.

Ähnlich verhält es sich mit der sogenannten zweiten Leidensankündigung in 9,44f. Diesmal sind es die Jünger, die den Ausspruch Jesu „der Menschensohn wird den Menschen ausgeliefert werden“ nicht verstehen (ebenefalls 18,32-34). Die Erzählstimme fordert jedoch durch ihren Kommentar, dass der Sinn seiner Worte den Jüngern verborgen bliebe und sie ihn nicht begriffen hätten, die Leser dazu auf, ihrerseits zu verstehen.

Die narrative Instanz bringt immer wieder die Verwunderung der Zuhörer über Jesu Lehre etc. zum Ausdruck. Wenn sie nun in 4,32 die Verwunderung mit der ihm zukommenden Vollmacht begründet, so richtet sich dieser Erzählkommentar in erster Linie an die Leser: Jesus

lehrt (und handelt) in Vollmacht. Da das Nähere offen ist, ist hier eine sogenannte „Leerstelle“ gegeben. Nach W. Iser (Konstanzer Schule) bietet ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern bestimmte Vororientierungen als Rezeptionsbedingungen an, welche durch Unbestimmtheitsstellen, eben sogenannte „Leerstellen“ angezeigt sind. Da die Sinnkonstitution des Geschehens über diese Leerstellen mitzuvollziehen sei, erweise sich der Leerstellenbetrag eines Textes als elementare Bedingung für den Mitvollzug. Die Leser sind gehalten zu überlegen, was es heißt, dass Jesu Wort in Vollmacht war. bzw. woran es in der erzählten Zeit für die Zuhörer erkennbar war, dass er in Vollmacht sprach. Kontextuell sind die Leser natürlich entsprechend informiert und vorbereitet. Es bleibt daneben anzumerken, dass die Verwunderung nicht in einer vermeintlichen „Anstößigkeit“ der Lehre etc. begründet ist. Dass Jesus der Sohn Gottes und der Messias ist, wird immer wieder – auch kommentierend – hervorgehoben. In 4,41 sprechen es die Dämonen aus: „Du bist der Sohn Gottes.“ Der folgende Erzählkommentar begründet Jesu Schweigegebot mit dem Wissen der Dämonen um seine Messianität.

Ein klassischer Erzählkommentar findet sich im Anschluss an das Gleichnis von den bösen Winzern (20,9-19), wenn angemerkt wird, dass die Schriftgelehrten und Hohenpriester gemerkt hätten, dass sie mit dem Gleichnis gemeint seien. Ein entsprechender Hinweis an die Leser also, wie das Gleichnis zu verstehen sei.

Der *point of view* des Erzählers, also Erzählstandpunkte bzw. Erzählperspektiven spiegeln sich ebenfalls in den Figuren der Erzählung wider. In der Kindheitsgeschichte werden die zentralen Botschaften über den Engel vermittelt und verkündet. Der Hauptakteur verweist in Hinblick auf sein Leiden und seine Auferstehung selbst wiederholt auf die Notwendigkeit der Erfüllung der Schrift. Dass er, wie es in der Schrift heißt (Jes 53,12), zu den Verbrechern gerechnet werde, geht auch in Erfüllung (22,37; vgl. ferner

24,25-27.44-46). In 23,41 spricht der eine der beiden Übeltäter am Kreuz aus, was für die Leser offensichtlich sein sollte. Während die beiden Schächer selbst zu Recht verurteilt worden sind, habe Jesus jedoch nichts Unrechtes getan. Damit ist deutlich: Er wird zwar als Verbrecher verurteilt, ist aber unschuldig. Im Schlusskapitel erinnern nun die Engel explizit an die Erfüllung des von Jesus Vorhergesagten, dass der Menschensohn überantwortet werden müsse und auferstehen werde (24,7). Entsprechend erklären sie den Frauen das leere Grab und erläutern damit ebenfalls für die Leser das Geschehene, dass Jesus nicht da, sondern auferstanden sei. „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (24,5f).

### Zur story des Erzähltextes Lukasevangelium

#### Die Kindheitsgeschichte(n)

Von den Ereignissen der *story* fallen zunächst die *plots* auf, die die Kindheitsgeschichte(n) konstituieren. Der sogenannte *plot* wird in der Zuordnung der Ereignisse einer *story* konstituiert, wobei jede Zuordnung in einer Erzählung einen eigenen *plot* hervorbringt und somit eine *story* aus verschiedenen *plots* besteht. Bedenkt man, dass Lukas auf das Markusevangelium als Vorlage zurückgegriffen hat, tritt hervor, dass er nicht nur das Proömium (1,1-4) vorgeschaltet hat, sondern ebenfalls eine in die weitere Erzählung einführende Vorgeschichte, die die Kindheitsgeschichten des Täufers Johannes und Jesu von Nazaret beinhaltet. Die Kindheitsgeschichten zeigen bereits die Themen der nachfolgenden Erzählung an und betten diese ganz in einen innerjüdischen Rahmen ein. „Israel ist in den Kindheitsgeschichten thematisch, erzählerisch und theologisch von solcher Präsenz, daß es die gesamte Erzählung mitprägt.“<sup>3</sup> Eine entsprechende Leserlenkung geht auch von den Erzählfiguren Zacharias und Elisabet (Lk 1,6) sowie Simeon (Lk 2,25) aus, die als Gerechte und Fromme aus Israel vorgestellt werden. Der erzähltheoretische Zugang bietet nun den Vorteil, in der Analyse der *plots* von einer traditionsgeschichtlichen Betrachtung der beiden Kindheitsgeschichten absehen zu können. Das heißt, nicht zwangsläufig muss aus der Annahme einer ursprünglich

<sup>3</sup> Rainer Kampling, „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels!“ Zur Theozentrik von Lk 1-2, in: Ders., Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel (SBB 47), hg. v. M. Blum, Stuttgart 2002, 53-83, 80.

selbständigen Kindheitsgeschichte des Täufers die Annahme einer späteren Zuordnung der ebenfalls ursprünglich selbständigen Kindheitsgeschichte Jesu folgen mit dem Interesse einer Überbietung der ersten Erzählfigur Johannes durch die zweite Jesus. Der Täufer ist eben nicht in erster Linie der Vorläufer Jesu. Hier werden vielmehr zwei verschiedene Aufgaben für Johannes und Jesus entworfen, die nicht gegeneinander auszuspielen sind. In beiden erfüllt sich die Hoffnung Israels. Während der vom Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllte Täufer (Lk 1,15) die Aufgabe erhält, dem Herrn das Volk bereit zu machen (Lk 1,17), wird Jesus als Gesalbter Gottes auf Davids Thron sitzen und die ewige Herrschaft über das Haus Jakobs erhalten (Lk 1,32f). Johannes der Täufer hat – ebenso wie Maria und Joseph, die Hirten und die Prophetin Hanna – Vorbildcharakter für die Leserinnen und Leser.

Während die Erzählung also im „Umkreis“ des Tempels beginnt mit dem Hinweis auf die Frömmigkeit Zacharias und Elisabets (Leserlenkung s. o.), endet sie ebenfalls mit Darstellungen jüdischer Frömmigkeit (Lk 23,50–56; 24,52–53).

### Der lukanische „Reisebericht“

Von den *settings*, die den räumlichen und zeitlichen Rahmen der *story* bezeichnen, wäre neben Galiläa und Jerusalem auf den ersten Blick vor allem der sogenannte lukanische „Reisebericht“ (9,51–18,14 bzw. 19,44f) hervorzuheben. Jesus begibt sich auf den Weg nach Jerusalem, „als die Zeit heran kam, in der er aufgenommen werden sollte.“ (Lk 9,51). Die Ankündigung über „die Tage seiner Aufnahme“, d. i. die Himmelfahrt Jesu, wird sich am Ende der Erzählung erfüllen (Lk 24,50f). Aufgrund dieser „Reisenotizen“ über den mit seinen Jüngern nach *Jerusalem* wandernden Jesus (neben 9,51 auch 13,22; 17,11; 19,28) spricht man herkömmlich vom lukanischen „Reisebericht“. Allerdings merkt bereits die herkömmliche Exegese die Künstlichkeit der „Reisenotizen“ an, da keine fortschreitende räumliche Annäherung Jesu an Jerusalem erkennbar ist. Und sieht man einmal von den ohnehin nur spärlich vorliegenden „Reisenotizen“

ab, bleibt anzumerken, dass schon beim zwölfjährigen Jesus der Weg auf das Ziel Jerusalem gerichtet ist. Das heißt, grundsätzlich gilt es zu bedenken, dass sich Jesus gemäß göttlicher Bestimmung nach Jerusalem begibt (Lk 22,22).

Erzähltheoretisch ist der Begriff „Reisebericht“ aufgrund der näheren Erzählkontexte zu hinterfragen. Danach es geht hier nicht so sehr um Reiseschilderungen, als vielmehr um Leserunterweisungen – nicht zuletzt auch im Sinne von Handlungsanweisungen – für welche fünfzehn Gleichnisse beispielhaft geboten werden.<sup>4</sup> Während die herkömmliche Exegese das Dilemma der Künstlichkeit der Reisenotizen noch dahingehend löste, den Reisebericht als Jüngerbelehrung auf dem Hintergrund der letzten Reise Jesu nach Jerusalem zu verstehen, handelt es sich also erzähltheoretisch um eine – eben leserorientierte – Leserbelehrung. Die *beispielhafte* Relevanz dieser Leserunterweisungen ist besonders offensichtlich in den Beispielerzählungen wie der vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Am Schluss dieser Erzählung wird nicht der Hilfsbedürftige als „Nächster“ bezeichnet, sondern der Hilfeleistende. Die Frage des Gesetzeslehrers in V. 29 „Wer ist mein Nächster?“ wird von Jesus in V. 36 nicht etwa wiederholend gestellt. Er fragt vielmehr danach, wer sich von den dreien als der Nächste erwiesen habe und zwar gegenüber dem, der überfallen wurde. Es ist der, „der barmherzig an ihm gehandelt hat“, der dem Notleidenden zum Nächsten wird (V. 37). Damit erhalten wir, wie es Walter Dirks einmal formuliert hat, „einen Hinweis für uns selbst: Ich muß mich zunächst selbst – das ist das erste und der Anfang von allem Weiteren – als den Nächsten des Notleidenden erkennen und erst dadurch, dass ich diese Selbstdefinition vollziehe, wird der Notleidende mein Nächster: Ich muß sein Nächster werden, damit er mein Nächster werden kann.“<sup>5</sup> Es geht darum, sich zum Nächsten be-

<sup>4</sup> Vgl. Ulrich Busse, Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht“. Dargestellt an Lk 10,25–42, in: Martin Faßnacht/Andreas Leinhäupl-Wilke/Stefan Lücking (Hg.), Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption (FS Karl Löning) (NTA NF 44), Münster 2003, 139–153, 141f.

<sup>5</sup> Walter Dirks, Die Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 1985, 37.

stimmen zu lassen und Barmherzigkeit zu üben: „Handle genauso!“ (V. 37). Das barmherzige und soziale Engagement führt zu einem glücklichen Leben mit Gott.

Auch wenn solch ethische Konsequenzen in den anderen Gleichnissen nicht immer ausdrücklich thematisiert werden, könnten diese doch evoziert werden – wie etwa das Mitleid des Vaters in der als Gleichnis vom verlorenen Sohn bezeichneten Erzählung (Lk 15,11-32). Diese Parabel wird gemeinhin implizit christologisch gelesen – nicht zuletzt auch aufgrund der (redaktionellen) Einleitung 15,1-3: Jesu Handeln aktualisiert die Liebe Gottes zum Sünder. Seine (Jesu) Zuwendung zu den Sündern bedeutet deren Annahme durch Gott, der sich über die Umkehr des Sünders freut. In dieser Familiengeschichte von den beiden Söhnen, die von dem Verschwinden und dem Mangel, von der Rückkehr und dem Wiederfinden erzählt, erscheinen Sünde und Sünder auf der narrativen Ebene. Dem korrespondiert das Mitleid des Vaters. Wie in der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter geht es auch hier um das Tun der Barmherzigkeit. Der Vater erbarmt sich (15,20), wie auch der Samariter sich erbarmt (10,33): in beiden Erzählungen hat das Sich-Erbarmen (gr. *splanchnizomai*) dieselbe Bedeutung.

### Die Hauptfigur der Erzählung

Wiewohl die Leser darum wissen, dass der eigentliche Ursprung aller Handlungen Gott ist, kann Jesus als Hauptperson der Erzählung bezeichnet werden. Das Lukasevangelium erzählt von dem Heilsbringer Jesus. Wie alle Phasen seines Lebens und Wirkens zeigen, ist Jesus der Retter.

Dass die Hauptperson der Erzählung Jude ist, wird in den anderen Evangelien vorausgesetzt. Lukas stellt es dagegen besonders heraus (Kindheitsgeschichte/Sondergut), was wiederum christologisch nicht unbedeutend ist. So bringt er die Beschneidung Jesu am achten

Tag (2,21), die Darstellung im Tempel (2,22-24) und das Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel als begabter Schüler (2,41-52).

### Fazit

Die klassische deutsche Lukasforschung ging und geht in Anlehnung an die altkirchliche Tradition davon aus (anders jedoch die anglo-amerikanische; vgl. vor allem die Arbeiten Jacob Jervells<sup>6</sup>), dass Lukas Heidenchrist sei. Die erzähltheoretische Analyse bestätigt jedoch eher das Bild, das sich auch in der anglo-amerikanischen Forschung herauskristallisiert hat: der implizite Autor schreibt auf einem judenchristlichen Hintergrund vornehmlich für Judenchristen und für entsprechend kundige Menschen aus den Völkern. Das klassische Argument, hier erläutere ein heidenchristlicher Autor jüdische Sachverhalte, trägt nicht. Zum einen wird viel mehr vorausgesetzt als dargestellt. Zum anderen wird das, was dargestellt wird, nicht erläutert, sondern kommentierend eingefügt für Insider (Judenchristen) nach dem Motto „so wie es unserer Religion entspricht“ – und nicht etwa für Outsider (Heidenchristen) erläutert. Das macht auch gruppensoziologisch betrachtet viel mehr Sinn: zunächst hat doch die Etablierung innerhalb der bestehenden Religion zu erfolgen; der Wunsch nach Affirmation ist nach innen gerichtet, nicht nach außen. Es sind die Insider, die die Gewissheit (Lk 1,4; siehe oben) erlangen sollen. Vergleicht man aus der impliziten Leser-Perspektive die judenchristliche mit der heidenchristlichen, so legt sich erstere nahe, da für letztere der Text weitgehend unverständlich geblieben wäre.

Lässt man sich – im Gegensatz zur Erzählforschung – zudem noch auf die Rückfrage nach den historischen Entstehungsbedingungen des Textes ein, so kann die Erzählanalyse nur bestätigt werden. Während das Proömium des Lukasevangeliums (Lk 1,1-4) im kultivierten literarischen Griechisch geschrieben ist (ein einziges Satzgefüge!), ist sein Erzählwerk dann aber in „gepflegter Fachprosa“ verfasst, also weder literarische Klassik noch umgangssprachliche Koine, wie oftmals angenommen.

<sup>6</sup> Vgl. nur Jacob Jervell, Gottes Treue zum untreuen Volk, in: C. Bussmann/W. Radl (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas (FS G. Schneider), Freiburg 1991, 15-27.

Für Lukas ist das von semitischen Elementen durchdrungene Griechisch charakteristisch, für das die hellenistische Synagoge ebenso wie das jüdisch-hellenistische Milieu im Hintergrund stehen.

### Zusammenfassung

*Mit dem Lukasevangelium liegt eine Verkündigungsschrift in erzählerischer Form vor. Die Erzählung ist auf einem judenchristlichen Hintergrund verfasst für Judenchristen und des Judentums kundige Menschen aus den Völkern. Im Zentrum der Erzählung steht Gott als der Gott Israels, dessen Wille sich in Jesu Person und seiner gesamten Praxis erfüllt. Jesu Kommen und sein Werk bringen Heil; er ist der Heiland, d. h. der Retter. Seiner besonderen Zuwendung zu Armen, Frauen und Sündern korrespondiert das Tun der Barmherzigkeit, das zu einem glücklichen Leben mit Gott führt.*

### Literatur zum Weiterlesen

- Karl Löning, *Das Geschichtswerk des Lukas. Bd. I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart 1997; Bd. II: Der Weg Jesu, Stuttgart 2006.*
- Mikeal C. Parsons, *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist, Peabody 2007.*

### Dr. Matthias Blum



ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. 2001 Promotion ebd. mit einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit „'... denn sie wissen

nicht, was sie tun'. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse“ (= NTA NF 46). Weitere Informationen unter: <http://www.geschkult.fuberlin.de/e/kaththeo/magistri/mittelbau/blum/index.html>.

## Die Sintflut

Die Sintfluterzählung gehört zu den bekanntesten und anschaulichsten Texten aus den Urgeschichten der Bibel. In Kinderbilderbüchern macht sie sich gut, blendet man aus, dass eigentlich von einer großen Katastrophe

erzählt wird, die in vielen Kulturen der Alten Welt tradiert wurde. Und immer wieder wird gefragt, ob und wo sich die Sintflut ereignet haben könnte: Auf welchem Berg ist die Arche gelandet? „Bibel heute“ zeigt, dass die biblische Überlieferung tiefer gehende Fragen aufwirft und beantworten will: Wie ist der Zustand der Welt, welche Rolle spielt der Mensch? Liebt Gott die Schöpfung, obwohl sie sich nicht als ideal erweist? Die Beiträge in „Bibel heute“ nähern sich der Erzählung aus unterschiedlichen Perspektiven.

Einzelheft € 6,-  
Jahresabonnement € 22,-  
(4 Ausgaben)

Bestellen Sie **Bibel heute** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,  
Postfach 150365,  
70076 Stuttgart,  
[bibelinfo@bibelwerk.de](mailto:bibelinfo@bibelwerk.de)



# Der geliebte Jünger bezeugt die „Zeichen“ des Sohnes

Erzählung von der Fleischwerdung des Wortes und Wortwerdung des Fleisches

Joachim Kügler

■ Es ist keineswegs selbstverständlich, das Johannesevangelium als Erzählung einzustufen. Immerhin beginnt es mit einem poetischen Text, dem Logoshymnus (Joh 1,1-18), und enthält soviel an wörtlicher Rede, dass es in der Forschung auch schon als Drama<sup>1</sup> eingestuft wurde. Der Text selbst präsentiert sich aber durchaus als Erzählung, als das Werk eines Autors, der Jesus besonders nahe steht und deshalb die letztgültige Wahrheit über ihn bezeugen kann.

■ Die Zweifel am Erzählcharakter des Johannesevangeliums hängen damit zusammen, dass es mit einem poetischen Text, dem Logoshymnus (Joh 1,1-18), beginnt und soviel an wörtlicher Rede enthält, dass es in der Forschung auch schon als Drama<sup>2</sup> eingestuft wurde. Trotzdem wird im Johannesevangelium auch erzählt. Im Unterschied zur Logienquelle, die oft ohne erzählerischen Rahmen die gesammelten Sprüche Jesu präsentiert, sind die Reden des johanneischen Jesus keinesfalls völlig ort- und zeitlos, sondern ganz überwiegend situativ verortet und erzählerisch gerahmt. Der größte und allgemeinste Erzählbogen spannt sich von der vorzeitlichen Existenz des Logos (Joh 1,1) über die Menschwerdung, das irdische Wirken, über den Tod am Kreuz und die Rückkehr zum Vater bis hin zur Öffnung des Textes auf die außertextliche Gegenwart der Lesenden (Joh 21,24f). Deshalb muss das Johannesevangelium unbeschadet der Frage, ob es in der Antike jemals als Drama inszeniert wurde oder ob es heute als Drama inszeniert werden kann, als Erzähltext gelesen werden.

## Wie wird erzählt? – Personen, Zeiten und Orte des Johannesevangeliums

Ein wichtiges Merkmal von Erzählungen ist die Art und Weise, wie sie ihre Personen darstellen und das Erzählte durch Orts- und Zeitangaben ordnen. Wie macht das Johannesevangelium das?

### Personen und ihre Gestaltung

Die wichtigste Person im Johannesevangelium ist Jesus. Er ist von Anfang bis Ende präsent und es gibt keine größeren Passagen, in denen er nicht erwähnt wird. Große Teile des Textes bestehen aus wörtlich wiedergegebenen Äußerungen Jesu. Die Erzählperspektive des Textes ist mit der Perspektive Jesu weitgehend identisch. Das heißt, es gibt keine Abweichung zwischen der Wahrheit Jesu und der Wahrheit des Textes. Niemals wird etwa eine Aussage Jesu vom Erzähler korrigiert oder kritisiert. Sein Weg von der vorweltlichen Existenz beim Vater zum irdischen Wirken und (über Tod und Auferstehung) zurück zum Vater bildet die erzählerische Grundstruktur des gesamten Evangeliums (vgl. das Zwischenresümee in Joh 13,3).

Jesu Botschaft findet nicht nur Zuspruch, sondern erntet auch Widerspruch: „Die Juden“ bilden so etwas wie eine Negativfolie für die Aussagen Jesu. Von Anfang an stehen sie Jesus kritisch bis ablehnend gegenüber und trachten ihm sogar nach dem Leben. So repräsentieren sie die feindliche „Welt“ (Kosmos), welche die Botschaft Jesu ablehnen muss, weil sie ihr wesensfremd ist. Auffällig ist, dass das Johannesevangelium kaum noch eine innere Differenzierung des Judentums andeutet. „Die Juden“ erscheinen als weitgehend homogene Gruppe, in der allein die Pharisäer eine hervorgehobene Rolle spielen. Das deutet auf die Zeit nach 70 n. Chr. hin, in der von den Gruppierungen, die man zur Zeit Jesu kannte, nur noch die Pharisäer eine Rolle spiel-

<sup>1+2</sup> Vgl. Ludger Schenke, Das Johannesevangelium: Einführung – Text – dramatische Gestalt, Stuttgart 1992.

ten. Die Feindschaft zwischen „den Juden“ und der Jesus-Gruppe ist überdeutlich und führt zu krass antijüdischen Passagen des Johannesevangeliums, wie vor allem die Verteufelung der Juden in Joh 8,44 („Ihr habt den Teufel zum Vater“). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass das johanneische Christentum jüdischen Ursprungs ist und alle judenfeindlichen Aussagen deshalb zunächst einmal als innerjüdische Polemik aufzufassen sind. Damit ist das Problem, das diese Texte im heutigen Gegenüber zweier getrennter Religionen darstellen, natürlich noch nicht gelöst. Bibelwissenschaftlich ist aber klar, dass die innerjüdische Polemik des Johannesevangeliums nicht judenfeindlich verwendet werden darf. Das gilt umso mehr, als es auch neutrale oder sogar positive Verwendungen des Begriffs „Juden“ gibt. Da ist z.B. Nikodemus, der als führender Jude sich auf das Gespräch mit Jesus einlässt (Joh 3,1-9), Jesus verteidigt (Joh 7,50) und schließlich sogar bei seiner Bestattung hilft (Joh 19,39). Auch Jesus selbst wird als Jude bezeichnet (Joh 4,9), „die Rettung kommt aus den Juden“ (Joh 4,22) und Jesus ist wirklich „der König der Juden“ (Joh 18,33-39; 19,3-21) – ein König freilich, der tradierte Königserwartungen dadurch durchkreuzt, dass er sein Leben hingibt für das Leben der Welt (vgl. Joh 3,17 u. ö.).<sup>3</sup>

Gehören „die Juden“ in der Erzählung (überwiegend) zum dunklen Hintergrund der Feindschaft, so stehen die *Jünger* auf der Seite Jesu. Allerdings bleibt auch ihr Bild ambivalent. So wie das negative Bild der Juden gelegentlich durch positive Aspekte aufgebrochen wird, so sind umgekehrt die Jünger in ihrer Erkenntnis Jesu und seiner Wahrheit begrenzt, ja sogar vom Verlust des Glaubens bedroht (vgl. z. B. Joh 6,66).

Was die Behandlung der Jünger durch den Erzähler angeht, so ist auffällig, dass er sie je nach Bedarf ein- und ausblenden kann. Bisweilen ist für die Lesenden auch bei hoher Aufmerksamkeit nicht zu erschließen, ob die Jünger nun anwesend sind oder nicht. Da sie nicht so wichtig sind wie Jesus, werden sie nur dann erwähnt, wenn sie gebraucht werden. Das gilt übrigens auch für andere Personen. So werden z. B. in Joh 12,20f. „Griechen“ erwähnt, die Jesus sehen wol-

len. Trotzdem ist nicht klar, ob das, was Jesus dann spricht, ihnen gilt, denn in Joh 12,34 antwortet dann die „Volksmenge“ auf Jesu Äußerungen. Die „Griechen“ dagegen werden nicht mehr erwähnt. Vermutlich sollte ihre Erwähnung einfach nur das Thema „Öffnung zur nichtjüdischen Welt“ anklingen lassen.

Ein wichtiger Aspekt ist auch die unterschwellige Aktualisierung der erzählten Figuren. So wird etwa in Kapitel 6 eine subtile Verbindung hergestellt zwischen „den Juden“, die den Glauben an Jesus als Brot vom Himmel ablehnen, und bestimmten Jüngern, die sich dann von Jesus trennen. Die Jünger murren wie „die Juden“ (vgl. Joh 6,41.43 mit 6,61) und ihnen wird ebenfalls gesagt, dass sie niemals dazugehörten (vgl. Joh 6,44 mit 6,65). In diese Kombination Juden/abtrünnige Jünger wird dann auch noch Judas eingefügt, so dass die weggehenden Jünger nicht nur als ungläubig wie „die Juden“ dargestellt, sondern auch mit Judas, der Jesus an seine Feinde auslieferte, verbunden werden. Wenn „die Juden“ Kinder des Teufels sind (Joh 8,44) und Judas ein Teufel (Joh 6,70) ist, dann wird der Schluss nahe gelegt, dass auch die abtrünnigen Jünger „vom Teufel“ sind. Durch solche (moralisch durchaus fragwürdigen) Aktualisierungen wird die erzählte Welt an bestimmten Punkten transparent für die (damalige) Gegenwart der Lesenden. Das erlaubt uns heute einen zumindest ungefähren Rückschluss auf das Leben einer Gemeinde, die von äußerer Feindschaft traumatisiert und inneren Spaltungen erschüttert ist.

### Zeiten

Immer wieder werden jüdische Feste erwähnt, um die Aktivitäten Jesu zu datieren, z. B. das Laubhüttenfest (Joh 7,2), das Pascha-Fest (Joh 2,13; 6,4; 11,55) oder das Tempelweihfest (Joh 10,22). Durch die entsprechenden Angaben erhält das Johannesevangelium ein gewisses Zeitgerüst, das die Ereignisse ordnet. Es ist aber sehr fraglich, ob diese Angaben vor allem eine chronologische Funktion haben. Es ist viel wahr-

<sup>3</sup> Vgl. Joachim Kügler, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 47-50.

scheinlicher, dass sie vor allem eine theologische Funktion haben: Sie liefern mit dem Hinweis auf jüdische Feste und deren theologische Traditionen einen bestimmten Deutungshintergrund für das Erzählte. Wenn z. B. die gesamte Leidensgeschichte (von Joh 11,55 an wird das Pascha fünfmal erwähnt!) vor dem Hintergrund des Pascha-Festes steht, dann geht es vor allem darum, dass Jesus als das wahre Pascha-Lamm stirbt, und erst in zweiter Linie um eine konkrete Datierung. Das bedeutet auch, dass aus der Erwähnung von drei Pascha-Festen nicht zwangsläufig gefolgert werden muss, dass Jesus etwa drei Jahre öffentlich gewirkt hat. Das mag zutreffen, steht aber für das Johannesevangelium nicht im Zentrum des Interesses. Wie sehr die theologische Signalwirkung im Vordergrund steht, lässt sich gut an dem „Fest der Juden“ zeigen, das in Joh 5,1 erwähnt wird: Da nicht genauer gesagt wird, um *welches* Fest es sich handelt, kann man nur raten, ob es nicht vielleicht das Wochenfest (Pfingsten) ist, welches 50 Tage nach dem Pascha kommt. Sicher ist das freilich nicht. So ist die Angabe keine echte Datierung und trägt zum chronologischen Gerüst der Erzählung eigentlich nichts bei. Es geht eher darum, mit der Erwähnung des Festes, den Besuch Jerusalems zu motivieren und die Situation eines Wallfahrtsfestes aufzurufen: große Öffentlichkeit an zentraler Stätte. Als weiteres Beispiel für diese Technik der „nichtchronologischen“ Datierung kann die Erwähnung des Tempelweihfestes in Joh 10,22 angeführt werden. Sie kommt unvermittelt, da die Zeitangaben vorher sich am Laubhüttenfest orientieren und nichts andeutet, wie viel Zeit inzwischen vergangen ist. Auch ist kein thematischer Einschnitt markiert, denn die folgende Rede Jesu setzt die Hirtenthematik fort, die schon in Joh 10,1 begonnen hatte. Es geht also auch hier vermutlich eher um theologische Symbolik als um einen festen Zeitrahmen. Durch diesen Umgang mit den Zeitangaben erhält die Erzählung eine gewisse Aura der Zeitlosigkeit, ohne dass freilich der Bezug zur konkreten Geschichte ganz gekappt würde. Was erzählt wird, hat überzeitliche Bedeutung, aber diese ewige Wahrheit ist an ein konkretes zeitliches Ereignis gebunden.

## Orte

Ähnlich souverän geht das Johannesevangelium auch mit den Ortsangaben um. Selbstverständlich könnte man den Weg Jesu, wie er im Johannesevangelium erzählt wird, in eine Landkarte eintragen. Eine solche Karte würde zeigen, dass Jesus mehr unterwegs ist als bei den Synoptikern: Nicht nur einmal, sondern gleich mehrmals führt ihn sein Weg nach Jerusalem. Außerdem werden neue Akzente gesetzt, indem bestimmte Gebiete hervorgehoben werden: Jesus wirkt in Samarien und findet dort sogar Glauben (Joh 4,39-42). Außerdem ist das Ostjordanland von besonderem Interesse. Jesus begegnet dort Johannes dem Täufer (Joh 1,28 f.) und zieht sich dorthin zurück, als es in Jerusalem wieder einmal zu gefährlich wird (Joh 10,40).

Vermutlich würde aber ein solches „Bewegungsprofil“ relativ wenig zum Verständnis des Johannesevangeliums beitragen. Beim Lesen entsteht nämlich keinesfalls der Eindruck unruhiger Bewegung, ja oft wissen die Lesenden gar nicht genau, wo Jesu gerade ist. Viele seiner Äußerungen wirken nicht nur eigenartig zeitlos, sondern auch ortlos. Das heißt nicht, dass es keine Ortsangaben gäbe. Sie haben nur eine andere Funktion als die, die wir von vielen anderen Texten her kennen. Wenn z. B. *nach* der Brotrede in Joh 6 gesagt wird, dass Jesus sie in der Synagoge in Kafarnaum (Joh 6,59) gehalten hat, dann geht es nicht darum, dass wir uns beim Lesen vorstellen sollen, wie Jesus in der Synagoge spricht. Dazu müssten wir die Information ja am *Anfang* der Rede haben. Es geht aber weniger darum, die Vorstellungskraft der Lesenden zu lenken oder eine bestimmte Atmosphäre zu schaffen, sondern vielmehr darum, am Ende noch eine zusätzliche Bedeutungsdimension zu eröffnen. Mit „Synagoge“ sind u. a. „Judentum“, „Gebet“, „Lehre“ und „Auslegung der Heiligen Schrift“ assoziiert und diese Assoziationen regen dazu an, unter einem bestimmten Aspekt weiter über das Erzählte nachzudenken.

Das gilt natürlich auch für andere Ortsangaben. Ein sehr markantes Beispiel ist hier die Tempelreinigung, wo Jesus in Alternative zum gebauten Tempel als leiblicher Tempel dargestellt

wird. Jesu Leib ist der wahre Tempel, Jesus selbst ist in Person der Ort der Gegenwart Gottes (Joh 2,21).<sup>4</sup> Diese Grundaussage schwingt im Folgenden immer mit, wenn der Jerusalemer Tempel erwähnt wird. Generell rufen Ortsangaben immer einen bestimmten Hintergrund auf, vor dem das Erzählte weiter zu deuten ist. Sie sind also weniger Lokalisierungen als vielmehr intertextuelle Links. Es macht deshalb übrigens nichts, wenn man beim Lesen bisweilen vergisst, wo Jesus gerade ist. Was er sagt, gilt immer und überall und wenn der Ort uns eine zusätzliche Bedeutung vermittelt, dann werden wir vom Erzähler schon darauf hingewiesen.

### Das Werk eines Augenzeugen?

Dass das Johannesevangelium im neutestamentlichen Vierer-Kanon etwas Besonderes ist und sich in Vielem von den Synoptikern unterscheidet, ist der christlichen Theologie seit langem klar. Während aber in früheren Jahrhunderten diese Unterschiede eher eine besondere Wertschätzung des Johannesevangeliums begründeten, ist die moderne Exegese eher dazu geneigt, den synoptischen Evangelien den Vorzug zu geben. Und unter historischer Perspektive mag das ja auch seinen guten Grund haben, denn das Johannesevangelium ist als *historische* Quelle für die Rückfrage nach Jesus und seiner Botschaft nicht besonders hilfreich. Befragt man freilich den Text selbst, so ist die Antwort eine ganz andere, denn als einziges neutestamentliches Evangelium erhebt das vierte den Anspruch, von einem Augenzeugen verfasst worden zu sein, nämlich von dem „Jünger, den Jesus liebte“. Über ihn wird am Ende des Johannesevangeliums nicht nur gesagt, dass er das Erzählte bezeugt, sondern auch, dass er „dieses geschrieben hat“ (Joh 21,24).

Dieser Anspruch des Textes, von einem Augenzeugen verfasst zu sein, führte in der altkirchlichen Tradition dazu, dass Johannes, der Sohn des Zebedäus, zum Autor erklärt wurde. Das wird von der modernen Bibelwissenschaft kaum noch vertreten. In der Regel versteht man Joh 21,24 heute im Sinne einer Verfasserschaftsfiktion („Pseudepigraphie“),<sup>5</sup> wobei die Angaben

über den tatsächlichen Verfasser weit auseinander gehen. Zum einen gibt es immer noch zahlreiche, einander widersprechende Versuche, die Anonymität des Geliebten Jüngers mit viel Spürsinn und noch mehr Phantasie zu lüften: Einmal darf es Judas gewesen sein,<sup>6</sup> einmal Thomas<sup>7</sup> und schließlich – Dan Brown lässt grüßen! – auch Maria Magdalena<sup>8</sup>. Die Kakophonie der gegensätzlichen Vorschläge, die unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt schon peinlich ist, sollte allmählich zu zwei Einsichten führen:

1. Wir *können* nicht mehr wissen, wer das Johannesevangelium real abgefasst hat.
2. Wir *sollen* nicht wissen, wer sein erzählter Autor ist.

Alle Versuche, den Geliebten Jünger zu identifizieren, haben nämlich den entscheidenden Nachteil, dass sie die Textstruktur nicht ernst nehmen. Und diese läuft nun einmal darauf hinaus, diesen Jünger namenlos zu präsentieren. Seine Anonymität ist kein Manko, das man beheben müsste, sondern erzählerische Absicht, die es zu respektieren gilt!

### Der Geliebte Jünger als *erzählter* Verfasser

Es geht beim Geliebten Jünger nicht darum, wer er ist, sondern was für ein besonderer Autor er ist. Es geht um Qualität, nicht um Identität! So wie die namenlosen Brüder Jesu (Joh 2,12; 7,3.5.10) nur in ihrer verwandtschaftlichen Beziehung zu Jesus interessant sind, so definiert sich auch die Mutter Jesu (Joh 2,1-12; 19,25-27) nur über ihre Beziehung zu ihrem Sohn. Ihr Name wird im Johannesevangelium nie genannt. Allerdings kann man annehmen, dass das angezielte urchristliche Publikum aufgrund seines Vorwissens die Anonymität der Mutter Jesu auf-

<sup>4</sup> Vgl. dazu Johanna Rahner, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Michael Theobald, Der Jünger, den Jesus liebte, in: Geschichte – Tradition – Reflexion III. Frühes Christentum (FS Hengel), Tübingen 1996, 219–255.

<sup>6</sup> Zu diesem und anderen Identifizierungsversuchen vgl. Joachim Kügler, Der Jünger, den Jesus liebte (SBB 16), Stuttgart 1988, 439–448.

<sup>7</sup> James H. Charlesworth, The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?, Valley Forge 1995.

<sup>8</sup> Esther A. de Boer, Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved, *Lectio difficilior* 1/2000, 1–18 ([http://www.lectio.unibe.ch/00\\_1/1-2000-m.pdf](http://www.lectio.unibe.ch/00_1/1-2000-m.pdf)).

heben und ihr den Namen „Maria“ zuordnen konnte. Der größte Teil der Johannesforschung nimmt etwas Ähnliches auch für den Geliebten Jünger an: Die Figur meine eine große Gestalt der johanneischen Geschichte, die als überragende Autorität hinter der Botschaft des vierten Evangeliums stehe und die später in das Leben Jesu zurückprojiziert worden sei. Der erste Adressatenkreis hätte dann (wie bei der Mutter Jesu) auch beim Geliebten Jünger die Anonymität auflösen und der Figur einen Namen zuordnen können. Das ist generell möglich, aber keineswegs sicher. Der Geliebte Jünger ist nämlich im strengen Sinne ein erzählter Verfasser. Er wird im Kontext des Abschiedsmahles Jesu (Joh 13,23) zum ersten Mal explizit genannt, dann in den Kapiteln 19 bis 21 weiter charakterisiert, bevor ihm schließlich am Ende des Evangeliums die Verfasserschaft zugeschrieben wird. Diese Erzählstrategie, eine Figur zunächst innertextlich zu konstituieren und sie dann erst als Verfasser zu bezeichnen, macht eine außertextliche („historische“) Existenz des Geliebten Jüngers zwar nicht unmöglich, aber die innertextliche Charakterisierung dieses Jüngers ist doch von jeder außertextlichen Existenz völlig unabhängig. Das erklärt auch, warum die Frage nach seiner „historischen“ Identität auch die größten Gelehrten stets in den Irrgarten blühender Phantasie führt. Der Text ist nicht an der außertextlichen Existenz seines Verfassers interessiert. Entscheidend ist das Bild, das der Text von seinem Verfasser entwirft, und sonst nichts! Diese Figur konstituiert sich im Text dadurch, dass sie von Jesus geliebt wird, wie Jesus vom Vater geliebt wird. Durch diese Liebe wird der Jünger als der zuverlässige Zeuge Jesu autorisiert. Er ist deshalb der ideale Autor des Evangeliums. Ist er aber auch der Erzähler des Textes?

### Wer erzählt das Johannesevangelium?

Klassische Erzähltheorien, wie sie inzwischen für das Johannesevangelium rezipiert wurden,<sup>9</sup> unterscheiden ja zwischen dem realen Autor,

dem impliziten Autor und jener Stimme, die den Lesenden als Erzähler gegenübertritt. Akzeptiert man diese Unterscheidung, dann ist sofort klar, dass der Geliebte Jünger nicht der Erzähler des Johannesevangeliums sein kann. Über den Jünger wird in der dritten Person referiert und er wird ja überhaupt erst mit Beginn des Abschieds Jesu explizit eingeführt, während der Erzähler dagegen vom ersten Wort des Textes an spricht. Und dieser Anfang ist ein Uranfang, denn die Erzählstimme setzt ja vor aller Zeit ein, im absoluten Anfang des Logos (= Wort, Idee, Plan) bei Gott. Diese Erzählstimme ist also nicht an Raum und Zeit gebunden, ihre Erkenntnismöglichkeiten sind nicht durch menschliche Bedingungen begrenzt. Wir haben es mit einer allgegenwärtigen und allwissenden Erzählperspektive zu tun, die außerdem unbedingt zuverlässig ist. Die Erzählstimme garantiert die Wahrheit schlechthin. Das gilt auch dort, wo der Erzähler sich mit einem „Wir“ zusammenschließt. Auch dieses „Wir“ tritt den Lesenden autoritativ gegenüber, indem es die Wahrheit bezeugt.

Da auch Jesus die unbedingte Wahrheit weiß, offenbart und garantiert, gibt es eine große Nähe zwischen der Perspektive des Erzählers und der Perspektive Jesu. Diese Annäherung der Erzählperspektive an die Perspektive Jesu erklärt wohl auch am besten den hohen Anteil wörtlicher Rede Jesu im Johannesevangelium. Wenn Jesus die absolute Wahrheit garantiert und die Erzählstimme diese Wahrheit weitergeben will, dann gibt es im Grunde doch nichts Besseres, als Jesus selbst reden zu lassen. Allerdings ist auch Jesus nicht der Erzähler des Johannesevangeliums. Die Erzählstimme nähert sich der Perspektive Jesu an, insofern sie allwissend ist und auch Jesus als fleischgewordener Logos allwissend ist. Vor Ostern ist die Erzählstimme meist dort, wo Jesus ist. Sie bindet sich aber nicht völlig an die örtliche Begrenztheit des Menschen Jesus. Wenn nötig kann sie sich auch von Jesus kurz trennen, um Hintergründe zu erläutern, die für den Fortgang der Geschichte notwendig sind (z. B. Joh 6,22-24; 9,8-34; 11,45-53). Nach Ostern ändert sich der Bezugspunkt der Erzählstimme: Sie begleitet Jesus

<sup>9</sup> Vgl. z.B. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the fourth gospel. A study in literary design*, Philadelphia 1989; Mark W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992.

# Das Johannesevangelium im Überblick

**Prolog:**  
Wesen und Wirken des Logos (Joh 1,1-18)

**1. Hauptteil:**  
Öffentliches Wirken (Joh 1,19-12,50)

- 1,19-51 Zeugnis des Täufers und Jüngerberufung
- 2,1-12 Erstes Zeichen in Galiläa: Wunder bei der Hochzeit zu Kana
- 2,13-3,21 Erster Festbesuch in Jerusalem: Tempelreinigung – Gespräch mit Nikodemus
- 3,22-36 Taufen in Judäa und erneutes Zeugnis des Täufers
- 4,1-42 Auf dem Weg nach Galiläa: Gespräch mit der Samariterin (Jesus als Christus)
- 4,43-54 Zweites Zeichen in Galiläa: Heilung eines Todkranken
- 5,1-47 Festbesuch in Jerusalem: Gelähmtenheilung, Rede über die Vollmacht des Sohnes
- 6,1-71 In Galiläa kurz vor dem zweiten Pascha: Brotwunder – Sturmstillung – Brotrede („Ich bin das Brot des Lebens!“) – Streitgespräch – Konflikt im Jüngerkreis
- 7,1-8,59 Diskussion mit den Brüdern über den Gang nach Jerusalem Streitgespräche im Tempel – Verhaftungsversuche – „Ich bin das Licht der Welt!“
- 9,1-10,42 Blindenheilung – Konflikt mit den Pharisäern Hirtenrede: „Ich bin die Tür!“; „Ich bin der gute Hirt!“; „Ich und der Vater sind eins!“ – Verhaftungsversuch – Rückzug Jesu
- 11,1-57 Auferweckung des Lazarus („Ich bin die Auferstehung und das Leben!“) – Tötungsbeschluss – Rückzug Jesu
- 11,55-57 + 12,1-11 Juden versammeln sich in Jerusalem – Haftbefehl Mahl mit Salbung Jesu

- 12,12-50 Königlicher Einzug in Jerusalem – Letzter Entscheidungsruf Jesu – negatives Resümee des Wirkens Jesu

**2. Hauptteil:**  
Rückkehr zum Vater (13-19)

- 13,1-30 Abschiedsmahl mit Fußwaschung – der Geliebte Jünger
- 13,31-17,26 Abschiedsreden: Liebesgebot; „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben!“; Verheißung des Parakleten (Beistands) – „Ich bin der wahre Weinstock!“; Bedrängnis in der Welt – Verheißung des Parakleten, „Hohepriesterliches Gebet“: Einheit der Glaubenden
- 18,1-19,42 Verhaftung – Verurteilung – Tod und Bestattung Verhör durch Hannas – Verleugnung des Petrus – Prozess vor Pilatus (Jesus als „König der Juden“) – Kreuzigung – Frauen und Geliebter Jünger beim Kreuz – Tod Jesu als Paschalamm – Grablegung

**3. Hauptteil: Die österliche Vollendung der Jesus-Geschichte und ihre gegenwärtig bleibende Bedeutung (20-21)**

- 20,1-31 Ostern: Maria Magdalena, der Geliebte Jünger und Petrus – Jesus bei den Jüngern – Geistempfang – Jesus und Thomas („Mein Herr und mein Gott!“) Buchschluss I
- 21,1-25 Nachtrag (nach Ostern): vergeblicher Fischfang – der Auferstandene „zum dritten Mahl“ bei den Jüngern Beauftragung des Petrus – das Bleiben des Geliebten Jüngers Buchschluss II

nicht in die Höhen des Vaters, sondern bleibt in der Welt der Jünger verankert, in die Jesus bisweilen offenbarend einbricht. Damit wird die abschließende Identifikation des Erzählers mit dem Geliebten Jünger vorbereitet.

#### Wozu wird erzählt? – Erzählabsicht und Wahrheitsanspruch

Das erklärte Ziel der Erzählung ist der Christus-Glaube, der Anteil an dem göttlichen Leben schenkt, das Jesus als Sohn Gottes personifiziert. Diese Erzählintention wird deutlich formuliert:

*„Und noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Schülern, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christos ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,30f.).*

Was ist mit den Zeichen (griechisch: *semeia*) gemeint? Nur die Wunder? Haben wir es hier etwa mit dem ursprünglichen Schluss einer Sammlung von Wundergeschichten zu tun? Und was heißt „damit ihr glaubt“? Ist das Johannesevangelium eine Missionsschrift?

Die letzte Frage ist deutlich zu verneinen. Das Johannesevangelium setzt soviel an christlichem Insider-Wissen voraus, dass es sich kaum an ein nichtchristliches Publikum richten kann. Wenn aber der angezielte Glaube so grundsätzlich formuliert wird, dann heißt das, dass das vierte Evangelium beansprucht, nicht nur eine Variante des christlichen Glaubens zu verkünden, sondern den rettenden Christus-Glauben schlechthin! Dieser exklusive Anspruch hat seinen Sitz im Leben vermutlich in binnenchristlichen Auseinandersetzungen um den rechten Glauben. Die Gruppe, für die der Autor spricht, präsentiert ihre Jesus-Erzählung aus der alleingültigen Perspektive eines absolut zuverlässigen Zeugen. In diesem Zusammenhang ist die Frage unerheblich, ob die Verse Joh 20,30f. eventuell einmal das Ende einer ersten Fassung des Johannesevangeliums oder noch vorher einer Quelle mit Wundergeschichten waren und in diesem Kontext einen anderen Sinn hatten. Im heutigen Kontext können mit den „Zeichen“ jedenfalls nicht

nur die Wunder gemeint sein, die zuletzt in Joh 12,37 erwähnt wurden. Vielmehr muss der Begriff auch Anderes meinen, sicher auch die Oster-Erscheinungen, die unmittelbar vorher erzählt wurden. Als Zusammenfassung der Erzählabsicht zielen die beiden Verse aber generell auf *alles*, was über Jesus vorher erzählt wurde. Zwar wird nur eine Auswahl des zeichenhaften Handelns Jesu erzählt, aber diese Auswahl ist hinreichend, denn sie enthält alles Wesentliche und zeigt, wer Jesus ist, nämlich die exklusive Realpräsenz Gottes als Offenbarer und Retter. Die Erzählung der ausgewählten Zeichen soll dazu führen, dieses wahre Sein Jesu glaubend anzuerkennen und so das göttliche Leben zu finden, das er selbst ist. Und wenn dann ganz am Ende des Evangeliums der Auswahlcharakter des Erzählten noch einmal gesteigert wird, dann soll klar werden, dass hier alles Wesentliche gesagt ist und in dieser Schrift der Geliebte Jünger als absolut zuverlässiger Zeuge über den Tod hinaus gegenwärtig bleibt, so wie Jesus es will. Weil der Geliebte Jünger in seinem Text gegenwärtig und wirksam bleibt, gehen auch alle (oben erwähnten) Versuche, diesen Jünger zu identifizieren, am Text vorbei. Der Autor und Zeuge ist in seinem Text aufgegangen. Wenn anfangs im Prolog davon die Rede war, dass das Wort Fleisch geworden ist, so gilt am Ende des Evangeliums, dass der fleischliche Zeuge Wort geworden ist.

#### Zusammenfassung

*Das Johannesevangelium will als Erzählung des Geliebten Jüngers von den wesentlichen Zeichen des Gottessohnes die letztgültige Wahrheit Jesu bezeugen. Aus der Perspektive umfassenden Wissens wird Jesus als fleischgewordener Logos, als leibhaftige und exklusive Realpräsenz Gottes erzählt. Das einzig authentische, absolut zuverlässige Zeugnis, wie es das Johannesevangelium vorzulegen beansprucht, hat das Ziel, zu jenem Glauben zu führen, der göttliches Leben schenkt, weil er das wahre Sein Jesu erkennt und anerkennt. Wer so glaubt, ist aus Gott gezeugt und hat Anteil an der Sohneswürde Jesu.*

### Literatur zum Weiterlesen

- *Das Johannesevangelium, Bibel und Kirche 59 (2004) Heft 3.*
- *Jürgen Becker, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004.*
- *Joachim Kügler, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999.*
- *Felix Porsch, Johannesevangelium (SKK.NT 4), 5. Auflage, Stuttgart 2001.*
- *Susanne Ruschmann, Maria von Magdala. Jüngerin, Apostolin, Glaubensvorbild, Stuttgart 2003.*
- *Ludger Schenke, Johannes-Kommentar, Düsseldorf 1998.*

### Prof. Dr. Joachim Kügler



ist seit 1999 Ordinarius für Biblische Theologie an der Universität Bayreuth. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Johannesevangelium, Theorie der Exegese, antike Religionsgeschichte. Anschrift: Sudetenstraße 17, 96260 Weismain; E-Mail: joachim.kuegler@online.de

### Univ. Prof. Dr. Marlis Gielen



ist die Verfasserin des Beitrags zum Matthäusevangelium. Sie lehrt Neutestamentliche Bibelwissenschaft am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Ihre Anschrift: Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; E-Mail: marlis.gielen@sbg.ac.at

## Verborgene Evangelien

„Verborgene Evangelien. Jesus in den Apokryphen“ heißt die neue Ausgabe von „Welt und Umwelt der Bibel“.

Apokryphe Evangelien wecken Erwartungen: Finden sich in ihnen neue

Informationen über Jesus, die nicht in der Bibel stehen? Allerdings enttäuschen die Schriften solche Hoffnungen zumeist, weil sie wenig Interesse am historischen Leben Jesu zeigen.

Ein Schwerpunkt des Heftes liegt auf dem wieder entdeckten Judasevangelium und auf der bis heute faszinierenden Strömung der Gnosis. Weitere Beiträge belegen, dass von apokryphen Überlieferungen nicht nur die christliche Kunst beeinflusst wurde, sondern auch die Darstellung des Christentums im Koran. Spannend sind auch die Fundgeschichten des „geheimen Markusevangeliums“ und die sich entwickelnde Tradition um Maria Magdalena. Die aktuelle Reportage stellt die Konstantin-Ausstellung in Trier mit Blick auf die Veränderungen im noch jungen Christentum unter diesem Kaiser vor.

Einzelheft € 9,80  
Jahresabonnement € 34,-  
(4 Ausgaben)

Bestellen Sie **Welt und Umwelt der Bibel** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,  
Postfach 150365,  
70076 Stuttgart,  
bibelinfo@bibelwerk.de



# Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext

Ludger Schenke

■ In der neueren Exegese setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch: Die Evangelien sind nicht nur Sammlungen ursprünglich verstreuter Überlieferung, sondern Erzählungen, das Johannesevangelium gar ein Drama, in denen sich ein literarischer Gestaltungswille eines Autors auswirkt. Ihre Gestalt muss daher (auch) als ein Ganzes wahrgenommen werden, und zwar zuerst und vor allem im Hören.

■ Ich möchte hier nun über einige bibelpastorale Versuche berichten, das Johannes- und Markusevangelium als Gesamttext und geschlossen zu Gehör zu bringen. Es ging bei diesen Versuchen nicht eigentlich um ein exegetisches, sondern um ein bibelpastorales Programm. Aber zweifelsohne haben sie auch auf meine Exegese abgefärbt. Ich verstand mich danach weniger als Literaturhistoriker denn als „Dramaturg“, dessen Arbeit der Aufgabe gilt, die biblischen Texte ihrer eigentlichen Bestimmung zuzuführen, nämlich „gehört“ zu werden. Die Notwendigkeit solchen pastoralen Umgangs mit den Evangelien ergibt sich einfach daraus, dass die Teilnehmer an den beschriebenen Versuchen übereinstimmend erklärten, so etwas noch nie zuvor erlebt und gehört zu haben.

## Vorüberlegungen

Als Hörer begegnen wir den Evangelien in der Liturgie, doch notwendigerweise werden sie dort nur in Perikopen dargeboten. Wir hören also immer nur Bruchstücke, nie das Ganze. Wo aber ist der Ort, die Evangelien als ein Ganzes wahrzunehmen? Ist es die persönliche Bibellesung? Lesen ist jedoch anstrengend und muss gelernt sein. Hören dagegen ist der

einfachste Schritt zur Aneignung eines Textes. Kultur und Glaube werden durch Hören grundlegend vermittelt. Beim Hören bleibt ein Text zudem in jeder Hinsicht ein fremder Text, der begegnet: Es ist ja ein anderer, der liest! Beim Lesen wird der fremde Text hingegen so gleich zum eigenen Text, den man lesend sich selbst zuspricht. Der Lesende muss sich engagieren, muss eins werden mit dem Text. Der Hörer bleibt ein Gegenüber zum Text, er kann sich am Ende distanzieren. Trotzdem war er ein Hörer des Textes.

Um ein Drama selbst zu lesen, braucht man Ausdauer. Weniger ist nötig, wenn Schauspieler es zur Sprache bringen und die Hörer in ihr Spiel einzubeziehen versuchen. Natürlich geht es auch beim Hören darum, die Distanz zum fremden Text zu überwinden und im Text heimisch zu werden. Aber das ist das Ziel, nicht die Voraussetzung. Beim Lesen ist es anders: Ein Leser muss die Distanz schon überwunden haben, sonst würde er nicht zu lesen beginnen, und er ist vom Text bereits ergriffen, sonst würde er nicht weiter lesen. Das Lesen kann also erst der zweite Schritt zum Text sein, mit dem Ziel, sich den fremden Text zu erarbeiten, ihn zum eigenen zu machen.

Die Passivität des Hörens hat einen unvergleichlichen Vorteil: Der Hörer kann den fremden Text auf sich wirken lassen. Der Text und seine Sprecher müssen sich engagieren und den Hörer in den Bann ziehen. Gelingt das und erweist sich der Text als stark genug, die Distanz zu überwinden, so wird der Hörer gefangen, er tritt in die Welt des Textes ein, er hört die fremde Sprache, kann in ihr mitdenken, indem er die dargestellten Rollen einnimmt und so ein anderer wird, aber er bleibt doch ein Hörer. Nach dem Hören kehrt er in seine eigene Welt und zu seiner Sprache zurück.

## Dramatische Lesung des Johannesevangeliums

Angeregt wurden die Versuche, die Gesamttexte der Evangelien zu Gehör zu bringen, zuerst durch die Veröffentlichung meiner Studie „Das Johannesevangelium“ (Urban TB 446) im Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992. Dort hatte ich gemeinsam mit meinen Mitarbeitern eine eigene Übersetzung des Johannesevangeliums veröffentlicht und die These vertreten, das Evangelium sei gattungsmäßig ein Drama. Auch wenn diese These keine allgemeine Zustimmung finden konnte, so gilt doch unumstritten, dass das Johannesevangelium überwiegend aus Monologen und Dialogen besteht und zumindest in diesen Passagen der Gestalt eines Dramas nahe kommt. Um meine These von der dramatischen Gestalt des Evangeliums geradezu experimentell zu stützen, veranstalteten wir 1992 in der Mainzer Diözesanakademie „Erbacher Hof“ eine dramatische Lesung des Johannesevangeliums. Mentor der Veranstaltung war Prälat Dr. Walter Seidel, der meinen Vorschlag, das Evangelium von Studierenden des Fachbereichs lesen zu lassen, so überbot: „Das machen meine Schauspieler!“ Prälat Seidel pflegte gute Beziehungen zum Staatstheater Mainz und engagierte fünf in Mainz sehr beliebte Schauspieler für dieses Unternehmen. Diese rieten von jedem Versuch einer szenischen Umsetzung ab; die Gefahr der Lächerlichkeit sei zu groß. Stattdessen rieten sie zu einer dramatischen Lesung. Wir hatten mehrere intensive Proben. Die „Aufführung“ vor etwa 200 Zuhörern war überwältigend. Einer meiner Mitarbeiter, der als ausgebildeter Gitarrist die Zwischenmusiken gestaltete, sagte mir nachher, die Leute hätten Tränen in den Augen gehabt. Die Veranstaltung dauerte ca. drei Stunden, die reine Lesezeit des Textes betrug 2,5 Stunden. Die Dialogpassagen wurden ohne Zwischentexte gelesen und waren dramatisch zugespitzt. Alle Teilnehmer waren sich einig in der Einschätzung, den Evangelientext in dieser Form noch niemals wahrgenommen zu haben. Das Evangelium stellte sich selbst als eine große Einheit von mächtiger Dynamik und drama-

tischer Wucht vor. Ohne jeden Zweifel funktioniert es in umfangreichen Passagen und im Ganzen wie ein Drama.

Zweimal wurde dieses Experiment wegen seiner ergreifenden Wirkung noch wiederholt, zuletzt auf dem Deutschen Katholikentag 1998 in Mainz, stets mit großem Hörerandrang und gutem Echo. Leider werden solche „Aufführungen“ selten bleiben, weil es nicht überall einfach sein wird, Profis zu gewinnen. Dazu bedarf es in der Regel eines Sponsors, denn Schauspieler müssen von ihrer Kunst leben. Doch wo es gelingt, biblische Texte durch Profis gesprochen zu hören, dort ist eine unvergleichliche Erfahrung gewiss.

## Das Johannesevangelium in einer Vigil

Der eigentliche, authentische Ort der hörenden Begegnung mit biblischen Texten ist der Gottesdienst, weil das biblische Wort nicht nur als menschliches Wort gilt, sondern zugleich als Gottes Wort. Im liturgischen Rahmen sollte daher auch jene passiv-ergreifende Begegnung mit den biblischen Texten stattfinden, wie sie oben beschrieben wurde. Immer schon sind im Gottesdienst der Synagoge und der Kirche die biblischen Texte zu Gehör gebracht worden. Aber im christlichen Gottesdienst wurden sie liturgisch kontextiert, sie wurden zu Teilen eines neuen Textes: der Liturgie. Selten fand ein Gottesdienst um der Texte selbst willen statt, und noch seltener wurden die biblischen Bücher ganz vorgetragen (z. B. lesen die Kopten in der Ostervigil das ganze Johannesevangelium). Gerade dafür aber möchte ich plädieren. Was auf Bühne und Podium üblich ist, literarische Texte als Ganzes zu Gehör zu bringen, sollte auch im Gottesdienst möglich sein, freilich in einer besonderen Form des Gottesdienstes, der Vigil. Zahlreiche biblische Texte sind dafür geeignet, weil sie für das Hören geschrieben wurden. Das gilt für die Erzählzyklen des Pentateuch, ebenso für die Evangelien und für manche Briefe des Neuen Testaments wohl ebenfalls.

Mein Freund und Kollege, der Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Hansjakob Becker hat

in den letzten zwanzig Jahren zahlreiche Vigilfeiern formal und inhaltlich konzipiert. Er bot mir an, das ganze Johannesevangelium im Rahmen einer Vigil beim 5. interdisziplinären ökumenischen Seminar zum Kirchenlied in Kloster Kirchberg im März 1998 vorzutragen.

Die Vigil dauerte von 20.00 bis 23.30 Uhr. Der Vortrag des Textes erforderte 2,5 Std. Die längere Dauer der Vigil hing von den anderen liturgischen Elementen ab. An ihr wirkten mit: zwei Sprecher und eine Sprecherin, eine Solosängerin und ein vierstimmiger Chor. Die drei Lektoren übernahmen wechselnde Rollen. So ergab sich als wichtige Erfahrung, dass die Stimme Jesu sowohl von einer Frauen- als auch von einer Männerstimme gesprochen wurde. Lesetext war wieder meine Übersetzung, die den vollständigen Text des Johannesevangeliums bietet, in den großen dramatischen Dialogen lediglich ohne Zwischenbemerkungen. Der Aufbau der Vigil folgte dem Aufbau des literarischen Werkes. Der Prolog des Johannesevangeliums wurde durch die Solosängerin in freiem Sprechgesang gestaltet. In ihm vollzog sich zugleich das die Vigil eröffnende Luzernarium: Die Sängerin brachte aus der Tiefe des Altarraumes das Licht in den dunklen Kirchenraum. Im Verlauf des Sprechgesangs wurde das Licht an die Teilnehmer ausgeteilt. Es folgte die Lesung des ersten Teils des Werkes, in dem das öffentliche Wirken Jesu vor der Welt dargestellt wird (Joh 1,19-12,50), gegliedert in vier Doppelbilder, die durch einen großen Gong bezeichnet wurden. An passenden Textstellen antworteten die Hörer gemeinsam mit dem Chor dem Text durch antiphonale Zwischenrufe. Mit dem feierlichen Weihrauchopfer wurde die Lesung des zweiten Teils des Textes eröffnet, der das Heilswirken Jesu für die Seinen und den Abschluss des Werkes darstellt (Joh 13,1-21,25), wiederum gegliedert durch markierende Gongschläge und gesungene Zwischenrufe der Hörergemeinde. Die Stelle der liturgischen Fürbitten nahm das Gebet Jesu (Joh 17) ein, das wieder von der Solosängerin dargeboten wurde.

Die Teilnehmer bestätigten später, welche erhebende Wirkung der johanneische Text aus

sich selbst heraus entfaltete. Von den meisten war er noch nie als ein Ganzes erfahren worden. Im Hören verblasste die Fremdheit des Textes. Obwohl in einer Sprache geschrieben, die nicht unsere Sprache ist, erschien der Text im Vollzug des Hörens als plausibel und stimmig. Das Experiment von Kirchberg ermutigt dazu, biblische Texte zuerst und vor allem so darzubieten, dass sie gehört werden können, und zwar nicht nur als Perikopen, sondern als ein Ganzes.

Wir konnten die Vigil mit dem Johannesevangelium als Text einige Monate später in der Evangelischen Studentengemeinde in Heidelberg wiederholen, und die Erfahrungen waren dieselben: ein ungeheures Erstaunen über die Qualität und Kraft des biblischen Textes. Zuletzt konnte ich im Februar 2007 an einer nach dem gleichen Muster aufgebauten Vigil in Oberursel teilnehmen, die eine im pastoralen Dienst tätige Absolventin des Fachbereichs Katholische Theologie in Mainz unter den Bedingungen einer kleinen Stadtgemeinde selbstständig vorbereitet und durchgeführt hat. Wieder kam es zu der Erfahrung: Der Text, gut vortragen, ist ein „Selbstläufer“, der die Zuhörer in seinen Bann zieht.

#### Versuche mit dem Markusevangelium

Im Herbst 2005 war ich Referent bei einer Weiterbildungsveranstaltung des Theologisch Praktischen Instituts TPI der südwestdeutschen Diözesen. Thema war das Markusevangelium. Es war gerade mein Kommentar zu diesem Evangelium beim Verlag W. Kohlhammer in Stuttgart erschienen, und ich wollte die Teilnehmer motivieren, das Evangelium als literarisches (Kunst-)Werk zu lesen. So entschied ich mich, ihnen am ersten Abend der Tagung das gesamte Markusevangelium vorzulesen, damit sie einen Eindruck vom Spannungsbogen und von der literarischen Geschlossenheit dieses Werkes gewinnen könnten. Die Lesung berücksichtigte die in meinem Kommentar herausgearbeiteten Erzählbögen und wurde entsprechend durch die Einspielung kleiner Musikstücke gegliedert. Die Ge-

samtdauer der Lesung betrug ca. 100, die reine Lesezeit ca. 90 Minuten.

Die Teilnehmer waren beeindruckt und besonders darüber überrascht, wie einheitlich und geschlossen sich das Evangelium sozusagen *prima vista* präsentierte. Das gängige Urteil, es handle sich beim Markusevangelium um Episodenliteratur, bestätigte sich beim Anhören des Gesamtwerkes nicht, auch wenn es formgeschichtlich zutrifft. Vielmehr vermittelte sich der Eindruck eines absichtsvoll gestalteten und zielgerichteten literarischen Werkes, in dem alles miteinander verwoben und in eine spannungsvolle Beziehung gebracht worden ist. Jedenfalls wurde dankbar empfunden, wie notwendig bei aller Einzelbeschäftigung mit den Teiltexten des Evangeliums die Wahrnehmung des Ganzen ist, in dem die einzelnen Perikopen erst funktionieren.

Bei der Diskussion dieser Erfahrung des Gesamttextes wurde der Vorschlag gemacht, eine ähnliche Veranstaltung auf dem Saarbrücker Katholikentag im Mai 2006 anzubieten. Ein Teilnehmer, der im Organisationsausschuss mitwirkte, erbot sich dazu, vermittelnd tätig zu sein. Das für die Bibelarbeit auf dem Katholikentag zuständige Katholische Bibelwerk Stuttgart griff den Vorschlag auf, und so kam es dazu, dass das Liturgische Seminar des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Mainz mit mir eine Vigil zum Markusevangelium vorbereitete, die am 12.5.2006 stattfand.

Das Formular der Vigil war eine Variante der in Mainz entwickelten und gepflegten Form. Der Text des Markusevangeliums stand im Mittelpunkt, die liturgischen Elemente (Luzernarium, Weihrauchopfer und Psalmgebet) standen im Dienst des Textes. Weil die Vigil aus übergeordneten organisatorischen Gründen bereits um 18.30 Uhr, also vor Dunkelwerden beginnen musste, wurde die Feier unmittelbar und somit recht nüchtern mit der Lesung des ersten Teiles des Markusevangeliums (1,1-10,52) begonnen, die an verschiedenen, aber vom Duktus vorgegebenen Stellen durch Gemeindelieder oder Instrumentalmusik unterbrochen wur-

de. Zwei Lektoren teilten sich die Lesung. Anders als im Johannesevangelium wurden hier die wenigen dialogischen Teile nicht unter den Sprechern aufgeteilt. Nach der Erzählung von der Heilung des blinden Bartimäus (10,46-52) wurde sinnvoll die Lichtdanksagung gehalten, in der ausgehend von der Osterkerze an die Teilnehmer das Licht ausgeteilt wurde. Das Timing war perfekt, denn inzwischen war die Dunkelheit hereingebrochen. Nach der Lesung von 11,1-13,37 folgte unmittelbar vor Beginn der Passionsgeschichte das Weihrauchopfer mit Kehrvers und Ps 141 im Wechselgesang. Ein weiteres Psalmengebet folgte nach 14,26 (Erwähnung des Hallelgebetes Jesu und der Jünger) mit dem Block der Hallelpsalmen 113 bis 118 und einem Halleluja-Kehrvers. Es folgte die Lesung der weiteren Passionsgeschichte, nach 15,37 noch einmal durch eine Motette unterbrochen. Den Abschluss bildeten Fürbitten, „Vater unser“ und Segen. Das Ende der Vigil war gegen 22.30 Uhr.

### Notwendige Konsequenzen

Die biblischen Texte hörend wahrzunehmen, ist der einfachste und unmittelbarste Zugang zu ihnen. Dieser grundlegende Zugang zu den Texten liegt heute weithin brach. Das eigene Lesen der biblischen Texte kann erst ein weiterer Schritt sein. Es erfordert in jedem Fall erheblich mehr Engagement und Mühe und wird immer nur wenigen möglich sein. Zuhören ist einfacher. Doch müssen für das Hören neue Formen gefunden und bessere Bedingungen geschaffen werden. Die Vigil ist eine aufwändige Form; einfachere sind zu entwickeln. Meine über die oben beschriebenen Versuche noch hinausgehenden Erfahrungen haben mir aber deutlich vor Augen geführt, dass viele Menschen heute eine große Sehnsucht danach haben, der Bibel hörend zu begegnen. Jahr für Jahr habe ich zusammen mit dem Freund und Kollegen Hansjakob Becker in der Synagoge des Mainzer Vororts Weisenau jeweils am ersten Adventssonntag in einer großen Bahnlesung den Pentateuch, aber auch andere Bücher des AT (Hiob, Daniel, Kohelet) vorgelesen, be-

gleitet von kleinen musikalischen Darbietungen. Jahr für Jahr war die kleine Synagoge bis auf den letzten Platz besetzt. Ich glaube, dass sich hier ein großes Feld für eine ganz elementare und einfache Bibelpastoral öffnet. Wir müssen uns nur wieder von der Kraft der biblischen Texte überzeugen lassen, die die Fähigkeit in sich tragen, ihr Anliegen unmittelbar den Hörern zu vermitteln.

Grundlegende Bedingung ist in jedem Fall, dass gut vorgelesen wird. Ein biblischer Text entfaltet, wenn er durch geschulte Sprecher vorgetragen wird, aus sich selbst heraus seine Wirkung und braucht kaum ein Wort der Erläuterung. Hier liegt in der kirchlichen Praxis vieles im Argen. Meistens werden die Texte durch hektisches und fehlbetontes Lesen um alle Wirkung gebracht. Oft muss man den Eindruck haben, dass ausgerechnet die Personen als Lektoren tätig sind, die nicht vorlesen können. Unreife Jugendliche tragen gewichtige Paulustexte vor, unverstanden und daher unverständlich. Selbst begabte Sprecher verfallen am Ambo oft in einen eigenartigen gehobenen „Kirchenton“, den sie normalerweise niemals sprechen würden. Wer sich daher entschließt, die oben beschriebenen Erfahrungen mit dem Bibeltext zu ermöglichen, muss einen strengen kritischen Maßstab anlegen. Gute Vorleser werden sich in der Regel nicht selbst anbieten, man muss sie finden und ansprechen.

Die Vigil ist sicher die aufwändigste Form, um biblische Texte als Ganzes zu Gehör zu bringen. Man braucht dazu Lektoren, Sänger und einen Zelebranten. Textbücher mit Antiphonen und Psalmen müssen vorbereitet, Kerzen wie in der Osternacht zur Verfügung gehalten werden. Weniger als drei Zeitstunden sollte man nicht ansetzen; meditative Ruhe ist ein wichtiges Element der Vigil. Aber sie ist gleichwohl der authentische Ort zur Bibellesung. Und weil die Gesamtlesung eines biblischen Buches sicher stets ein besonderes und seltenes Ereignis in der täglichen pastoralen Arbeit sein wird, ist auch die Ausnahmeform Vigil angemessen.

Für kontinuierliches Lesen des Bibeltextes in Staffeln an mehreren Abenden genügen ein

oder zwei Lektoren und ein Instrumentalist (Orgel, Klavier, Gitarre) oder auch ein CD-Player. Hierbei dürften 12-15 Kapitel eines biblischen Buches – das entspricht etwa 80 Minuten Lesezeit – ein Maß sein, dass sowohl für die Lektoren als auch für die Hörer zu bewältigen ist.

Für weitere Ratschläge und eventuelle Hilfestellungen wenden Sie sich an mich oder an die Abteilung Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

#### Literatur zum Weiterlesen

- *Ludger Schenke, Das Johannesevangelium (UrbanTB 446), Stuttgart 1992, bes. S. 202-228.*
- *Ders., Johannes-Kommentar, Düsseldorf 1998.*
- *Ders., Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.*

#### Prof. Dr. Ludger Schenke



*ist pensionierter Professor für Neues Testament am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Neben zahlreichen Buchveröffentlichungen hat er zuletzt je einen Kommentar zum Johannesevangelium und zum Markusevangelium veröffentlicht. Darin befinden sich die in den von ihm erwähnten Lesungen und Vigilien verwendeten Übersetzungen. E-Mail: ludgerschenke@web.de*

# Erzähltextanalyse der neutestamentlichen Evangelien

Andreas Leinhäupl-Wilke

■ Die Erzähltextanalyse / „narrative Analyse“ stellt eine Möglichkeit dar, die Evangelientexte selbstständig und gleichzeitig methodisch reflektiert zu lesen. Der folgende Beitrag zeigt Entwürfe und Grundsätze in der Geschichte der Entwicklung dieses Forschungsansatzes, sowie konkrete Methodenbausteine, mit deren Hilfe sich die erzählerische Organisation sowie die Funktion der eingesetzten Erzählfiguren erheben lässt.

## Vladimir Propp und die russischen Zaubermärchen

Als Gründungsvater der formalistischen Erzähltextanalyse gilt Vladimir Propp, der bei der Untersuchung von russischen Zaubermärchen festgestellt hat, dass alle diese Märchentexte stereotype Handlungsfunktionen erkennen lassen.<sup>1</sup> So wird beispielsweise der Held zum Aufenthaltsort der entführten Zarentochter geschickt, tritt mit seinem Gegner in einen Zweikampf, wird verwundet, besiegt dennoch den Gegenspieler und rettet die Zarentochter. Damit wird das anfängliche Unglück gutgemacht, der Held kehrt zurück und erhält als Belohnung die Zarentochter zur Frau. An diesem Ausschnitt aus der proppschen Typologie wird deutlich, dass sich festgelegte Handlungskreise für die agierenden Figuren ergeben. Propp kommt auf sieben solcher Handlungskreise: 1. Held (Auszug, mit dem Ziel etwas zu suchen), 2. Gegenspieler (Schädigung bzw. Kampf mit dem Helden), 3. Schenker (Ausstattung des Helden mit einem Zaubermittel), 4. Helfer des Helden (Unterstützung des Helden), 5. Zarentochter, gesuchtes Familienmitglied (Stellung der schweren Aufgabe), 6. Sender (Sendung des Helden), 7. falscher Held (ebenfalls Auszug, jedoch mit negativem Resultat).

Diese Prinzipien werden im Laufe der Zeit in verschiedenen Erzähltexttheorien weiterverar-

beitet – vgl. u. a. Gerd Theißen Initiative, auf dieser Basis ein Kompositionsgefüge der Motive in urchristlichen Wundergeschichten zu erstellen<sup>2</sup> – sie bilden eine plausible Folie, auf deren Grundlage sich biblische Erzähltexte analysieren lassen.

*Im Blick auf die Evangelientexte ergeben sich etwa folgende Fragen: Welche Figuren treten in den Erzählungen auf? Welche Funktionen werden ihnen zugeschrieben? Welche Rollen übernehmen sie für den Gang der jeweiligen Handlung? Sind diese Rollen typologisch? Übernehmen sie in anderen Episoden eines Evangeliums eine ähnliche Funktion? In welcher Beziehung stehen die einzelnen Erzählfiguren zueinander?*

## Analyse von Handlungssequenzen (C. Bremond)

Für die Analyse der Erzählökonomie ist das Modell von C. Bremond weiterführend:<sup>3</sup> Er legt das Gewicht seiner Analyse auf so genannte Knotenpunkte in einer Erzählung. An bestimmten Knotenpunkten werden dem Leser verschiedene Alternativmöglichkeiten für den weiteren Verlauf der Handlung angeboten. Die Erzählung selbst realisiert natürlich nur jeweils eine der Fortsetzungsvarianten, für den Leser entstehen aufgrund von Leseerfahrungen und vergleichbaren Erzählungen alternative Deutungsmuster. Dieses Analyseverfahren hebt die im Text angelegte Bedeutung von Entscheidungsmöglichkeiten und den damit verbundenen Sinnkonstruktionsvarianten hervor.

<sup>1</sup> Vgl. Vladimir Propp, *Morphologie des Märchens*, Stuttgart 1975.

<sup>2</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Untersuchung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 71998.

<sup>3</sup> Vgl. Wilhelm Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1987, 123f.

### Das „Aktantenmodell“ (A. J. Greimas)

In der Literatur wird immer wieder das so genannte „Aktantenmodell“ verarbeitet, das auf Algirdas Julien Greimas zurückgeht und das in den Texten nach verschiedenen Klassen von Handlungsrollen Ausschau hält.<sup>4</sup> Greimas reduziert im Vergleich zu Propp die Zahl der Aktanten auf drei Paare:

Subjekt	–	Objekt
Sender	–	Empfänger
Helfer	–	Widersacher

Mit diesen drei Aktantenpaaren werden die Beziehungen der handelnden Personen innerhalb einer Erzählung beschrieben und zwar im Blick auf drei Aktionsebenen: Betrachtet man die syntaktischen Zusammenhänge der Sätze eines Textes, stößt man (1) zunächst auf den Zusammenhang von „Subjekt“ und „Objekt“. Mit dem Gegensatzpaar „Sender – Empfänger“ ist (2) die Ebene der Kommunikation in einem Text angesprochen. Eher inhaltlich ausgerichtet zeigt sich (3) die Ebene der Umstände einer Handlung, die das Gegensatzpaar „Helfer – Widersacher“ verkörpert.

### Der „implizite Leser“ (W. Iser)

Um die Unterscheidung zwischen textlicher und außertextlicher Realität beschreiben zu können, müssen wir schließlich auf die unterschiedlichen Autor-Leser-Instanzen in einer Erzählung hinweisen, die in der Erzähltextforschung eine immense Karriere beschritten haben:<sup>5</sup> Auf der textexternen Ebene sind der reale Autor und der reale Leser zu nennen, sie sind historische Personen. Auf der textinternen Ebene wird differenziert zwischen der expliziten

Autor-Leser-Instanz, die sich als fiktive Größe in der Welt des Textes ausweisen lässt (z. B. Ich-Erzähler) und dem so genannten impliziten Autor und Leser, die sich als Summe sämtlicher im Text vorhandener Angebote zur Sinnkonstituierung darstellen. Das Konstrukt des impliziten Lesers geht zurück auf Wolfgang Iser, der mit Hilfe dieser Größe die Schaltstelle zwischen Wirklichkeit und Fiktion anhand sogenannter „Leerstellen“ ausgemacht hat, die den Leser dazu herausfordern, in die Sinnkonstitution des Textes einzusteigen.<sup>6</sup>

### Methodische Annäherungen<sup>7</sup>

#### Das Handlungsgerüst

Das narrative Gerüst einer Erzählung ist von vielen verschiedenen Faktoren und Aspekten bestimmt:<sup>8</sup>

#### Anfang und Ende

Anfang und Ende einer Erzählung sind entscheidende Punkte für die Lektüre. Zu Beginn einer Geschichte wird der Leser in eine Welt und ihre Gesetze verwickelt, mit unterschiedlichen Figuren konfrontiert, erhält Leseanweisungen. Mit diesem Paket erlebt er die Geschichte bis zum Ende mit, stößt auf Bekanntes und Unbekanntes, erhält Lösungen oder wird im Unklaren gelassen, trifft auf traditionelle Klischees oder findet zum Schluss ein alternatives Programm – kurz: die Rahmenpassagen einer Erzählung bilden die äußeren Pole des Verstehens, sie sind von besonderer Bedeutung für die konzeptionelle und inhaltliche Konsistenz einer Geschichte.

*Das lässt sich auf den Gesamtzusammenhang z.B. des Johannesevangeliums beziehen, wo der Leser im Prolog die notwendigen Leseanweisungen für die Lektüre des Buches erhält und zum Schluss in den Kapiteln 20 und 21 die Zusammenfassung und die Perspektivierung der im Buch erzählten Inhalte. Aber auch für einzelne Erzählungen wie die Kana-Episode aus Joh 2 sind diese Rahmenteile interessant: Zu Beginn steht ein Problem, das im Laufe der Geschichte gelöst wird.*

<sup>4</sup> Vgl. Egger, Methodenlehre, 125f.

<sup>5</sup> Hannelore Link, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Berlin <sup>2</sup>1980.

<sup>6</sup> Vgl. Wolfgang Iser, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, München <sup>2</sup>1979.

<sup>7</sup> Zur narrativen Analyse vgl. grundlegend (in Auswahl): Egger, Methodenlehre 119–123; Claudia Kahrmann/Gunter Reiß/Manfred Schlachter, Erzähltextanalyse. Eine Einführung mit Studien- und Übungstexten, Königsstein 1986; Seymour Chatman, Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, New York (NY) 1978; P. Wenzel (Hg.), Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme, Trier 2004.

<sup>8</sup> Vgl. zur Terminologie sowie zur praktischen Umsetzung Karl Löning, Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnungen und Gottes Geheimnisse (UB 455), Stuttgart 1997.

### Handlungsstruktur

Innerhalb dieser Pole entwickelt sich die strukturelle Anlage der Erzählung, d. h. aus einzelnen Handlungselementen entsteht ein Gesamtkunstwerk – allerdings nach bestimmten Regeln. Der klassische Aufbau setzt sich aus fünf Elementen zusammen:

1. Exposition (Ausgangssituation, die das Thema, die Problemstellung, die Hauptfiguren, Zeit- und Ortsangaben enthält – Joh 2,1-2).
2. Steigende Handlung (Die Logik der Erzählung wird langsam aufgebaut, Handlungsstränge verdichten sich – Joh 2,3-6).
3. Wendepunkt (Hier schlägt die Handlung um; die Hauptfigur muss eine Entscheidung treffen – Joh 2,7f.).
4. Fallende Handlung (Nach dem Wendepunkt ergibt sich die Spannung in der Geschichte daraus, wie sich die Handlung weiterentwickelt, bzw. wie das Handlungsgewirr entflechtet werden kann – Joh 2,9f.).
5. Schluss (Hier sind entweder alle Probleme gelöst – oder unlösbar geworden – Joh 2,11).

### Spannungskurve

Die Spannungskurve einer Erzählung verläuft entweder von einer Mangelsituation bzw. einer Problemlage hin zur Aufhebung dieser Mangelsituation oder genau umgekehrt von einer ausgeglichenen Situation ins Unglück – zwei Grundoptionen, mit denen die Evangelientexte kreativ umgehen.

*Die Kana-Episode beginnt mit einer ausgeglichenen Situation (Hochzeitsfest). Durch die Feststellung der Mutter wird eine Mangelsituation aufgezeigt (es gibt keinen Wein mehr), die im Laufe der Geschichte durch Jesus und die Diener aufgelöst wird.*

### Handlungssequenzen

Im Verlauf einer solchen Spannungskurve lassen sich als elementarste Größen innerhalb der Erzähltextanalyse so genannte Erzählsequenzen ausmachen. Solche Sequenzen ergeben sich aus dem Zusammenspiel der Erzählfiguren. Bei genauem Hinsehen besteht eine Erzählung sehr vereinfacht aus Entsprechungs-

verhältnissen wie „fragen – antworten“, „suchen – finden“, „geben – nehmen“, „befehlen – ausführen“, also kurz gesagt aus einer Aneinanderreihung von Aktion und Reaktion. Biblische Erzählungen sind sehr oft auf der Grundlage einer solchen Schematik aufgebaut. Es sei allerdings erwähnt, dass man dort, wo man eine solche Regelmäßigkeit durchbricht, besondere Akzente lancieren kann. So fehlt z. B. manchmal der zweite Handlungszug (offene Sequenz) oder einer der beiden Handlungszüge wird verdoppelt.

Es sei eigens darauf hingewiesen, dass Sprechhandlungen in dieses Ordnungsmuster hineingehören. Im Hintergrund steht dabei der sprachlich-philosophische Ansatz der Sprechakttheorie, die im Kern besagt, dass das, was gesprochen wird, als spezielle Form gesellschaftlichen Handelns zu verstehen ist.<sup>9</sup>

### Handlungstypen und -verknüpfungen

Hat man das Erzählgerüst strukturell herausgearbeitet, bieten sich weitergehende Differenzierungen innerhalb der Erzählung an:

So können sich die Handlungszüge im Blick auf die Erzählökonomie statisch oder dynamisch entwickeln. Statische Momente lassen sich beispielsweise bei der Beschreibung von Eigenschaften (von Personen) oder Zuständen (von Erzählinventar) feststellen (*für die Kana-Episode ist etwa der Speisemeister und sein System zu nennen – er bewegt sich gar nicht*), dynamische Momente bringen die Handlung voran (*wie etwa die Diener, die die Handlung der Geschichte deutlich vorantreiben*). Was die Verflechtung der Handlungszüge angeht, so können wir verschiedene Formen der Beziehung ausmachen: Handlungen können kausal verknüpft sein, d. h. sie unterliegen einem Ursache-Wirkungszusammenhang; sie können final zusammenhängen, d. h. das Ziel des Handlungsverlaufes steht von vorne herein fest und ist von einer höheren Macht bestimmt; eine weitere Möglichkeit ist die kom-

<sup>9</sup> Vgl. John R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay* (stw 485), Frankfurt a. M. 1994.

positorische Verknüpfung, etwa dort, wo gattungsspezifische Gegebenheiten die Handlungsstruktur bestimmen.

### Zeitkonzept

Im Blick auf die zeitliche Struktur einer Erzählung unterscheidet man gewöhnlich zwischen „Erzählzeit“ (die Zeit, die der Erzähler für seine Geschichte benötigt) und „erzählter Zeit“ (Dauer der erzählten Geschichte). Im Anschluss an das Verhältnis dieser beiden Größen ergeben sich weitere Fragen in Bezug auf das Zeitkonzept: Wie genau sind die Zeitangaben in der Erzählung festgelegt? Fasst der Erzähler in seinem Erzählvorgang zusammen oder dehnt er bestimmte Handlungsabläufe aus? Werden Rückblenden oder Vorausblicke verwendet, um den Gang der Handlung produktiv zu unterbrechen? Wird das Erzähltempo an verschiedenen Stellen gedehnt oder beschleunigt? Welche Rolle spielt die Erzählfrequenz, d. h. werden Ereignisse mehrfach erzählt?

*Die Kana-Episode beginnt mit einer expliziten Zeitangabe („am dritten Tag“). Die erzählte Zeit dieser Geschichte ist sehr stark gerafft, der Autor beschränkt sich auf das Wesentliche und verschärft an den entscheidenden Stellen (z.B. in der Gesprächssequenz zwischen Jesus und den Dienern) das Erzähltempo.*

### Raumkonzept

Neben den expliziten Angaben zum Ort, an dem die Erzählung situiert wird (für unsere Geschichte wird „Kana in Galiläa“ als Ort des Geschehens angegeben), können verschiedene räumliche Faktoren eine Rolle für die narrative Gestaltung einer Erzählung spielen: Wird die Beschreibung eines Raumes für einen Handlungsvorgang genutzt, oder eher für die Herstellung von Atmosphäre bzw. Stimmung? Sind die Raumstrukturen deckungsgleich mit den Handlungsstrukturen? Lassen sich Parallelen zwischen den beschriebenen Räumen und den Charakterzügen der Figuren erken-

nen? Ist die Beschreibung des Raumes realistisch? Sind die Teilräume einer Erzählung aufeinander bezogen oder stehen sie nur unverbunden nebeneinander? Überwinden Figuren Raumgrenzen?

### Erzählsituation

Schließlich ist auf den Modus der Erzählung einzugehen, also auf die Frage, aus welcher Perspektive erzählt wird. Dabei unterscheidet die Erzähltextforschung drei Standpunkte:<sup>10</sup>

1. Die auktoriale Erzählsituation, die sich durch einen allwissenden Erzähler auszeichnet. Der Erzähler gehört nicht zum Kreis der handelnden Personen und schaltet sich hin und wieder durch Kommentare in die erzählte Welt ein.

2. Der personale Erzähler, der die Welt der Erzählung mit den Augen einer der Erzählfiguren betrachtet; hierzu gehört auch die Perspektive des Ich-Erzählers.

3. Erzählung aus der Außenperspektive, bei der ein Erzähler aus der neutralen Außensicht erzählt, wobei man allerdings weniger erfährt, als die Figuren der Erzählung wissen.

*Die Kana-Episode ist grundsätzlich aus der auktorialen Erzählperspektive erzählt. Der Autor kennt seine Figuren und weiß mehr über sie als der Leser und auch mehr als die Figuren in der Geschichte übereinander wissen. Besonders interessant sind zwei explizite Einschaltungen des Autors: in V. 6 informiert er seinen Leser darüber, dass sechs steinerne Tonkrüge vorhanden sind und in V. 11 fasst er die erzählten Ereignisse unter theologischer Perspektive (Zeichen, Offenbarung, Herrlichkeit, Glauben) zusammen.*

### Die Charakterisierung der Erzählfiguren

Die handelnden Figuren übernehmen in den Erzählungen bestimmte Funktionen. Wie bei Propp und Greimas deutlich wurde, lassen sich ihnen unterschiedliche Rollenprofile zuweisen, die entweder sehr konkret (Held, Gegenspieler, usw.), oder aber eher abstrakt (Subjekt, Objekt usw.) darstellbar sind.

Ähnlich wie wir es im Fall der Handlungsverläufe sahen, können auch die Figuren sta-

<sup>10</sup> Das dreiteilige Konzept der Erzählperspektiven geht zurück auf G. Genette, *Die Erzählung*, München 21998.

tisch oder dynamisch gezeichnet sein, sie können in ihrer Rolle eindimensional oder mehrdimensional wirken, sie können in ihrer Funktion für die Erzählung völlig definiert, aber auch sehr offen erscheinen.

*Die Figur der Mutter Jesu erkennt das entstandene Problem und ergreift die Initiative. Sie steckt trotz der Zurückweisung durch ihren Sohn nicht auf, sondern handelt weiterhin mit großem Einfluss und Erfolg (auf ihre Initiative hin gehorchen die Diener den Befehlen Jesu). Offensichtlich weiß sie mehr (über die Möglichkeiten ihres Sohnes) als jede andere Figur der Erzählung. Jesus macht einen eher ambivalenten Eindruck. Er reagiert zunächst nicht auf die Anfrage der Mutter, steigt dann allerdings relativ schnell und mit einer gewissen Autorität in die Handlung ein – und sorgt damit natürlich für den Umschwung. Die Diener sind folgsam, sie „wissen“ und haben als Einzige einen Einblick in Dinge, die sich um die Wasserkrüge ereignet haben. Sie erhalten dadurch einen Vorsprung gegenüber den Figuren der erzählten Welt wie auch gegenüber dem Leser. Der Speisemeister zeichnet sich durch seine vermeintliche Erkenntnis hinsichtlich des ihm vorgesetzten Weines aus – bleibt aber mit seinem Erklärungsversuch in seinen traditionellen Denkstrukturen verhaftet.*

### Die Figurenkonstellation

Hat man die einzelnen Figuren mit Hilfe solcher Kriterien identifiziert, gilt es die Figurenkonstellation ausfindig zu machen. Dabei können wir unterscheiden zwischen Paarkonstellationen und Dreiecks- bzw. Mehreckskonstellationen. Die klassische Konstellation ist sicher das Kontrastpaar oder auch das Korrespondenzpaar, wo zwei Einzelfiguren in Handlung oder Diskurs miteinander in Beziehung gesetzt werden. In vielen Erzählungen bildet allerdings gerade die Integration der Einzelrollen bzw. der Kontrastpaare in Mehreckskonstellationen die Grundlage für besonderes Spannungspotenzial.

*Die Zusammenstellung der Figuren der Kana-Episode zeigt sich zunächst als Mehrecks-*

*konstellation: Die Mutter tritt mit Jesus und den Dienern in Kontakt; Jesus gibt Befehle an die Diener weiter; die Diener bringen das zu Wein gewordene Wasser zum Speisemeister, der seinerseits mit einer interpretierenden Reaktion aufwartet. Im Mittelpunkt dieser Konstellation stehen Jesus und die Diener, die das Weinproblem der Hochzeitsfeier lösen und die beiden Außenpole (Mutter – Speisemeister) in Verbindung bringen. Offensichtlich werden zwei gegensätzliche Formen von Wissen gegenübergestellt: Auf der einen Seite steht der Speisemeister mit seinem klassischen (unbeweglichen) Normenkodex, auf der anderen Seite steht das Wissen der Mutter, die sich trotz Widerspruchs mutig und engagiert zeigt und darauf verlässt, dass durch die Anwesenheit Jesu die Problemlage gelöst wird.*

### Das Identifikationsangebot

All diese Beobachtungen, die sich zunächst rein auf die innertextliche Ebene beziehen, sind auszuwerten und zu ergänzen im Blick auf die „Mitarbeit des Lesers“: Der Leser füllt die Rollen innerhalb der Erzählung mit seinem außertextlichen Wissen, malt sie aus, denkt sie weiter und wird diesbezüglich im Verlauf der Erzählung bestätigt oder widerlegt, vielleicht sogar enttäuscht. Wie auch immer – über die Handlungsrollen und die Figurenkonstellation setzt der Text ein hohes Maß an Identifikationspotenzial frei, das letztlich ganz entscheidend ist für das Verstehen des Textes und seine Bedeutung für die jeweilige Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft.

### Dr. Andreas Leinhäupl-Wilke



*arbeitet am Seminar für Exegese des Neuen Testaments der Katholisch-theologischen Fakultät in Münster und habilitiert sich dort zum Thema „Herrenmahl und Gruppenidentität.“*

*Seine Adresse lautet: Kleiststraße 1, 59227 Ahlen; E-Mail: leinhaeupe-wilke@arcor.de*

# Mystik und Rationalität

Zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.<sup>1</sup>

Ludger Schwienhorst-Schönberger

■ Das Buch „Jesus von Nazareth“, das Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. geschrieben hat, wird allgemein weit beachtet. Der Papst lädt die Gläubigen ein, über dieses Buch in intensiven Kontakt mit der Gestalt Jesu zu kommen, die Exegeten fordert er zum Gespräch über seine Darlegungen auf. Wir haben zwei Exegeten eingeladen, dieses Gespräch aus ihrer Sicht zu führen.

■ Die Urteile über das Jesus-Buch des Papstes gehen weit auseinander. „Liest man diesen Band als Exeget“, bemerkt Klaus Berger, „so wird man dem Papst und der Kirche dazu nur gratulieren können. Denn dieses Buch ist ein starkes und mutiges Zeugnis großer theologischer Kompetenz und sehr lebendiger, temperamentvoller Lehre.“ Von einer „peinliche[n] Entgleisung“ spricht dagegen Gerd Lüdemann. Er fühlt sich berufen, „stellvertretend für alle Katholiken, die historisch-kritische Exegese betreiben“, den „intellektuelle[n] Skandal eines solchen Vorgehens“ anzuprangern. Schließt Klaus Berger seinen Beitrag mit einem „Deo gratias“, so Gerd Lüdemann mit dem Voltaire'schen Schlachtruf „Écrasez l'infâme!“

Das Jesus-Buch des Papstes scheint emotional zu berühren. Werner Löser SJ nennt es ein „ernstes Buch“, das uns mit der Frage, „wie wir es mit der Auslegung der biblischen Texte halten ..., vor letzte Entscheidungen“ stellt. Die kontroversen und lebhaften Diskussionen, die das Buch bereits hervorgerufen hat und weiterhin hervorrufen wird, hängen nicht ausschließ-

lich mit der Prominenz und der kirchlichen Stellung des Autors zusammen. Wäre das Buch lediglich eine Sammlung frommer Meditationen eines frommen Papstes, würde ihm von der Bibelwissenschaft keine besondere Beachtung geschenkt. Nein, das Jesus-Buch des Papstes provoziert, weil es vertraut gewordene Grenzen überschreitet und Dinge miteinander in Verbindung bringt, die im theologischen Alltagsgeschäft gerne getrennt gehalten werden. Das Buch, aus einer großen theologischen Gelehrsamkeit heraus geschrieben, ist wissenschaftlich-akademisch angelegt, geht aber zugleich über das rein Akademische hinaus (vgl. 108). In seiner strengen Orientierung am biblischen Text ist es ein Werk der Schriftauslegung, das sich aber nicht scheut, den einfachen Worten der Schrift eine hohe Theologie zu entlocken. Es ist in Hochachtung vor der modernen Exegese geschrieben (vgl. 14; 22; 409), scheut sich aber nicht, ihr energisch zu widersprechen, wo sie einen Anspruch erhebt, der nach Ansicht des Autors die ihr eigenen Möglichkeiten überschreitet.

## Kanonische Exegese

Schon das Programm der *kanonischen Exegese*, dem sich der Papst in seinen Auslegungen verpflichtet weiß (17–20), ist wissenschaftsgeschichtlich nicht leicht zu verorten. Die Methode kam vor etwa dreißig Jahren in Amerika auf und erfreut sich heute besonders unter jüngeren Exegeten großer Beliebtheit. Ihr geht es darum, einen biblischen Text zunächst und vor allem im Zusammenhang des biblischen Kanons zu lesen und zu verstehen. „Der Kanon ist der erste Kontext“, lautet der Leitspruch.<sup>2</sup> Die historisch-kritische Exegese klassischer Prägung richtet ihre Aufmerksamkeit dagegen zunächst und vor allem auf einen biblischen Text als eine in sich stehende Ge-

<sup>1</sup> In meinem Beitrag: „Gemäß der Schrift. Altes Testament, Judentum und kanonische Exegese im Jesus-Buch von Benedikt XVI.“, in: Herder Korrespondenz Spezial, Mai 2007, 10–14, habe ich das Buch vor allem unter inhaltlichen Gesichtspunkten vorgestellt. Im vorliegenden Beitrag sollen stärker methodologische und forschungsgeschichtliche Aspekte zur Geltung kommen.

<sup>2</sup> Georg Steins, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: BiKi 62 (2/2007), 116–121.

stalt, die sich bisweilen deutlich von anderen Texten und Traditionen der Bibel unterscheidet. Die „Abgrenzung der Texteinheit“ gehört zu ihren ersten Methodenschritten. Derart abgegrenzte Texteinheiten versucht diese Methode dann vor allem aus ihrer ursprünglichen Kommunikationssituation heraus zu verstehen, also aus der Situation heraus, in der sie erstmals gesprochen oder geschrieben wurden. Sie liegt dem kanonischen Kontext in aller Regel voraus. Die Methode kann sowohl diachron als auch synchron eingesetzt werden. In jedem Fall kommt dabei die Vielfalt der biblischen Überlieferungen in den Blick. Die Bibel, so sagt man, sei nicht ein Buch, sondern eine Bibliothek. In ihr melden sich unterschiedliche Meinungen und Theologien zu Wort. Einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen gebe es nicht. Der Kanon halte sie lediglich rein äußerlich zusammen. Er sei ein Kompromissdokument. Die Einheit der Schrift, von der die Tradition spricht, sei ein dogmatisches Konstrukt. Für die Exegese sei sie wissenschaftstheoretisch uneinholbar und irrelevant.

Die historisch-kritische Exegese führte zu nächst einmal zu einer ungeheuren Bereicherung. Das Zeugnis der Schrift trat in einer Vielfalt und Lebendigkeit vor Augen, wie man es bisher noch nicht erlebt hatte. Doch inzwischen ist vielen der Reichtum zur Last geworden. Das *eine* Wort, das sich nach Augustinus durch alle Schriften erstreckt und im Munde aller heiligen Schriftsteller ertönt (Enarr. in Ps. 103,4,1), konnte in der Vielzahl der Worte kaum noch vernommen werden. Für den Papst stellt sich die Situation dramatisch dar: „Die Fortschritte der historisch-kritischen Forschung führten zu immer weiter verfeinerten Unterscheidungen zwischen Traditionsschichten, hinter denen die Gestalt Jesu, auf den sich doch der Glaube bezieht, immer undeutlicher wurde, immer mehr an Kontur verlor. Zugleich freilich wurden die Rekonstruktionen dieses Jesus, der hinter den Traditionen der Evangelisten und ihrer Quellen gesucht werden musste, immer gegensätzlicher: vom antirömischen Revolutionär, der auf den Umsturz der beste-

henden Mächte hinarbeitet und freilich scheitert, bis zum sanften Moralisten, der alles billig und dabei unbegreiflicher Weise selber unter die Räder kommt ... Als gemeinsames Ergebnis all dieser Versuche ist der Eindruck zurückgeblieben, dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe. Dieser Eindruck ist inzwischen weit ins allgemeine Bewusstsein der Christenheit vorgedrungen. Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird: Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11).

Um den inneren Zusammenhang der biblischen Schriften herauszustellen, muss die kanonische Exegese allerdings von zwei Annahmen ausgehen. Zum einen darf sie die Bedeutung eines „bedeutenden“ (literarischen) Textes nicht als eine in sich abgeschlossene Größe verstehen. Literarische, und das heißt in unserem Zusammenhang: biblische Texte weisen ein über die Ursprungsbedeutung hinausgehendes Sinnpotenzial auf, das sich in unterschiedlichen Zusammenhängen je neu erschließt. Daraus folgt, dass die Bedeutung eines Textes als ein für die weitere Geschichte offenes Bedeutungspotenzial über die von einem historischen Autor intendierte Bedeutung hinausgehen kann, denn „schon jedes Menschenwort von einigem Gewicht (trägt) mehr in sich, als dem Autor in seinem Augenblick unmittelbar bewusst geworden sein mag“ (18). Mit Hilfe der Methode der Intertextualität können innerhalb des Kanons Texte auch dann aufeinander bezogen und in ihrem wechselseitigen Bezug erschlossen werden, wenn dieser Bezug von den historischen Autoren nicht intendiert war. Dies ist besonders für die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament von Bedeutung. Erst damit wird nach christlichem Verständnis jene Ebene des Verstehens erreicht, die mit dem Begriff der *Inspiration* angesprochen ist. Die *intentio auctoris* ist dann nicht mehr die Intention des (historischen) Autors, sondern die Intention des *Urhe-*

bers der Schrift. Urheber der Schrift aber ist Gott: „Auctor sacrae Scripturae Deus est“, schreibt Thomas von Aquin (S. th. q. 1 a. 10).

Die kanonische Exegese, wie sie hier in Kürze skizziert ist, muss nicht in einen Gegensatz zur historisch-kritischen Exegese gebracht werden. Der Papst zumindest versteht sie als eine organische, aber notwendige Ergänzung derselben (16). Erst durch sie wird die historisch-kritische Methode zu „eigentlicher Theologie“, zu „theologischer Exegese“ (18).

Mit dem Projekt der kanonischen Exegese ist der Papst also – entgegen dem Urteil Lüdemanns – „auf dem neuesten Stand der Forschung“ (vgl. 13; 22). Doch genau besehen ist die Methode gar nicht neu. Sie ist lediglich aus den Aporien einer Verengung neuzeitlicher Bibelwissenschaft heraus *neu entdeckt worden*. In Wirklichkeit ist sie alt. Schon die Kirchenväter haben sie praktiziert. Ihrem Selbstverständnis nach tun sie dabei aber nichts anderes als das, was der Apostel Paulus und der Jesus der Evangelien getan haben, wenn sie die Schrift geistig auslegten (vgl. 1 Kor 2,13; 10,4; Gal 4,24).

### Väterexegese

Wie nicht anders zu erwarten, spielt die Väterexegese im Jesus-Buch des Papstes eine besondere Rolle. Noch vor wenigen Jahrzehnten galten die Kirchenväter, was ihre Schriftauslegung anbetrifft, als weitgehend überholt. Inzwischen hat sich auch hier das Blatt gewendet. Der Patrologe Ernst Dassmann schreibt: „Erntete die Exegese der Väter, die mit ihrer allegorischen Methode das Kaleidoskop willkürlicher Auslegung geschüttelt hätten, unter dem Eindruck der erdrückenden Ergebnisse der historisch-kritischen Methode lange Zeit nur ein nachsichtiges Lächeln, so wird zunehmend ihre spirituelle Fruchtbarkeit erkannt.“<sup>3</sup> Das Urteil wird durch jüngere exegetische Studien eindrücklich bestätigt. Zugleich eröffnen sich

damit dem christlich-jüdischen Dialog neue Perspektiven. Bettina Wellmann hat gezeigt, „dass rabbinische und patristische Bibelauslegung in ihrer hermeneutischen Grundmatrix gar nicht weit auseinander liegen ... Schon lange – vor allem seit den 90er-Jahren – erfährt rabbinische Schriftauslegung in der modernen Exegese hohe Aufmerksamkeit und Wertschätzung. Sie hat kanonischen, am Endtext orientierten Zugängen zur Bibel wichtige Anstöße gegeben und fasziniert nicht wenige durch ihr diskursives, auf Aktualisierung und Vielfalt hin angelegtes Modell von Offenbarung. Im gleichen Zuge erfährt patristische Schriftauslegung bei vielen Exegeten Verweigerung oder Abwertung, obwohl auch die christliche Tradition Impulse für die Bibelhermeneutik – wie beispielsweise das Modell von der 'Einheit der Schrift' – bereithält, die zu wenig reflektiert und ausgeschöpft sind.“<sup>4</sup>

Die Väterexegese klingt im Jesus-Buch des Papstes durchgehend mit an, sie drängt sich aber keineswegs über die Maßen auf. Maßstab der Auslegung bleibt immer der vorgegebene Text. Die Schriftauslegung der Väter aber, so sagt man, sei stark von Antijudaismen durchsetzt. Das Jesus-Buch des Papstes aber ist frei von Antijudaismen. Selten wurde die Gestalt Jesu so überzeugend aus der Mitte der Schrift Israels heraus erschlossen, ohne dass der mit ihr verbundene Anspruch zurückgenommen oder gar aufgegeben würde. Das lässt im Umkehrschluss die Vermutung zu, dass Antijudaismus nicht notwendigerweise mit einer sich aus der Vätertheologie inspirierenden Schriftauslegung verbunden ist.

Das Verhältnis Israel – Kirche wird nicht mit den Begriffen „Alter (im Sinne von: vergangener, gebrochener) Bund“ (Israel) und „Neuer (im Sinne von: an die Stelle des alten getreter) Bund“ (Kirche) gedeutet. Die Substitutionslehre spielt keine Rolle mehr. Die Kirche ist nicht an die Stelle Israels getreten. Der Neue Bund ist der enthüllte, nicht mehr verdeckte Alte Bund. Die Enthüllung und Öffnung auf die Völkerwelt hin geschieht durch Jesus Christus, den neuen Mose, den Sohn Gottes.

<sup>3</sup> Ernst Dassmann, in: Ambrosius von Mailand, De Isaac vel Anima – Über Isaak oder die Seele (FC 48), Turnhout: Brepols 2003, 19.

<sup>4</sup> Bettina Wellmann, Von König David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus (HBS 47), Freiburg 2007, 12.

### Wahre Geschichte

Kanonische Exegese wird im Jesus-Buch des Papstes nicht zu einem geschlossenen System mit einer rein immanenten Plausibilitätsstruktur. Im Gegenteil. Der Außenbezug der Texte bleibt gewahrt. Er wird vom Papst sogar um ein Vielfaches höher veranschlagt, als es in der gegenwärtigen Exegese im Allgemeinen der Fall ist (vgl. 22). Mit seinem Buch unternimmt der Papst den Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den 'historischen Jesus' im eigentlichen Sinn darzustellen ... Ich denke, dass gerade dieser Jesus – der der Evangelien – eine historisch sinnvolle und stimmige Figur ist“ (20f). Diesbezüglich ist, wie sich bereits andeutet, mit einer kontroversen Diskussion zu rechnen. Mit diesem Problem war bereits die Alte Kirche vertraut. Origenes schreibt: „Der wissenschaftlich Gebildete wird allerdings in manchen Fällen schwanken und ohne eingehende Prüfung nicht entscheiden können, ob der betreffende als geschichtlich geltende Bericht im Wortsinne geschehen ist oder nicht und ob der Wortlaut eines bestimmten Gebotes zu befolgen ist oder nicht. Deshalb muss der Leser sich genau an die Weisung des Erlösers halten, welche lautet (Joh 5,39): 'Erforscht die Schriften!', und sorgfältig prüfen, wo der Wortlaut wahr ist und wo er unmöglich ist“ (De principiis IV,3,5). Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Schrift, dass sie bisweilen fiktive Elemente in ihre Erzählungen einbaut, um zu zeigen, was *wirklich* geschehen ist. Im Unterschied zu Hauptströmungen gegenwärtiger Exegese rechnet der Papst mit einer hohen vorösterlichen (impliziten) Christologie. Er stellt sich gegen die Tendenz, das Gros christologischer Aussagen auf das Konto später, nachösterlicher Gemeindebildungen zu schlagen. Im Hintergrund seiner Erwägungen stehen weniger Fragen innerbiblischer Überlieferungsgeschichte, als vielmehr eine Metaphysik der Erkenntnis und eine Hermeneutik der Geschichte, die in der exegetischen Diskussion zu wenig Berücksichtigung finden. Einige Richtungen der historischen Jesus-Forschung versuchen herauszufinden, wie

Jesus mit den Augen und den Vorstellungen seiner Zeitgenossen verstanden wurde und kommen dabei zu interessanten Erkenntnissen. Sie bedenken dabei aber kaum, welche Ebene des Verstehens von außen stehenden Zeitgenossen überhaupt erreicht werden konnte. Die Überlieferungen des Alten wie des Neuen Testaments rechnen aber durchgehend mit der Möglichkeit eines Erkennens, das weit über das verbreitete gesellschaftliche Wissen hinausgeht. Es gibt Durchbruchserfahrungen, es gibt Erleuchtungen, es gibt „prophetisches Schauen“. Die moderne Bewusstseinspsychologie bestätigt die Einsicht der Tradition. Das Jesus-Buch des Papstes bringt, mehr als es in der gegenwärtigen Exegese der Fall ist, diese Möglichkeit in Anschlag. Bereits in seiner Habilitationsschrift schrieb Joseph Ratzinger: „Die Schrift ist geboren aus einem mystischen Kontakt der Hagiographen mit Gott, sie kann daher richtig verstanden werden wiederum nur auf einer 'mystisch' zu nennenden Ebene.“<sup>5</sup> So wird das Jesus-Buch des Papstes von einer zarten mystischen Spur durchzogen. Es beginnt mit dem prophetischen Schauen des Mose, des Vaters jüdischer und christlicher Mystik. Zugleich aber wird in Jesus, dem Sohn Gottes, „die Welt ... in ihrer Rationalität dargestellt“ (211). In der Verbindung von Mystik und Rationalität kommt das Jesus-Buch des Papstes einem großen Bedürfnis unserer Zeit entgegen.

#### Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger



*ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine Adresse lautet: Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.*

*E-Mail: ludger.schwiehorst-schoenberger@univie.ac.at*

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, 2. Aufl. St. Ottilien 1992, 67.

# Jesusauslegung zwischen Philosophie und Exegese

Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.<sup>1</sup>

Rudolf Hoppe

## Zu den hermeneutischen Voraussetzungen des Werkes

In seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959<sup>2</sup> versuchte J. Ratzinger den philosophischen Gottesbegriff der Antike und die Religion aufeinander zu beziehen und sah im biblischen Monotheismus die Erfüllung und Konkretion der Einheitsidee polytheistisch-philosophischer Religiosität, insofern in ihr die nicht ansprechbare, gleichwohl auf die Einheit zustrebende Gottheit nun ansprechbar sei. „Das kühne Wagnis des Monotheismus ist es, daß er *das* [kursiv im Original] Absolute – den 'Gott der Philosophen' – anspricht, es für den Gott der Menschen – 'Abrahams, Isaaks und Jakobs!' hält. Und freilich kann er solches nur wagen, weil er sich eben von diesem Gott zuerst angesprochen weiß.“<sup>3</sup> Die Synthese des philosophisch Abso-

luten und des Monotheismus christlicher Interpretation sei es, „daß der stumme und unaussprechbare Gott der Philosophen in Jesus Christus zum redenden und hörenden Gott geworden ist, gerade erst den vollen inneren Anspruch des biblischen Glaubens vollstreckt.“<sup>4</sup> Und weiter: „Denn Monotheismus steht und fällt mit der Ineinsetzung des Absoluten als solchen mit dem dem Menschen zugewandten Gott.“<sup>5</sup> Deshalb ist es für J. Ratzinger eine Frage des Wesens des Christentums, seine Botschaft „in die allgemeine Sprache der menschlichen Vernunft hinein“<sup>6</sup> zu vermitteln.

Diesen Grundgedanken nimmt er im Vorwort der Neuausgabe seiner 1959er Vorlesung auf, besonders aber in seiner Regensburger Rede von 2006,<sup>7</sup> in der er eingehend den Vernunftbegriff reflektiert und die nachaufklärerische Welt davor warnt, das Göttliche aus dem Horizont der Vernunft zu verdrängen und sich der Erkenntnisquelle des Glaubens zu verweigern.

Es ist die Sache der Vernunft und ihrer Definition, die J. Ratzinger umtreibt; die Hinführung der antiken Philosophie auf den mit der Gestalt Jesu ausgelegten Monotheismus ist sein theologisches Programm. Wenn er sich nach seinen fundamentaltheologischen und dogmatischen Arbeiten nun monographisch der Gestalt Jesu zuwendet, wird verständlich, dass es der johanneische Jesus ist, der diesem Programm besonders nahe steht, da in ihm als dem göttlichen Logos das Paradigma des vom Menschen ansprechbaren Absoluten schlechthin – so die Interpretation des vierten Evangeliums durch den Autor – zur Darstellung kommt.

Mit Hilfe seines Verständnisses von „kanonischer Exegese“<sup>8</sup> bietet sich für ihn nun auch ein methodischer Weg an, die Diversität der Jesusbilder in den vier Evangelien zu harmonisieren und zum Jesus der Evangelien als dem „wirklichen“ Jesus zu kommen; freilich gibt J. Ratzin-

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg u.a. 2007. Zwei Vorbemerkungen seien gestattet: 1) Der vorliegende Beitrag unternimmt den Versuch, der Gewährung der Widerspruchsmöglichkeit durch J. Ratzinger und seiner Bitte um einen Vorschuss an Sympathie im Umgang mit seinem Werk zu entsprechen. Da der Autor sein Buch nicht als lehramtliche Äußerung versteht, möge es gestattet sein, in J. Ratzinger den Autor des Buches zu sehen. 2) Die bislang vorgelegten Rezensionen in der Presse und sonstige Publikationen zum genannten Jesusbuch wurden zwar berücksichtigt, deren Argumentationen werden hier aber nach Möglichkeit nicht wiederholt. Vgl. die Stellungnahmen einiger Vertreter der ntl. Exegese in: Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von H. Sonnemans, Leutesdorf 2004. Verweise und Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

<sup>3</sup> *Der Gott des Glaubens* (vorige Anm.), 28.

<sup>4</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 28.

<sup>5</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 29.

<sup>6</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 32.

<sup>7</sup> *Glaube, Vernunft und Universalität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. Predigten, Ansprachen, Grußworte* (VAS 174), Bonn 2006, 72–84.

<sup>8</sup> Zur „kanonischen Exegese“ vgl. G. Steins, *Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!*, in: *BiKi* 62 (2007), 116–121, der allerdings mit schwammigen Formulierungen wie „Kanonische Exegese tastet den Text gewissermaßen in seinen diversen kanonischen Kontexten ab, um ein Gefühl für die Sache zu bekommen“ (118) wenig zur Klärung beiträgt und mit dem Verdikt der historischen Methode als eines „pseudo-romantischen Ursprünglichkeits-taumel(s)“ den Boden der Argumentation verlässt.

ger damit im Prinzip der historischen Frage Recht, absorbiert sie nur im Vorhinein, indem er „die Evangelien“ als historische Zeugnisse erachtet. Die über sein Verständnis der johanneischen Jesusüberlieferung gewonnene Vater-Sohn-Beziehung kann so zum Jesus *der* Evangelien werden.

In diesem Grundansatz liegen die Eckdaten zum Verständnis des vorliegenden Jesusbuches. Will man dem Entwurf J. Ratzingers gerecht werden, ist dieser hermeneutische Horizont zu berücksichtigen. Es ist durchaus zuzugestehen, dass ein solch in sich stimmiges und geschlossenes Jesusbild – aber auch das ist ein Jesusbild – einen nachhaltigen Eindruck macht. Der für den Exegeten interessante Punkt ist freilich, ob ein so gewonnenes Jesusporträt dem Überlieferungsbefund der Texte standhält.

### Rückfragen

Hier sind aus Sicht der Exegese kritische Rückfragen unausweichlich, die bei der Frage nach dem Autor einer Evangelienschrift beginnen, und im Anschluss exemplarisch an drei Themenkreisen gestellt werden sollen:

#### Zum Verständnis des Johannesevangeliums

J. Ratzinger bestreitet in aller Konsequenz die Individualität des neutestamentlichen Autors und versteht ihn als integralen Bestandteil des „gemeinsamen Subjekt[s] des Gottesvolkes“ (19), „das so recht eigentlich der tiefere ‚Autor‘ der Schriften ist“ (20) – das allerdings damit zum Subjekt und Objekt der Schrift zugleich wird. Mit diesem Verständnisprinzip lassen sich die nicht zu übersehenden Divergenzen der Evangelienüberlieferung freilich auch nicht harmonisieren, nicht einmal die inneren Spannungen im Johannesevangelium selbst ausgleichen. Man mag die in der Forschungsgeschichte vorgenommenen literarkritischen Lösungsversuche der johanneischen Frage für ergebnislos halten, immerhin haben sie auf die inneren Spannungen des vierten Evangeliums aufmerksam gemacht.

Den hermeneutischen Horizont der „kanonischen Exegese“ verlässt der Autor übrigens wohl nicht zufällig, wenn er durchaus sieht,

dass auch er die „historische“ Rückfrage nicht übergehen kann. Anders ist es nicht zu verstehen, dass er unter Rückgriff auf die altkirchliche Überlieferung und unter Berufung auf eine kleine Minorität heutiger Johannes-Exegese das vierte Evangelium letztlich auf den Zebedaiden Johannes zurückführt, ohne freilich die Komplexität des Redaktionsprozesses völlig außer Acht zu lassen. Diese historische „Sicherung“ der Johannesüberlieferung ist dem Autor wiederum wichtig für das Urteil über die Glaubwürdigkeit des Evangeliums.

Es geht mir hier nicht so sehr um die Entscheidung in der Verfasserfrage des Johannesevangeliums im Sinne der heutigen Forschungsmehrheit, sondern vielmehr um die Feststellung, dass für J. Ratzinger die Bestimmung des Autors als Individuum und die historische Rückfrage letztlich doch bedeutsamer sind, als es zunächst den Anschein erweckt.

Schließlich ergibt sich die Frage: Wird der Jesusgeschichte des vierten Evangeliums nicht die große theologische Interpretationskraft genommen, wenn man „geschehene Wirklichkeit“ und „Jesus-Dichtung“ als sich ausschließende Alternativen gegenüberstellt?<sup>9</sup> Ohne den Anteil der johanneischen Interpretation der Jesusgeschichte wird man den verschiedenen Ebenen, auf denen das Evangelium spielt, nicht gerecht. Dem Reflexionsprozess des glaubenden Subjekts (oder auch der glaubenden Gemeinde) ist also unbedingt Raum zu geben, und das befördert die Unterscheidung von historischer Rückfrage und Deutung im Lichte des Osterglaubens. Nur so bleibt auch gewahrt, dass der „wirkliche“ Jesus dem Betrachter letztlich entzogen und die Differenz zwischen Jesus selbst und dem reflektierenden Interpreten gewahrt bleibt, ja geradezu erzwungen wird.

#### Zur Interpretation der basileia-Verkündigung Jesu

Auch J. Ratzinger nimmt die Unterscheidung von vorösterlicher Predigt Jesu und dem im

<sup>9</sup> So aber Jesus, 277, sogar mit der Gleichsetzung von „Jesus-Dichtung“ und „Vergewaltigung des historisch Geschehenen“.

Osterglauben gründenden christologischen Bekenntnis vor, und zwar im Kapitel über das Reich Gottes: „Während die Achse der vorösterlichen Predigt Jesu die Botschaft vom Reich Gottes ist, bildet die Christologie die Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern.“<sup>10</sup> In der Interpretation der Predigt (des vorösterlichen Jesus) vom Gottesreich lässt der Autor sich konsequent von seinem hermeneutischen Prinzip der Einheit leiten, wenn er nach einer kritischen Replik auf die vor allem seit Johannes Weiss' epochaler Studie zur Eschatologie der Verkündigung Jesu<sup>11</sup> zum breiten exegetischen Konsens gekommene eschatologische Interpretation der *basileia*-Botschaft Jesu auf die christologische Deutung des Origenes zurückkommt, die in Jesus selbst die „*autobasileia*“ sah, d.h. Jesus in Person mit dem Reich Gottes identifizierte. Dieser präsentischen Auffassung der jesuanischen *basileia*-Konzeption muss dann allerdings z.B. der Duktus der Gleichnisse aus Mk 4 (Sämann, selbst wachsende Saat, Sauerteig) untergeordnet werden. Auch wenn man die Klassifizierung „Wachstumsgleichnisse“ beibehält, was m.E. dem Duktus der Gleichnisse schwerlich gerecht wird, ist die *basileia* keineswegs schon „da“; und dann schafft auch der Begriff „*autobasileia*“ mehr Probleme, als er löst. Die von J. Ratzinger vorgenommene eschatologiekritische Schematisierung „Innerweltliche Sozialromantik“ im Sinne von „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“,<sup>12</sup> in der „Gott“ verschwindet, versus „Gott ist wirklich Gott, das heißt er hält die Fäden in Händen“,<sup>13</sup> wird der komplexen Problematik nicht gerecht. Natürlich erhob Jesus den Anspruch, die Herrschaft Gottes authentisch darzustellen, aber ebenso weiß Jesus auch darum, dass Gottes Herrschaft erst noch durchgesetzt werden muss (vgl. Lk 10,18).

Die Gültigkeit seiner Botschaft vom kommenden Gott behauptet Jesus mit seinen Kontrastgleichnissen, die Überwindung aller noch virulenten Entfremdung des Menschen macht er in seinen Dämonenaustreibungen deutlich. Die eschatologische Struktur seiner Reich-Gottes-Botschaft ist deshalb keineswegs gleichzusetzen mit einer innerweltlichen Ausgrenzung Gottes aus der Geschichte. Den eschatologischen Vorbehalt kann man nicht „theologisch“ verdecken, und J. Ratzinger selbst tut es auch nicht, wenn er vom Geschehensprozess spricht, „der jetzt im Gange ist und die ganze Geschichte trifft“.<sup>14</sup> Auch wenn man dem Gedanken zustimmen vermag, dass Gott mit Jesus in die Geschichte eingetreten ist – was natürlich keine historische Aussage, sondern nur ein Bekenntnis sein kann – ist das Problem der Unerfülltheit der jesuanischen Vision nicht gelöst. Freilich hat das nichts mit einer Finalisierung des Glaubens auf politische Ziele hin zu tun.

#### Die Gleichnisverkündigung Jesu

Ein zentraler Inhalt der Verkündigung Jesu ist die Gleichnisüberlieferung. Darin ist J. Ratzinger zweifellos Recht zu geben.<sup>15</sup> Doch werden in seinem Entwurf die Erschließung der Gleichnisse und das Potenzial, das vor allem in der Erzähler-Adressaten-Kommunikation liegt, m.E. nicht ausgeschöpft. Dazu trägt die wiederholt vertretene Annahme bei, die „liberale Exegese“, hier vertreten durch Adolf Jülicher, dem bedeutendsten Gleichnisausleger auf der Wende vom 19. zum 20. Jh., habe den Weg zu einem rein moralischen Jesusbild gebahnt.<sup>16</sup> Die Gleichnishermenteutik Jülichers kann, so wichtig ihre Einsichten waren, aus heutigem Blickwinkel durchaus der Kritik unterzogen werden. Aber die summarische Feststellung, alle Gleichnisse dürften wir „als verborgene und vielschichtige Einladungen zum Glauben an ihn [Jesus (Ergänzung R.H.)] als das ‚Reich Gottes in Person‘ auffassen“,<sup>17</sup> ist christologisch zu überfrachtet, als dass sie den Gleichnissen in ihrem Facettenreichtum gerecht werden könnte. Die schon erwähnten Gleichnisse vom Sämann, der selbst wachsenden Saat und vom

<sup>10</sup> Jesus, 77.

<sup>11</sup> J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 3<sup>1964</sup>.

<sup>12</sup> Jesus, 83.

<sup>13</sup> Jesus, 85.

<sup>14</sup> Jesus, 87.

<sup>15</sup> „Das Herzstück der Verkündigung Jesu bilden ohne Zweifel die Gleichnisse“ (Jesus, 222).

<sup>16</sup> Vgl. Jesus, 225.

<sup>17</sup> Jesus, 227.

Senfkorn wollen doch davon überzeugen, dass sich die Gottesherrschaft trotz aller Widrigkeiten durchsetzt; sie räumen ein, dass die „Realitäten“ in keiner Weise dafür sprechen, dass sich aber letztendlich in der erzählten Welt das als Wirklichkeit spiegelt, was in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit noch nicht erkennbar ist. Oder im Gleichnis vom verlorenen Sohn geht es nicht so sehr um einen Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten, in dem Jesus sich selbst rechtfertigen muss – diesen Charakter gewinnt das Gleichnis erst durch die vom Evangelisten Lk hergestellte Szenerie der Auseinandersetzung mit den Pharisäern – sondern hier geht es um das vom Erzähler Jesus mit seinem Anspruch des authentischen und letzten Gottesboten vertretene Gottesbild von der Bedingungslosigkeit und Güte. Der Hörer wird dann insofern selbst in das Gleichnis mit einbezogen, als er vor die Frage der Identifikation mit dem jüngeren oder älteren Sohn gestellt wird. Man kann hinter diesem Gleichnis zwar nach einer „impliziten Christologie“ fragen, aber darf diese dann nicht faktisch dadurch überschreiten, dass Jesus nicht deshalb in den Erzählzusammenhang des Gleichnisses eintreten kann, „weil er in der Identifikation mit dem himmlischen Vater lebt, sein Verhalten auf das des Vaters bezieht.“<sup>18</sup> Jesus tritt deshalb nicht in die Erzählung ein, weil er mit dem Gleichnis *von Gott* und nicht von sich selbst erzählen will, aber mit dem Anspruch, dass sein Gottesbild authentisch ist und als solches in seiner Wahrheit auch erkennbar werden wird. Mit der Gleichnistheorie Jülichers und der Frage nach dem einen tertium comparationis wird man dem Gleichnis deshalb ebenso wenig gerecht wie mit einer christologischen Überfrachtung der Erzählung. Das Entscheidende ist ihr kommunikatives Potenzial, das den Hörer herausfordert, im Verhalten der Güte des Vaters Gott zu erkennen und dem Erzähler Jesus mit diesem Bild von Gott Recht zu geben.

### Fazit

Will man den Zugang zur Jesusauslegung J. Ratzingers konstruktiv verstehen, ist von sei-

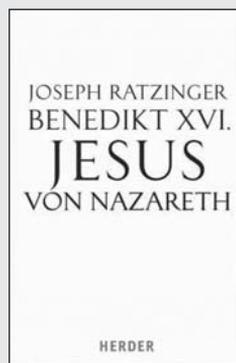
nen systematischen Voraussetzungen auszugehen. Sie sind der Erweis einer in sich stimmigen Interpretation, insofern auch ein – höchst eindrucksvolles – Bekenntnis. Die Systematik dieser Jesusinterpretation wird allerdings da verlassen, wo das Bekenntnis seinerseits zum historischen Postulat erhoben wird und die Vielfalt der Deutungskonzepte der Jesustradition einem philosophischen Programm der Frage nach dem Absoluten untergeordnet wird. Hier wird in Zukunft verstärkt das Gespräch zu suchen sein. So darf man interessiert darauf warten, ob der Theologe J. Ratzinger dazu in seinem Folgeband zu Jesus von Nazaret neue Anstöße geben wird.

### Prof. Dr. Rudolf Hoppe



ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seine Anschrift: Maastrichter Str. 36, 50672 Köln.

### Jesus von Nazareth



Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.  
Jesus von Nazareth Tl. 1  
Herder Verlag, Freiburg 2007, € 24,-  
ISBN 978-3-451-29861-5

<sup>18</sup> Jesus, 248. J. Ratzinger gibt hier in deutscher Übersetzung eine Formulierung von J. Grelot, *Les Paroles de Jésus Christ*, Paris 1986, 228, wieder.



**Neusner, Jacob, Ein Rabbi spricht mit Jesus**, Herder Verlag Freiburg, Neuauflage 2007, 173 S., € 16,90, ISBN 978-3-451-29583-6

**Das im Jahre 1993 erschienene Buch „A Rabbi Talks with Jesus“ des jüdischen Religionswissenschaftlers, Judaisten und Rabbiners Jacob Neusner spielt im Jesus-Buch des Papstes eine wichtige Rolle. Wohl deshalb ist das erstmals 1997 in deutscher Übersetzung erschienene Buch nun neu aufgelegt worden. Das fiktive Gespräch, das Neusner als gläubiger Jude darin mit Jesus führt, „hat mir“, so bekennt der Papst, „mehr als andere Auslegungen, die ich kenne, die Augen geöffnet für die Größe von Jesu Wort und für die Entscheidung, vor die uns das Evangelium stellt“ (Jesus von Nazareth, 99).**

Neusner begibt sich in seinem Buch unter die Zuhörer Jesu. Er tritt in einen fiktiven Dialog ein mit dem Jesus des Matthäusevangeliums, vor allem dem der Bergpredigt. Beim Jesus des Matthäusevangeliums, so Neusner, sei eine gemeinsame Grundlage für ein Streitgespräch gegeben: die Tora, von beiden Seiten akzeptierte „einzige Quelle der Wahrheit“ (26). Das, was Jesus sagt, und die Art und Weise, in der er es tut, sind Neusner durchaus vertraut. Jesus greift das Erbe vom Sinai auf und gibt es weiter. Dabei erwartet Neusner „auch von Jesus nicht nur eine Wiederholung oder Paraphrase der Heiligen Schrift, sondern etwas Neues, das doch ganz und gar zu der überlieferten – und jetzt weitergereichten – Thora gehört“ (38). Für Neusner ist es keine Frage: Die Aussagen Jesu in der Bergpredigt „weisen in das Zentrum, das Herz der Thora-Botschaft“ (39). Doch nach längerem Zuhören kommen Neusner Zweifel: „Nicht so sehr die Botschaft macht mir Sorgen ..., sondern der Überbringer der Botschaft. Und zwar aus dem Grund, daß die Form der Aussage einen Missklang erzeugt ... Am Sinai sprach Gott durch Mose. Auf dem galiläischen Hügel spricht Jesus für sich selbst ... Nach den Kriterien der Thora hat Jesus etwas beansprucht, das außer Gott niemandem zusteht“ (47-49). Wäre ich ihm damals gefolgt, so Neusner, dann hätte ich Gott verlassen (52). Neusner sieht in den

Augen Benedikts in aller Klarheit, „daß das, was Jesus von mir fordert, allein Gott von mir verlangen kann“ (70). Nach Ansicht des Papstes jedoch darf Jesus es, weil er „auf der Höhe Gottes“ steht (Jesus von Nazareth, 134). Vor diesem Hintergrund kann das Jesus-Buch des Papstes als der Versuch angesehen werden, zu zeigen, dass derjenige, der Jesus folgt, Gott nicht verlässt.

Nachdem die entscheidende Differenz benannt ist, bringt Neusner eine Reihe von Einwänden vor gegen das, was Jesus gelehrt hat. Der Papst nimmt die Einwände sehr ernst, und das erklärt das jüdische Profil, das „sein“ Jesus (vgl. 22) dabei gewinnt. Ähnlich wie bei Neusner, so steht auch bei Benedikt die Lehre Jesu im Zentrum des Interesses. Vor dem Hintergrund der Kritik Neusners, Jesus vernachlässige das Gegenwärtige, das „Hier und Jetzt“ (vgl. 154) der Gottesherrschaft, betont der Papst das Präsentische der *Basileia*-Verkündigung Jesu. Im Hinblick auf Neusners Kritik, Jesu Ruf richte sich vorwiegend an Einzelne, seine Relativierung von Sabbat- und Elterngelot und sein Unverständnis gegenüber der in der biblischen Tradition verwurzelten „Heiligung des Alltags“ zerstöre die Sozialordnung Israels, weist der Papst auf die neue, universale Familie hin, die Jesus gegründet habe (vgl. 155). Ferner scheint der Papst aus dem Gespräch mit Neusner klar erkannt zu haben, dass man den überaus ernst zu nehmenden Anfragen und Einwänden von jüdischer Seite nicht dadurch gerecht wird, dass man die Christologie herunterfährt. So wird die im Jesus-Buch deutlich erkennbare Tendenz, zu zeigen, dass, wenn Jesus von Gott und seiner Herrschaft spricht, er in gewisser Weise immer auch von sich spricht, verständlich – die stark herausgestellte christologische Dimension der Gottesreich-Verkündigung Jesu: Jesus – die *autobasileia* (Origenes), die Gegenwart Gottes in Person (79), der die Tora nicht aufhebt, sondern erfüllt (133), der „zu seinem Volk, zu Israel, als dem Erstträger der Verheißung“ spricht, ihm aber zugleich die neue Tora übergibt und es öffnet, „so dass nun aus Israel und den Völkern eine neue große Gottesfamilie entstehen kann“ (132) – diese Akzentuierungen dürften sich vor allem dem Gespräch verdanken, das der Papst mit dem Rabbi und dieser mit Jesus führt. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*

## Literatur zum Heftthema

Vorgestellt von Tobias Nicklas



**Silvia Pellegrini, Elija – Wegbereiter des Gottessohnes.** Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium (HBS 26), Herder Verlag, Freiburg 2000, XII + 445 S., € 55,-, ISBN 978-3-451-27801-3

Mit ihrer bereits im Jahr 2000 erschienenen, von C. Breytenbach betreuten zweiten Dissertation ist Silvia Pellegrini ein „großer Wurf“ gelungen. Was die Arbeit besonders interessant macht, sind nicht nur die konkreten Exegesen zur Bedeutung der Elijafigur im Rahmen der Christologie des Markusevangeliums. Bedeutsam sind sicherlich vor allem die ausführlichen allgemeinen methodologisch-hermeneutisch argumentierenden ersten beiden Teile. Hier stellt die Autorin die komplexe Geschichte des semiotischen Ansatzes der Auslegung von Texten dar, dessen wichtigste Grundimpulse sie bis auf Augustinus zurückführt. Dabei werden ganz grundsätzliche Fragen gestellt, die im Grunde für jede Exegese bedeutsam wären: Was kann unter dem „Sinn“ eines Textes verstanden werden? Worin besteht das Ziel des „Interpretierens“? Kriterium wissenschaftlicher Interpretation ist für Pellegrini nicht ihre Objektivität, sondern ihre intersubjektive Nachvollziehbarkeit. Sinn wird verstanden als „eine vereinigende (doch nicht eindeutige!) Dimension“ (S. 44), Interpretation „ist eine Operation des Lesens. ‚Lektüre‘ und ‚Interpretation‘ sind jedoch nicht gleichzustellen. Die Interpretation ist eine besondere Art von reflektierter Lektüre.“

In ihrer Entfaltung eines auch für die neutestamentliche Exegese verwendbaren textsemiotischen Ansatzes stellt sie zunächst verschiedene „Lesertheorien“ dar, um sich dann für Umberto Eco als Dialogpartner zu entscheiden. Mit Hilfe von Ecos Konzept des „Modell-Lesers“ entwickelt Pellegrini eine semiotische Lesetheorie, die sie geschickt mit entscheidenden Modellen von Intertextualität verbindet. Innerhalb der Debatte

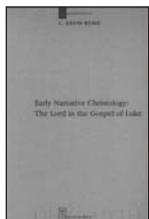
um radikale und moderate Ideen von Intertextualität entscheidet sich die Autorin für einen eher moderaten Weg, der ihr auch für die Exegese des Markusevangeliums geeignet erscheint: „Die moderate Intertextualitätstheorie verfügt eher als die radikale über verfeinerte Mittel, um das Nachgehen von Intertexten zu steuern. ... Das intertextuelle Unternehmen ist nicht ein simples ‚Etikettieren‘, wie manche traditionellen und philologischen Strömungen immer noch behaupten, sondern es ist der einzige Weg, um dialogisch Ergebnisse der alten und neuen Forschung auf gemeinsamer theoretischer Basis ... zu diskutieren und zu korrigieren“ (S. 144-145). Die umfangreichen und dabei in hohem Maße innovativen theoretischen Vorüberlegungen Pellegrinis sind alles andere als langweilig zu lesen. Sie bilden nicht nur einen geradezu spannenden Einstieg in die Textanalysen zum Markusevangelium, sondern öffnen dem Leser immer wieder überraschende, manchmal provozierende hermeneutische Anstöße. Man erkennt an dieser Arbeit überdeutlich: Der kreative und kritische Dialog mit modernen Text- und Literaturwissenschaften eröffnet der Exegese der Bibel neue Möglichkeiten und Fragehorizonte.

Die im Einleitungsteil geweckten hohen Erwartungen werden in der folgenden, überaus sensiblen Exegese mehr als erfüllt: Ausgangspunkt der Untersuchung ist das in Mk 1,2-3 zu findende Zitat: „Es begann, wie es bei dem Propheten Jesaja steht: ... Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen!“ Für Pellegrini wird hier gleich zu Beginn des Markusevangeliums programmatisch ein zentrales Thema des Textes angedeutet: „... das Verhältnis zwischen Elija, dem Täufer und Jesus mit seinem Evangelium. Dieses Thema gehört zum mk Interesse an ‚Israel‘ und bildet damit einen wichtigen Teil der mk Christologie: Vom Auftreten des Johannes in der Wüste gemäß der Jes-‚Prophetie‘ bis zur Verspottung am Kreuz begleitet die Figur Elija den Leser beim langen Prozeß der Enthüllung des ‚Messiasge-

heimnisses' bis zur Aufdeckung der wahren Identität Jesu" (S. 149-150). Pellegrini konzentriert sich somit auf eine erzählerisch wie theologisch wichtige Achse durch das gesamte Evangelium.

In ihrer Untersuchung eines breiten Textkorpus – alles gleichzeitig Schlüsselszenen für das Verständnis des Markusevangeliums (Mk 1,1-6; 6,14-29; 8,27-30; 9,2-13; 15,33-37) – kommt Pellegrini nicht nur zu einer Vielzahl von wertvollen Detailbeobachtungen, sondern zu grundlegenden, für das Profil des Markusevangeliums im Gesamt entscheidenden Thesen. Mk führe Elija – anders als Mt – nicht als den Vorläufer des Messias, der durch Johannes verkörpert sei, ein. Die Figur des Elija diene vielmehr dazu, den Modell-Leser zu einer Änderung seiner eschatologischen Erwartungen zu bewegen und diese dann auf Jesus anzuwenden: „Elija verkörpert alles, was die Erwartungen der Menschen an Jesus und an das Gotteshandeln beinhalten; Johannes' Schicksal zeigt aber, daß diese Erwartungen falsch sind, und Mk sagt, indem er die beiden Figuren sehr vorsichtig in Verbindung setzt, daß sich die Spannung zwischen Erwartung/Enttäuschung erst löst, wenn man die Erwartungen an die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, dem Gottessohn, anpaßt“ (S. 391).

Der Band wird nicht nur durch Literaturverzeichnis und Register, sondern durch ein Glossar wichtiger Begriffe semiotischer Theorie muster­gültig erschlossen.



**C. Kavin Rowe, Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke (BZNW 139), Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006, 276 S., € 84,-, ISBN 978-3-11-018995-7**

Wo die erzählerische Leistung der Evangelisten beleuchtet wird, gilt es natürlich auch die Frage nach der Bedeutung erzählerischer Kunst für die theologische Aussage der jeweiligen Texte zu stellen: C. Kavin Rowes an der Duke University eingereichte Dissertation ist ein Musterbeispiel dieses Ansatzes.

Obwohl die Bedeutung des Titels *kyrios* (= „Herr“) für das Lukasevangelium seit langer Zeit bekannt ist, existierte bisher keine ausführliche Studie zu diesem Thema; aufgefallen war aber, dass der Titel bisweilen in doppeldeutiger Weise verwendet wird: Ist nun Gott, der Vater, oder Christus gemeint? Der Hauptteil von Rowes Arbeit besteht darin, den Vorkommen des *kyrios*-Titels im Lukasevangelium nachzuspüren. Dabei kommt er zu einigen erstaunlichen, für das Verständnis des dritten Evangeliums bedeutsamen Entdeckungen. Der Titel *kyrios* spiele im Lukasevangelium geradezu die Rolle eines „Leitworts“ (im Sinne Martin Bubers und Franz Rosenzweigs). Mit seiner Hilfe entwickle das Lukasevangelium geradezu einen „inneren Rhythmus“ (S. 199). Rowe begreift die Stellen, in denen nicht eindeutig gesagt werden könne, ob mit dem Titel *kyrios* nun Gott oder Jesus gemeint sei, als einen wichtigen Schlüssel zur Christologie des Textes. Das Lukasevangelium beschreibe das Kommen des Gottes Israels als so auf die Figur Jesu konzentriert, dass sie beide die Identität als „Herr“ teilten. Dabei gehe es, wie sich aus Lk 2,11 oder Lk 20,41-44 erweisen lasse, keineswegs um eine Vermischung, sondern um eine (auch narrativ erreichte) Verbindung der beiden Figuren. Rowe spricht in diesem Zusammenhang von einer Verbindungsidentität, die Einheit und Differenz gleichzeitig beinhalte. Jesus selbst könne im Lukasevangelium nicht losgelöst vom Titel „Herr“ gesehen werden: Er wird als „Herr“ geboren, tritt in den verschiedensten Situationen seines Lebens als „Herr“ auf und wird schließlich als „Herr“ auf­erweckt: Mit Hilfe der Verwendung des Titels „Herr“ von Anfang an zeichne Lukas den vollkommen menschlichen Jesus als den himmlischen Herrn auf der Erde. Mit diesen Beobachtungen könne nicht mehr davon ausgegangen werden, dass Lukas eine mehr oder weniger unreflektierte niedrige Christologie vertreten habe; vielmehr habe er mit Hilfe des *kyrios*-Titels eine narrative Christologie entwickelt, die in die Nähe der Christologien des Paulus oder des Johannesevangeliums zu platzieren sei.

Rowes Arbeit bietet somit eine große These, die sicherlich in Zukunft kontrovers diskutiert werden

wird, mit Hilfe derer aber womöglich eine sehr weitgehende Neubewertung des „Theologen“ Lukas gelingen kann. Das durch Bibliographie und Register gut erschlossene Buch ist vor allem dem exegetischen Fachpublikum wärmstens zu empfehlen.



**Hans Klein, Das Lukasevangelium** (KEK I/3), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 745 S., € 89,90, ISBN 978-3-525-51500-6

Mit seiner überaus umfangreichen Interpretation des Lukasevangeliums setzt Hans Klein bewusst eigene Akzente: Klein interessiert sich für die historische Gestalt des Autors des dritten Evangeliums, den er vor allem als einen herausragenden Erzähler zeichnet. Für Klein kann das Lukasevangelium nicht im gleichen Sinne wie Mk als „Evangelium“ bezeichnet werden. Er spricht vielmehr von einem „Repetitorium für Katechisierte“ (S. 43), der Evangelist wolle Glaubenswissen in erzählter Form weitergeben. Um dieses Ziel zu erreichen, habe Lk die Gattung der Biographie gewählt. Dabei habe Lk nicht nur Q, (Deutero-)Mk und Sondergut verarbeitet: Auch in der Passionsgeschichte seien Spuren einer weiteren Quelle neben Mk zu erkennen, während sich in der Kindheitsgeschichte nur manchmal eine Vorlage rekonstruieren lasse. Wichtig sei für Lk auch der griechische Text der LXX gewesen, vor allem Jesaja, die Kleinen Propheten und der Psalter. Auch für die Kenntnis der geschichtlichen Bücher ließen sich Indizien feststellen. Gegen die These eines Proto-Lukas aus Q und Sondergut, in den dann Mk eingebaut und dem die Kindheitsgeschichte vorangestellt wurde, führt er gute Einwände an.

In seiner Sprache wolle Lk den Ansprüchen Gebildeter genügen, was sich in der Verwendung seltener Wörter, aber auch an einigen syntaktischen Beobachtungen wie Verbesserungen gegenüber seinen Vorlagen zeige: „Lukas hat sich immer wieder die Freiheit genommen, auf seine Weise zu erzählen und dabei Wörter auch ver-

schieden nuanciert gebraucht ... oder in verschiedener Bedeutung verwendet“ (S. 49). Im Aufbau seines Textes sei Lk der Abfolge seiner Quellen gefolgt. Dabei habe er offensichtlich immer nur zwei Quellen gleichzeitig nebeneinander berücksichtigt. Zwar habe er gegenüber dem Gesamtaufbau des Mk Auslassungen vorgenommen, weniger als Mt aber Kürzungen der Einzelszenen vorgenommen.

Interessant ist auch das Profil des Evangelisten, das Klein herausarbeitet: Für ihn tritt - anders als z.B. für K. Rowe (s.o.) - die theologische Leistung des Lk (etwa gegenüber der Leistung des Paulus, des Hebr, des Mt und des Joh) eher zurück, Lk sei in erster Linie als Erzähler aufzufassen: Lk neige dazu, große Fragen nicht unmittelbar zu beantworten, sondern vielmehr seine Leserinnen und Leser in eine Szene zu involvieren und sie dann zu zwingen, selbst eine Antwort zu geben - hier führt Klein z.B. die Erzählung vom Barmherzigen Samariter an, mit Hilfe derer der Leser selbst eine Antwort auf die Frage „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29) zu finden habe. Dies ist sicherlich gut beobachtet - und lässt sich auch an einer Vielzahl weiterer Beispiele verifizieren. Ich frage mich aber, ob nicht gerade diese erzählerische Stärke zunächst mit einer „pädagogischen Stärke“ zu tun hat, die keineswegs theologisches Gewicht ausschließt. Sicherlich mag lukanische Theologie sich weniger leicht als paulinische in ein System bringen lassen. Wenn Lukas aber verschiedenste Facetten des Wirkens Jesu aufzeigt (und dabei durchaus eigene Schwerpunkte wie z.B. die Zuwendung zu den Armen setzt), dann ist das „narrative Theologie“, wie auch Klein, wenn auch mit der Einschränkung „nur“ (S. 53) zugeben würde. Zentral für das lukanische Konzept ist die Idee vom „Weg des Heils“, der in der Nachfolge Jesu besteht: „Sie schließt Glauben ein, Offenheit für die Zukunft, das Reich Gottes, vermittelt und eröffnet Heil, prägt eine Lebenshaltung und weiß sich letztlich von Gott gehalten“ (S. 53). In diesen Rahmen ordnet Klein nun wichtige Themen des Evangelisten ein: Zeit und Geschichte, Christologie und Soteriologie, das Verhältnis zwischen irdischem Heil und himmlischer Rettung, Nachfolge Jesu und Verhalten derer, die nachfolgen,

Glaube, Jünger, der Ruf an die Außenstehenden, die Auseinandersetzung mit Gegnern, die Rolle Israels, die Herrschaft Gottes, die Rolle des Geistes oder die eschatologischen Vorstellungen des Lk.

Ausführlich beschäftigt sich Klein auch mit der Person des Verfassers selbst. Lk ist weder Arzt noch Begleiter des Paulus. Den wenigen, meist recht späten Angaben in antiken Quellen sei nicht zu vertrauen. Deshalb erschließt Klein aus dem Text, dass Lk ein Städter war, der den hellenistischen Elementarunterricht (ohne rhetorische Ausbildung) genossen habe. Sein Einsatz für die Armen und gegen die Reichen lasse die Vermutung zu, dass er selbst aus armen Verhältnissen stamme. Etwas spekulativ, wenn auch an Einzelbeobachtungen aufgehängt, ist sicherlich die Annahme, dass er als Sklave geboren war, dessen Intelligenz früh auffiel, so dass ihn dann sein begüterter Herr in die Schule schickte. Im Fortschreiten vom Evangelium zur Apostelgeschichte beobachtet Klein zudem eine fortschreitende Freiheit des Schreibens: „Lk ist mit seinem Schreiben gewachsen, er hat im Vollzug gelernt. ... Je mehr er schreibt, desto übersichtlicher wird ihm das verbleibende Material und desto souveräner kann er damit umgehen.“ (S. 66). Wichtig scheint mir auch der Gedanke, dass Lk trotz seines Interesses an der Heidenmission aufgrund seiner Kenntnis der LXX zumindest aus dem Umkreis der hellenistischen Synagoge stammen dürfte.

Der Ort der Abfassung lasse sich vor allem aus den Angaben der Apostelgeschichte erheben – Klein betont die Mittelmeerperspektive des Textes und rechnet damit, dass dieser um das Jahr 90 n. Chr. in Philippi niedergeschrieben wurde, wo Lk als Lehrer gewirkt habe.

Neben der eigentlichen, ungeheuer detailreichen Auslegung des Textes, in der sich Klein als souveräner Kenner der Materie zeigt, findet sich eine Vielzahl von Exkursen zu theologischen wie historischen Fragestellungen, eine ausführliche Bibliographie (leider nicht auf ganz aktuellem Stand) und ein (etwas knappes) Register.

Ohne Zweifel hat Hans Klein mit diesem Kommentar eines der gewichtigsten Werke zum Lukasevangelium der vergangenen Jahre vorgelegt, eine große Arbeit in der Tradition des Kritisch-exe-

getischen Kommentars, die sicherlich über Jahrzehnte mit großem Gewinn herangezogen werden wird. Die Stärken des Kommentars liegen sicherlich in der Verarbeitung einer ungeheuren Fülle an Informationen und in der bewundernswerten Vielzahl von Beobachtungen, in denen die Jahrzehnte lange Auseinandersetzung mit dem Text deutlich wird. Methodisch fällt die klare Orientierung an Konzepten klassischer historischer Kritik auf; die Entdeckung des „Erzählers“ Lukas hätte hier vielleicht eine noch stärkere Öffnung für Konzepte narrativer Kritik ermöglichen können.

Das Werk wendet sich an das wissenschaftliche Fachpublikum, kann aber (trotz der regelmäßigen Hinweise auf das griechische Original) auch von Studierenden und theologisch Vorgebildeten herangezogen werden.

Besonders im Zusammenhang mit der Erforschung des Johannesevangeliums ist seit einiger Zeit ein klarer Paradigmenwechsel erkennbar: Wo noch vor etwa zwei Jahrzehnten Fragen nach den verschiedenen Stufen der Entstehung des Textes und damit zusammen der Versuche einer Rekonstruktion der Geschichte der johanneischen Gemeinde(n) im Mittelpunkt standen, rückt mehr und mehr die Frage nach einem angemessenen Verständnis der Endgestalt des Textes in den Mittelpunkt. Dieses Anliegen zeigt sich auch recht deutlich in den beiden vorzustellenden Publikationen zu Aspekten johanneischer Literatur:



Der von Jörg Frey, Jan G. van der Watt und Ruben Zimmermann herausgegebene Sammelband geht zurück auf eine Konferenz zum Thema „Die Bildersprache des Johannesevangeliums“, die im Jahr 2005 in Eisenach stattfand. In insgesamt sieb-

zehn, z.T. deutschsprachigen, z.T. englischen Beiträgen werden die verschiedensten Aspekte figurativer Sprache des Johannesevangeliums und ihrer Bedeutung für die Theologie des Textes beleuchtet. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang ist vor allem Ruben Zimmermanns einleitender Beitrag, der die entscheidenden Linien skizziert, entlang derer gearbeitet wird: Nach einem Forschungsüberblick in insgesamt drei Etappen stellt Zimmermann die Frage, inwiefern der johanneische Begriff *paroimia* womöglich einen Schlüssel zum Verständnis der Bildwelt des Johannesevangeliums bilden könnte: Zimmermann kontrastiert dabei die Begriffe *paroimia* und *parresia*, zeigt aber, dass diese keineswegs in dualistischem Sinne, sondern in komplementärer Weise zueinander zu verstehen seien: Beide stünden für einander ergänzende Formen des Verstehens Christi. In diesem Zusammenhang seien die *paroimiai* als „Wegbegleiter im christologischen Prozess des Verstehens“ (vgl. S. 15) aufzufassen. Daneben eröffnet Zimmermann die Möglichkeiten weiterer Wege: Auf formaler Ebene sei die Vielfalt der im Johannesevangelium verwendeten Bilder (Metaphern, Symbole, narrative Bilder) einzuordnen. Vor dem Hintergrund der älteren Formkritik (Bultmann, Dibelius) stelle sich die Frage, ob (und inwiefern) weiterhin von johanneischen „Bildreden“ gesprochen werden könne. Mit R. A. Culpepper verweist Zimmermann auf Image-Cluster, und im Anschluss etwa an U. Busse und J. van der Watt auf Netzwerke von Bildern, die sich über das ganze Evangelium hinziehen könnten. Schließlich seien theologische und hermeneutische Fragen zu stellen: Welche theologische Funktion erfüllten die so vielfältigen Techniken, auf literarischer Ebene Bildwelten zu erzeugen? Was bedeuten sie für Christologie, Gottesbilder, Anthropologie oder Ekklesiologie? Inwiefern lassen sich die epistemologische, die pädagogische oder auch die kommunikative Funktion der johanneischen Bilder näher beschreiben?

Die vielfältigen Beiträge des Bandes bewegen sich – in zum Teil sehr eigenständiger Weise – auf den von Zimmermann vorgezeichneten Pfaden. Auffallend ist bei der Lektüre auch, wie sehr offensichtlich in den vergangenen Jahren ein Umbruch von einer vor allem diachron, an der Rekonstruk-

tion von Quellen und Schichten interessierten Johannesexegese zu einer am Verstehen des Endtextes orientierten Auslegung zu beobachten ist – alleine Folker Siegerts Beitrag fühlt sich ganz eindeutig dem alten Paradigma verpflichtet und wirkt dadurch beinahe wie ein Fremdkörper.

Da es sich bei den entsprechenden Autorinnen und Autoren ausnahmslos um Experten von hohem Rang handelt, ist ein Band entstanden, an dem die zukünftige Arbeit am Johannesevangelium keineswegs vorübergehen kann.



**Sjef van Tilborg, Das Johannes-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis.** Überarbeitet von Rainer Dillmann und Detlev Dormeyer, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, XIV +320 S., € 24,90, ISBN 978-3-460-33128-0

Im Jahr 2003 verstarb überraschend der Nijmegeener Exeget Sjef van Tilborg, der in den vergangenen Jahren besonders durch seine synchron orientierten Auslegungen zum Johannes- und zum Lukasevangelium bekannt geworden war. Im Anschluss und in Weiterführung an die Arbeiten Bas van Iersels zeigte sich van Tilborg als offen für die verschiedensten modernen wie postmodernen Herausforderungen an die Exegese des Neuen Testaments, ohne dabei die Basis historisch-kritischen Arbeitens zu vernachlässigen. Posthum erschien nun dieser schöne Kommentar zum Johannesevangelium, der sich – wie die bisher in der selben Reihe erschienenen Arbeiten zu Mk, Lk und Apg – an ein breites Publikum wendet, ohne das Detailinteresse wissenschaftlicher Exegese zu vernachlässigen.

Wer eine klassische Einleitung in das Johannesevangelium erwartet, wird jedoch enttäuscht werden: Van Tilborg geht vielmehr auf die Grenzen historisch-kritischer Methodik im Zusammenhang mit der bibelpastoralen Praxis ein: Er möchte seine Leserinnen und Leser in Dialog mit dem Text bringen. Dies geschieht auf drei Ebenen: mit dem Text auf der Ebene der erzählten

## Österreich

Geschichte, mit dem Erzähler der Geschichte, der immer wieder in den Vordergrund tritt, und mit dem tatsächlich schreibenden Verfasser und seinen Lesern und Leserinnen (vgl. S. X). Van Tilborg setzt seine Kommentare jeweils mit strukturellen Überlegungen ein, er analysiert erzählerische Positionen und gibt theologische Erklärungen zum Text. Auf einer eigenen Ebene werden die Erzählerkommentare behandelt, d.h. die den Text immer wieder durchziehenden Randbemerkungen und kommentierenden Sätze, die aus der reinen Erzählzeit und Erzählwelt heraustreten. Mit diesen Bemerkungen möchte der Autor des Textes ja besonders eindeutig darauf Einfluss nehmen, wie seine Adressaten das Erzählte interpretieren. Van Tilborg blendet in seinem Kommentar keineswegs die historische Ebene aus – immer wieder zeigt er, wie Aspekte des Textes mit der konkreten Situation der johanneischen Gemeinde zusammenhängen.

Van Tilborgs Kommentar ist sicherlich nicht anspruchslos. Obwohl er sich an ein breites Publikum wendet, ist er niemals oberflächlich. Wie sehr dem Autor auch (entscheidende!) Details des Textes am Herzen liegen, zeigt sich z.B. immer wieder in seinen Überlegungen zur angemessenen Übersetzung des Textes (etwa im Prolog). Immer wieder gelingt auch das Kunststück, auf knapp bemessenem Raume deutlich mehr darzustellen als nur die wichtigsten exegetischen Linien und damit Leserinnen und Leser für die Tiefen des Textes zu sensibilisieren. Weniger glücklich bin ich mit der Entscheidung, den Terminus *Ioudaioi* häufig geographisch mit „Judäer“ (z. B. in der Tempelreinigung oder der Heilung des Gelähmten, wo es keineswegs nur um den Unterschied zwischen Galiläern und Judäern geht) wiederzugeben. Damit verhindert man tatsächlich antijüdische Interpretationen des Textes, beraubt diesen andererseits aber eines (gefährlichen!) Potenzials, mit dem vielleicht auf andere Weisen umgegangen werden sollte. Trotz dieses Details ist dieser aus jahrelangen Vorarbeiten erwachsene Kommentar nicht nur für gebildete Laien und Studierende, sondern auch für das theologische Fachpublikum eine überaus lohnende Lektüre.

Tobias Nicklas

### ■ Bischofssynode 2008

Das Kuratorium des Österreichischen Katholischen Bibelwerks hat sich mit dem Thema der Bischofssynode im Jahr 2008, „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“, beschäftigt.

Am Anfang stand die Frage, „*Was habe ich davon, wenn ich die Bibel lese?*“ Sie wurde u.a. damit beantwortet, dass die Bibel der „Ort“ der Gotteserfahrung und der Reich-Gottes-Erfahrung ist und dass, wer die Bibel liest, Gottes-Gewissheit und die Zusage des Reiches Gottes erfährt. Ihre Impulse und Lebenshilfen bewahren davor, dass das Leben verflacht, sie provozieren und fordern, immer bibel-näher zu leben. Die Bibel führt auch durch das gemeinsame Lesen bzw. die Gemeinschaft aller die Bibel Lesenden zueinander und verbindet zu weltumspannendem Miteinander-Gehen auf biblischen Wegen. Biblische Texte helfen, über oft verschwiegene Themen ins Gespräch zu kommen.

Das Wort Gottes bewegt als Fundament der Kirche ihr *Leben*. Bleibt es unberücksichtigt, fehlt der Kirche Inspiration, ihre Vollzüge werden schal und leer. Trotz vieler Bemühungen führt die Bibel noch immer im Leben vieler KatholikInnen ein unverbindliches Dasein. Demgegenüber steht die Sehnsucht, mehr über die Heilige Schrift zu erfahren, und der Mangel an zündenden und verlockenden Predigten über biblische Texte wird beklagt. Vor allem pastoralen Planen und Tuns wäre die Rückbesinnung auf die Bibel zu wünschen, um so das Pfarrleben vom Wort Gottes zu „durchsäuern“.

Für das (fleischgewordene) Wort Gottes Zeugnis zu geben, ist die *Sendung* der Kirche. Biblische Werte wie Friede, soziale Gerechtigkeit und Barmherzigkeit werden dann zum Anstoß für die Gestaltung des Pfarrlebens wie des Lebens Einzelner. Solche bibelorientierten Pfarrgemeinden sind Zentren mit Gottes-, Jesus-, Geist- und Reich-Gottes-Kompetenz.

Dr. Wolfgang Schwarz



## Deutschland

### ■ Einladung zur Zeitreise

Ein kleines bemerkenswertes Büchlein, das 72 Höhepunkte der Sammlungen der Stiftung BIBEL+ORIENT in Freiburg i. Ue. präsentiert, ist neu erschienen und soll hier vorgestellt werden:

In der Einleitung beschreibt Othmar Keel, der Präsident der Stiftung BIBEL+ORIENT, wie er als Student bei Reisen in den Nahen Osten Öllämpchen aus biblischen Zeiten erwarb und was sie bei ihm auslösten. Sie nahmen ihn auf eine Zeitreise mit, sie machten die Alltagswelt biblischer Menschen sichtbar und sie liessen ihn ahnen, wie eng verbunden die Bibel mit ihrer altorientalischen Umwelt ist. Insbesondere die „Miniatürkunst“ in Form von Skarabäen, Rollsiegeln und Amuletten, die sich leicht über grosse Strecken transportieren liessen, trug zur Verbreitung wichtiger Motive bei. Othmar Keel begann zu sammeln, er beschreibt, wie diese Sammlungen wuchsen und schliesslich in das Projekt des BIBEL+ORIENT-Museums einmündeten. Mit der Eröffnung des Ausstellungskabinetts im November 2000 „haben die Sammlungen den langen Weg in die Öffentlichkeit begonnen“ (Othmar Keel). Ein weiterer Schritt dabei ist das neu erschienene „reich illustrierte Büchlein im praktischen Format“ (so der Werbetext), das 72 Höhepunkte der Sammlungen präsentiert. Sie sind eingeteilt in drei grosse Bereiche, das antike Ägypten (Einsichten Nr. 1-19), Vorderasien und die Bibel (Nr. 20-50) sowie Griechenland, Rom, Byzanz und der Vordere Orient (Nr. 51-67), die durch ein Kapitel über Schrift und Bibel (Nr. 68-72) ergänzt werden. Es ist unmöglich, hier einen Überblick zu geben. Hier meine persönlichen Höhepunkte: die geflügelte Kobra auf einer Mumienhülle (Nr. 5), Vorbild der biblischen Serafim; das Bild des Sonnengottes auf einem assyrischen Rollsiegel (Nr. 42), Vorbild einer Vision des Propheten Ezechiel; die beiden Silbermünzen mit den zwei Tempeln für JHWH auf den Bergen Zion und Garizim (Nr. 57).

*Peter Zürn*

### ■ Stiftung „Bibel heute“

Unsere Stiftung verfügt momentan über ein Kapital von 374.911 Euro. Die Zinserträge 2006 in Höhe von 9.739 Euro sind dieser Summe schon zugeschlagen. So hat es der Stiftungsrat am 7.2.07 beschlossen. Für dieses Jahr rechnen wir mit mindestens 15.000 Euro an Zinseinnahmen. Sie werden direkt unserer Arbeit zufließen. Das ist jedenfalls ein respektablem Anfang.

Wir versuchen die Botschaft der Bibel immer neu in unsere Gegenwart zu übersetzen. Nur so kann sie heutige Menschen erreichen und berühren. Wir versuchen das durch unsere drei Zeitschriften, „Bibel und Kirche“, „Bibel heute“ und „Welt und Umwelt der Bibel“, vor allem aber durch konkrete Bibelarbeit vor Ort. Wir glauben, dass wir uns auf diesem Gebiet eine große Kompetenz erworben haben. Wir möchten unsere bisherige Arbeit weiterführen. Wir danken allen Stiftern, die dazu einen Beitrag geleistet haben. Wenn Sie uns helfen, diese Summe noch zu steigern, wären wir Ihnen natürlich sehr dankbar. Unsere Kontonummer:

LIGA-Bank Stuttgart, BLZ 750 903 00, Kto. 64 93 530.



#### BIBEL+ORIENT im Original

72 Einsichten in die Sammlungen der Universität Freiburg (CH)  
104 Seiten, ca. 150 Abbildungen,  
vierfarbig, broschiert mit Klappe  
CHF 19.50 / € 12.50  
ISBN 970-3-7278-1568-3  
In jeder Buchhandlung oder über  
[www.bible-orient-museum.ch](http://www.bible-orient-museum.ch)

#### Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

[www.bibelwerk.at](http://www.bibelwerk.at)  
[www.bibelwerk.ch](http://www.bibelwerk.ch)  
[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)

## Biblische Umschau

### ■ Neue Bibelwochen- und Bibelsonntagsmaterialien zum Buch Jeremia

Jeremia – ein Prophet mit unbequemen Wahrheiten steht im Mittelpunkt der Bibelwoche und des Bibelsonntags 2008. Die Bibelwoche stellt sieben Texte aus dem Buch Jeremia unter dem Titel „unerhörte Treue“ vor. Am Bibelsonntag geht es um „Gärten pflanzen in der Fremde“, den Brief nach Babylon aus Jer 29,1-14.

Die Ökumenischen Bibelwochen-Hefte bieten eine konzentrierte exegetische Einführung und ausgearbeitete Gestaltungsvorschläge für bis zu sieben Bibel-Veranstaltungen nach dem Drei-Phasen-Modell. Der Bibelsonntag 2008 wird am 27. Januar gefeiert, während die Termine für die Bibelwoche von den Gemeinden frei gewählt werden.



Viele Gemeinden verbinden die Bibelwoche und den Bibelsonntag zu einer Veranstaltungsreihe. Bestellen können Sie das Material unter [versandbuchhandlung@bibelwerk.de](mailto:versandbuchhandlung@bibelwerk.de).

### ■ 10 Jahre „Bibelschule Königstein“

Am Palmsonntag 1997 wurde die „Bibelschule Königstein“ gegründet, am Palmsonntag 2007 konnte sie jetzt ihr 10-jähriges Bestehen feiern. Altbischof Franz Kamphaus zelebrierte zusammen mit dem Gründer und Leiter der Bibelschule, dem Neutestamentler Prof. Dr. Josef Hainz, und einer großen Zahl von Freunden der Bibelschule einen Dank-Gottesdienst. Beim Festabend erläuterte Prof. Hainz Sinn und Aufgaben einer „Bibelschule“ und eröffnete die Ausstellung von Bildern der Künstlerin Hetty Krist zum Thema „Erinnertes Leben“.

Bekannt wurde diese durch ihren „Kreuzweg“ in der Frankfurter Liebfrauenkirche, in dem sie in das Leiden Jesu das Leiden der Menschen von heute einzeichnete, so dass ihre Bilder umsetzen, was Prof. Hainz von einer „Bibelschule“ forderte:

Die Bibel zum Leben der Gegenwart in Bezug zu setzen, ihre existenzielle Relevanz aufzuzeigen.

Mit der Geschichte der 10 Jahre „Bibelschule“ musste er sich an diesem Abend nicht befassen; denn er hatte schon im Vorfeld ein Büchlein geschrieben mit dem Titel „10 Jahre Bibelschule Königstein“ und dem Untertitel „Eine Erfolgsgeschichte“.

Dass diese Kennzeichnung zutrifft, hatte eine Umfrage bewiesen, bei der sich über 90 % derer, die antworteten, mit der Arbeit der Bibelschule „hochzufrieden“ zeigten.

Die Broschüre dokumentiert neben den Bibelschul-Programmen v.a. die acht Ausstellungen der letzten Jahre in Wort und Bild, so dass sie allgemein von Interesse sein könnte (beziehbar über [drjosefhainz@aol.com](mailto:drjosefhainz@aol.com)).  
*Josef Hainz*

### ■ Israel: Achtmal UNESCO-Weltkulturerbe

Acht Stätten wurden in Israel neu zum UNESCO-Weltkulturerbe erklärt. Es sind die vier nabatäischen Städte Halutza, Mamshit, Avdat und Shivta und die dazugehörigen kulturellen Funde im Negev sowie die Siedlungen von Megiddo, Hazor und Beerscheba.

Die Kommission begründet, dass die vier nabatäischen Städte die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Bedeutung des Gewürzhandels verdeutlichen, der über 500 Jahre (3. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.) florierte. Die Stationen an den Handelswegen waren Orte, an denen sich Ideen und Völker austauschten. Mit agrartechnischer Raffinesse und Kenntnis trotzten die Bewohner der Negevstädte der Wüste eine Lebensgrundlage ab.

Megiddo, Hazor und Beerscheba stehen stellvertretend für mehr als 200 Siedlungen in Israel, die mit der Bibel in Verbindung gebracht werden. Die Ruinen von Palästen, Stadtbefestigungen und ausgeklügelten Wasserversorgungsanlagen geben Aufschluss über das städtische Leben in der Bronze- und Eisenzeit. Bereits zum Weltkulturerbe zählen in Israel: Masada, die Altstadt von Akko und die Bauhaus-Wohnsiedlung „White City“ in

Tel Aviv. Weltweit gibt es etwa 830 UNESCO-Weltkulturerbe-Stätten. (wub)

### ■ Das Grab Herodes des Großen gefunden

Der Fund des Herodes-Grabes ging als Sensationsmeldung durch die Weltpresse. Ehud Netzer, der 1972-1985 und 1997-2000 verschiedene Baukomplexe des Herodiums ausgrub, nahm Ende 2005 dort wieder Grabungen auf. Im August 2006 stieß er auf dem Areal am Nordosthang des Oberen Herodiums außerhalb der Turmfestung auf die lange gesuchte Grabstätte Herodes des Großen. Zur Grabanlage führte eine 6,5 m breite monumentale Treppe empor. Der Grabbau selbst war bereits in der Antike fast vollständig niedergerissen worden. Netzer und sein Team fanden nur noch Teile eines gut gebauten Podiums aus großen weißen Steinquadern. Der Sarkophag des Herodes wurde zerbrochen aufgefunden. Netzer erwägt, dass jüdische Aufständische, die das Herodium 66-71/72 n. Chr. besetzt hielten, ihrem Hass gegen den römischerfreundlichen Herodes durch die Zerstörung seines Grabes Ausdruck gegeben haben könnten. Aber auch während des Zweiten Jüdischen Aufstands war das Herodium bis 135 n. Chr. von jüdischen Aufständischen besetzt, die verschiedene bauliche Veränderungen bei der Turmfestung vornahmen und auch das Herodes-Grab demontiert haben könnten.

Mit dem Namen des israelischen Architekten und Archäologen Prof. Ehud Netzer von der Hebräischen Universität Jerusalem verbinden sich die Ausgrabungen vieler hasmonäisch-herodianischer Baukomplexe in Cäsarea, Jerusalem, Masada, Paneion und Samaria-Sebaste. Netzer hat es stets vermocht, seine Studien zur herodianischen Architektur in sehr anschaulichen Rekonstruktionszeichnungen darzulegen. Nun ist sein Traum wahr geworden und – quasi als i-Tüpfelchen eines Archäologenlebens – wurde seine unermüdliche Suche nach dem Grab Herodes' des Großen schlussendlich belohnt. (wub)

### ■ Bibellexikon im Internet

Unter der Leitung von Prof. Klaus Koenen und Prof. Michaela Bauks entsteht bei der evangelischen Deutschen Bibelgesellschaft das

wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)). Die Eröffnungsversion des alttestamentlichen Teils enthält über 220 Artikel von über 100 Autorinnen und Autoren. In den kommenden Jahren werden weitere Artikel erscheinen, und der neutestamentliche Teil des Lexikons wird hinzukommen.

### ■ „Armin Schmitt Stiftung“ für biblische Textforschung

Als Vermächtnis hinterließ der am 8. Oktober 2006 verstorbene Prof. Dr. Armin Schmitt, emeritierter Alttestamentler der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg, eine Stiftung zugunsten preiswürdiger Arbeiten im Bereich biblischer Textforschung.

Die gemeinnützige öffentliche „Armin Schmitt Stiftung für biblische Textforschung“ des bürgerlichen Rechts mit ihrem Sitz in Würzburg wurde am 26. Februar 2007 von der Regierung von Unterfranken anerkannt und wird vom Stiftungsvorstand in Regensburg verwaltet. Die Erträge des Stiftungsvermögens sollen einmal jährlich im „Actus academicus“ der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg verliehen werden. Da das Grundstockvermögen der Stiftung 300.000 Euro beträgt, ist mit einem jährlichen Ertrag von über 10.000 Euro zu rechnen.

Dem neu gewählten Stiftungsvorstand gehört u.a. der Diözesanleiter des KBW Dr. Reinhold Then aus Regensburg an. Der Vorstand entscheidet, wie die jährlichen Erträge unter einem oder mehreren Preisträgern verteilt werden. Es sollen vornehmlich Arbeiten berücksichtigt und gefördert werden, die in deutscher Sprache verfasst wurden und sich auf dem weiten Feld der biblischen Textforschung bewegen.

Armin Schmitt war von 1984 bis 2000 Lehrstuhlinhaber des Bereichs Biblische Theologie – Exegese des Alten Testaments der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg. Seine Forschungsarbeiten in den letzten Jahren berührten die Bereiche der Weisheitsliteratur in hellenistischer Zeit. Umfangreiche Arbeiten zum Buch der Weisheit, zu Jesus Sirach und den prophetischen Schriften wurden durch Forschungsprojekte der DFG und der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

### ■ Zukunft für die Kinderhilfe Bethlehem

Mit insgesamt 7,7 Millionen Euro linderte das Hilfswerk im vergangenen Jahr die Not palästinensischer Kinder, Frauen und Familien. Im Zentrum der Arbeit steht seit 55 Jahren das Caritas Baby Hospital in Bethlehem. Bei der Generalversammlung des Hilfswerkes in Verona im Juni 07 stellten die Mitglieder die Weichen für die weitere Arbeit: Die ambulante Klinik und die Mütterchule im Caritas Baby Hospital sollen erweitert werden.

Das Krankenhaus ist die einzige auf die Behandlung von Kleinkindern spezialisierte Einrichtung in ganz Palästina. Es sichert die medizinische Basisversorgung für Babys und Kleinkinder. Die Zahl der Behandlungen steigt jährlich um acht Prozent. Schon bald soll mit den Arbeiten für eine Mütterchule mit 45 Plätzen und dem Neubau einer ambulanten Klinik begonnen werden, da die Hilfe im ambulanten Bereich immer wichtiger wird.

Ermöglicht wird die Hilfe in Bethlehem durch Spendengelder. Im vergangenen Jahr hat die Kinderhilfe Bethlehem 6,8 Millionen Euro gesammelt. Die Generalversammlung beschäftigte sich auch mit der allgemeinen Situation im Nahen Osten. Sami Awad, Direktor des Holy Land Trust, stellte das Modell der gewaltfreien Kommunikation vor. Dies biete nicht nur in kleinen Gruppen interessante Perspektiven, sondern sei auch ein Weg für die Lösung des Nahost-Konflikts, erklärte Awad den Mitgliedern der Kinderhilfe Bethlehem. „Ich glaube, dass der gewaltfreie Dialog die Kraft hat, die Wunden zwischen Israelis und Palästinensern eines Tages zu heilen.“

Die Generalversammlung der Kinderhilfe Bethlehem fand erstmals in Italien statt, nachdem dort im vergangenen Jahr ein Förderverein gegründet wurde. Zusammen mit diesem Verein sind insgesamt 34 Verbände und Einzelpersonen aus der Schweiz, Deutschland und Italien Mitglied der Kinderhilfe Bethlehem.

Weitere Informationen bei:

Kinderhilfe Bethlehem, Winkelriedstrasse 36, Postfach, CH-6002 Luzern, Tel. +41 41 429 00 00, Fax +41 41 429 00 01, [www.khb.ch](http://www.khb.ch)

### ■ Rezeption und Transformation biblischer Schriften

Die neuere theologische Forschung fasst die Veränderungsprozesse, die in nachbiblischer Zeit durch die Rezeption der Bibel geschehen, unter dem Begriff der „Rewritten Bible“ zusammen. Die Bezeichnung steht zugleich für ein internationales Netzwerk von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, welches im vergangenen Jahr an der Åbo Akademi Universität in Turku, Finnland gegründet wurde. Die erste Konferenz des Forschungsnetzwerks fand dort im August 2006 statt. Prof. Dr. Beate Kowalski vom Institut für Katholische Theologie der Universität Landau veranstaltet vom 28. - 31. August 2007 die zweite Konferenz am Campus in Koblenz. Das Projekt ist international, interdisziplinär und ökumenisch ausgerichtet. Die Referentinnen und Referenten der Tagung kommen aus den Niederlanden, aus Finnland, Israel, Italien und Deutschland. Themenfelder der Tagung sind die veränderte Leseweise der prophetischen und apokalyptischen Traditionen sowie die Veränderungen biblischer Charaktere und Erzählungen. Bibelwissenschaftler, Judaisten und ein Islamwissenschaftler untersuchen die „Nachgeschichte“ der Bibel in jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition in literarischen Werken der Antike.

Die Konferenz ist offen für Gäste und Studierende. Eine persönliche Anmeldung ist Voraussetzung.

Kontakt: Prof. Dr. Beate Kowalski, Institut für Katholische Theologie, Tel.: 0049 / 261 / 287 - 2102, E-Mail: [kowalski@uni-koblenz.de](mailto:kowalski@uni-koblenz.de)

### ■ Kindergottesdienst im Bibelhaus Erlebnismuseum

Immer sonntags vom 23.11.-16.12.2007 von 10.00-12.00 Uhr können junge Besucher auf Tuchfühlung mit biblischen Geschichten rund um unsere Exponate Fischerboot und Nomadenzelt gehen. Es gibt zwei Kindergottesdienst-Angebote, für die sich Interessenten wahlweise ab sofort anmelden können unter: Bibelhaus Erlebnismuseum, Metzlerstraße 19, 60594 Frankfurt am Main, Tel.: 069 / 66 42 65 27

# Das Thema der nächsten Ausgabe:

## Exodus



■ Der Auszug des Volkes Israel aus der Unterdrückung, die Offenbarung des befreienden Gottes und die Bewahrung der Freiheit sind Kernthemen biblischer Theologie. Doch in letzter Zeit mehren sich – da archäologische Zeugnisse für den Exodus fehlen – Fragen: Gab es überhaupt einen Exodus? Oder ist das Überlieferte reine Erzählung, die in das kollektive Gedächtnis Israels einging?

Anhand von Überlegungen zu Wahrheit und Fiktionalität biblischer Texte und im Durchbuchstabieren der theologischen Schwerpunkttexte im Buch Exodus können Sie im nächsten Heft neue Einsichten gewinnen!



**FREUEN Sie sich 2008 auf folgende Themen:**

- Gott ahnen (1/08)
- Die Gleichnisse Jesu (2/08)

**Besuchen Sie uns auch im Internet!**  
[www.bibelundkirche.de](http://www.bibelundkirche.de)

### Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 62. Jahrgang, 3. Quartal 2007; ISBN 978-3-932203-19-0; ISSN 0006-0623  
[www.bibelundkirche.de](http://www.bibelundkirche.de)

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dipl.-Theol.

Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg

REDAKTION: Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Bettina Eltrop, Dipl.-Theol. Barbara Leicht

REDAKTIONSKREIS: Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dipl.-

Theol. Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Dr. Bettina Wellmann

KORREKTUR: Michaela Franke M. A.

GESTALTUNG: Klemens Olschewski Grafik

DRUCK: VVA Wesel Kommunikation, Baden-Baden

### Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50,

Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag

enthalten (€ 22,00; für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00. Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00, ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0,

Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt

€ 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute*

€ 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft

kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung:

Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60,

Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag

enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem

Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen

sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten.

Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5.

**Bibel und Kirche** erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

## ■ Veranstaltungen

---

### ■ Traunstein

19.-20. Oktober 2007:  
*Auf, nach Jerusalem!*  
Biblische Wallfahrtsfeste und Pilgern heute (Christine Abart)  
4.-8. November 2007:  
„*Wie soll ich dich empfangen?*“  
Geistliche Tage mit der Bibel und mit Musik (J. S. Bach, Weihnachts-Oratorium)  
(Dr. Wilhelm Bruners, Christine Abart)  
Anmeldung: Haus St. Rupert, Rupperechtstr. 6, 83278 Traunstein, Tel. 0861-9890-0, Fax 0861-9890-117; E-Mail: info@sankt-rupert.de

### ■ Willebadessen

17. Oktober 2007:  
„*Fürchte dich nicht!*“  
Engel: Boten und Helfer.  
Frauentagung  
26.-28. Oktober 2007:  
*Abraham und Isaak.*  
Das „Opfer Abrahams“ (Gen 22) in Bibel und Literatur  
(Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab)  
Anmeldung: DIE HEGGE, Christliches Bildungswerk Niesen, 34439 Willebadessen, Tel. 05644-400 und 700, Fax 05644-8519; E-Mail: bildungswerk@die-hegge.de

### ■ Georgsmarienhütte

13. November 2007:  
„*Damit alle Völker es hören*“ (Mt 24,14).  
Das Matthäusevangelium – gehört und gefeiert.  
Eine Liturgie der Heiligen Schrift (Dr. Uta Zwingenberger und Team)  
16.-18. November 2007:  
*Die Bibel lesen.*  
Grundkurs Hebräisch  
(Dipl.-Theol. Eva-Martina Kindl, Dr. Uta Zwingenberger)

19. November 2007:  
*Unerhörte Treue.*  
Workshop Ökumenische Bibelwoche zu Texten aus dem Jeremia-Buch (Dr. Eleonore Reuter, Dr. Uta Zwingenberger)  
Anmeldung: BibelForum, Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401-336-0, Fax 05401-336-66; E-Mail: bibelforum@haus-ohrbeck.de

### ■ Trier

5.-7. Oktober 2007:  
*Die Weisheit Israels im Alten Testament*  
(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)  
19.-21. Oktober 2007:  
*Die Wunder der Bibel.*  
Unser Hoffnungspotential aus Glauben provozieren lassen  
(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)  
9.-11. November 2007:  
*Paulus: Der Galaterbrief*  
(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)  
23.-25. November 2007:  
*Mitgliederversammlung des Katholischen Bibelwerks e.V. und öffentliche Bibeltagung für Interessierte*  
Anmeldung:  
Bischöfliches Generalvikariat, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier, Tel. 0651-7105-126, Fax 0651-7105-498; E-Mail: bibelarbeit@bvg-trier.de

### ■ Freising

5.-6. Oktober 2007:  
*Apokryphen – die verborgenen Schriften*  
(Friedrich Bernack)  
28.-31. Oktober 2007:  
*Shir hashirim – das Lied der Lieder.*  
Christlich-jüdische Bibeltage  
(Rabbiner Dannyel Morag, Eva Wawrzyniak, Dr. Hildegard

Gosebrink, Dr. Georg Gafus, Friedrich Bernack)  
Anmeldung:  
Bildungszentrum der Erzdiözese München und Freising, Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161-181-2161, Fax 08161-181-2180; E-Mail: friedrich.bernack@bildungszentrum-freising.de

### ■ Hildesheim

18. Oktober 2007:  
*Jeremia – Ein Prophet und sein Auftrag.* Vorbereitungstag für die Ökumenische Bibelwoche  
(Dr. Egbert Ballhorn)  
19./20.10., 2./3.11.2007, 25./26.1., 22./23.2.2008:  
*Grundkurs Bibel*  
(Dr. Egbert Ballhorn)  
23./24.11.2007:  
*Jesaja im Advent.*  
Teil I: Lektorenpraxis (Siegfried J. Mehwald)  
Teil II: Erschließung der biblischen Lesungen (Dr. Egbert Ballhorn)  
Anmeldung:  
Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung und Beratung, Neue Str. 3, 31134 Hildesheim, Tel. 05121-179 15-50, Fax 05121-179 15-54; E-Mail: bibel.afb@bistum-hildesheim.de

### ■ Beilngries

20. Oktober 2007:  
„*Als Gott anfing, Himmel und Erde zu schaffen ...*“ (Gen 1,1).  
Die Botschaft der biblischen Schöpfungstheologien  
(Prof. Dr. Erich Zenger)  
Anmeldung:  
Bistumshaus Schloß Hirschberg, Postfach 1108, 92335 Beilngries, Tel. 08461-6421-0; E-Mail: schloss.hirschberg@bistum-eichstaett.de

Absender: Katholisches  
Bibelwerk e.V.  
Silberburgstraße 121  
70176 Stuttgart

# Studienbegegnungsreisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskatalog** Reiseziele in die ganze Welt an. Ob Sie bekannte Kulturen in Europa neu erleben oder unbekannte im Fernen Osten entdecken wollen – wir machen es Ihnen möglich!

Unsere **Studien-Kreuzfahrten 2008** führen Sie zwischen „Orient und Okzident“ oder bieten Ihnen eine „Eismeer-Kreuzfahrt zur Mitternachtssonne“. Mit unseren Flusskreuzfahrten bereisen wir u.a. die portugiesische Küste auf dem Gadiana-Fluss, reisen von St. Petersburg nach Moskau oder von Berlin nach Rügen und Usedom.

Wir schicken Ihnen die Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.



Jetzt unsere **Kataloge** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen  
anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)

Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.

**Biblische Reisen GmbH**  
Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart  
Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax 07 11/6 19 25-811  
E-Mail: [info@biblische-reisen.de](mailto:info@biblische-reisen.de) · [www.biblische-reisen.de](http://www.biblische-reisen.de)



**Biblische  
Reisen**