

VORWORT

„Lies die Bibel!“, so lautet wohl einer der ersten und wichtigsten Ratschläge, die einem Menschen, der soeben Jesus Christus als seinen Erlöser angenommen hat, mit auf den Weg gegeben werden. Dass der neue Bibelleser bei der Umsetzung oft auf Grenzen stößt, die auch an seiner Motivation kratzen, beweist die Existenz der unzähligen Bücher, die zum Thema, wie die Bibel zu verstehen ist, geschrieben wurden.

Immer wieder begegneten mir Christen, die ihre Schwierigkeiten mit dem Bibellesen hatten. Auf meine Frage, warum dies so sei, erhielt ich oft die Antwort: „Weil ich nicht verstehe, was ich lese!“ Sehr häufig trifft dies auf Texte des Alten Testaments zu. Die innere Überzeugung ein Kind Gottes zu sein, die Freude an der Vergebung und dem neuen Leben mit Christus ist in den allermeisten Fällen da, doch das Lesen von Gottes Wort wird dann oft als mühsam empfunden. Und nicht selten waren viele Worte nötig um angemessene Hilfestellung zu geben. Dass ein Buch oder Kurs über biblische Hermeneutik nicht bei jedem ein Licht aufgehen lässt, sondern manchmal auch Unsicherheit oder Verwirrung hervorruft, ist eine Tatsache, die ich im Laufe der vergangenen Jahre beobachtet habe. Darauf hin stellte ich mir die Frage, ob es nicht möglich wäre einen grundsätzlichen Zugang zur Bibel anzubieten für den die einzige Voraussetzung der Glaube an Christus ist und der für jeden Christen eine Bereicherung sein kann. Dass ich mit dieser Arbeit eine mögliche Antwort auf diese Frage erhalten würde, war mir zu dem Zeitpunkt als ich das Thema festlegte noch nicht klar. Die Auseinandersetzung mit der Fragestellung wie Jesus mit den Schriften umgegangen ist, war für mich selbst eine wahre Bereicherung, nicht nur auf wissenschaftlich-theologischer, sondern vor allem auch auf persönlich-geistlicher Ebene und ich wünsche ihnen als Leser Gottes reichen Segen beim Verfolgen meiner Ausführungen.

An dieser Stelle ist es mir auch ein Anliegen meinem Fachmentor Alfred Schweiger zu danken. Durch seine Fachkompetenz und sprachliche Begabung war er mir eine sehr wertvolle Unterstützung.

Auch der Gemeindeleitung der Freien Christengemeinde Wien (Halbgasse), die mich für diese Arbeit dienstlich entlastet und während meines gesamten Studiums finanziell unterstützt hat, möchte ich meinen Dank aussprechen.

Weiters möchte ich auch meiner lieben Frau Eva und meinem Bruder Arnold Allison danken. Sie waren mir eine große Hilfe bei Korrekturen verschiedenster Art.

Und zuletzt geht meine Anerkennung an John Harms, der aus meinen Ideen ein gelungenes und ansprechendes Titelblatt gestaltet hat.

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|----|
| 1 EINFÜHRUNG | 1 |
| 1.1 Die Idee | 1 |
| 1.2 Die Methode..... | 2 |
| 1.3 Grenzen der folgenden Arbeit..... | 4 |
| 2 JESUS UND DIE BEIDEN TESTAMENTE..... | 6 |
| 2.1 Das „Alte Testament“ zur Zeit Jesu..... | 6 |
| 2.1.1 Die Gelehrten zur Zeit Jesu und das „Alte Testament“ | 7 |
| 2.1.2 Jesus und das „Alte Testament“ | 12 |
| 2.2 Das „Alte Testament“ in der christlichen Gemeinde..... | 14 |
| 2.2.1 Die apostolischen Wurzeln..... | 14 |
| 2.2.2 Entwicklungen in der Kirchengeschichte | 15 |
| 3 JESUS IN DEN EVANGELIEN | 21 |
| 3.1 Die Herausforderung..... | 21 |
| 3.2 Die Quellen | 22 |
| 3.2.1 Die synoptischen Evangelien..... | 22 |
| 3.2.2 Das Johannesevangelium | 25 |
| 4 DAS GESETZ IM MUNDE JESU | 28 |
| 4.1 Definition | 28 |
| 4.2 Die Autorität des Meisters | 29 |
| 4.3 Die Quelle des Lebens | 31 |
| 4.3.1 Jesus in der Wüste | 32 |
| 4.3.2 Die große Frage | 35 |
| 4.3.3 Vom Buchstaben und vom Leben..... | 37 |
| 4.4 Das Gesetz im Lichte des größten Gebots | 39 |
| 5 DIE KONFRONTATION MIT DEN GELEHRTEN | 42 |
| 5.1 Zur Wahl der Texte | 42 |
| 5.2 Davids Verlegenheit..... | 42 |
| 5.3 Die schmutzigen Hände der Jünger..... | 46 |
| 5.4 Der Irrtum der Sadduzäer..... | 49 |

| | |
|---|----|
| 6 DAS BILD DES JOHANNESEVANGELIUMS | 54 |
| 6.1 Belege für das allgemeine Schriftverständnis Jesu | 54 |
| 6.2 Jesus und die „Erfüllung der Schrift“ | 56 |
| 6.2.1 <i>Die Schrift im persönlichen Leben Jesu</i> | 56 |
| 6.2.2 <i>Im Brennpunkt der Heilsgeschichte</i> | 58 |
| 7 DAS ERGEBNIS | 60 |
| 7.1 Was wir von Jesus lernen können | 60 |
| 7.2 Anregungen für die persönliche Lektüre des Alten Testaments | 61 |
| BIBLIOGRAPHIE | 65 |
| ANHANG | 71 |

1 EINFÜHRUNG

1.1 Die Idee

Die Bibel, wie sie uns heute vorliegt, ist eine Sammlung historischer Schriften verschiedenster Art und das Ergebnis harter Forschungsarbeit vieler Wissenschaftler, die über Jahrhunderte bemüht waren den ursprünglichen Wortlaut der Texte wieder zu entdecken. Gleichzeitig wird aber auch ihr autoritärer Charakter als verbindliches Wort Gottes von vielen Menschen akzeptiert und hinterlässt Spuren in deren Leben.

Über die Jahrhunderte gab es viele unterschiedliche Herangehensweisen an die Botschaften der Bibel. Für viele Leser derselben hatte sich schon immer die Frage gestellt, wie ihre Texte verstanden werden sollten. Vor allem ein Blick in die Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift zeigt uns, dass es immer unterschiedliche Meinungen dazu gab. Es wurden verschiedenste hermeneutische Systeme entwickelt, denen unterschiedliche Überzeugungen zugrunde lagen und die sich in der Praxis sehr unterschiedlich auswirkten: Seien es die Christen der Urgemeinde mit ihrem Erbe aus dem Judentum und der griechischen Philosophie, sei es die spätere römisch-katholische Kirche, die bis zum heutigen Tag behauptet, die wahre Auslegerin der Schrift zu sein und, die dem „Laien“ über lange Zeit den Zugang zu ihr generell verwehrte, oder seien es die Reformatoren, die grundsätzlich davon überzeugt waren, dass die Schrift geistlichen Charakter habe und nur durch die Geistlichkeit und den Fleiß ihres Lesers verstanden werden könne (Ramm 1991: 67f). Durch viele Menschen, viele Erfahrungen, viele Meinungen und viel Zeit wurde die Bibel in den Augen vieler Menschen immer mehr zu einem mehrdeutigen und schwer zu verstehenden Buch. Sollte der Umgang mit ihr und ihre Auslegung deshalb allein den Gelehrten und speziell Ausgebildeten überlassen werden? Ist es nicht so, dass es einem „Laien“ auf dem Gebiet der Theologie nicht allein Respekt, sondern auch Angst vor Gottes Wort macht, wenn dies behauptet wird? Angst davor, dass er Gottes Wort falsch verstehen könnte, wenn er seine eigene Bibel zur Hand nimmt und im Vertrauen darauf, dass der Heilige Geist ihm etwas zu sagen hat, zu lesen beginnt? Wer ist im Stande die Bibel zu hundert Prozent richtig zu verstehen? Ist das überhaupt möglich? Mit diesen Fragen wurde ich – und bestimmt auch viele Leser der folgenden Arbeit – bereits des Öfteren konfrontiert. Durch eine innere Auseinandersetzung mit dieser Thematik begann sich mir eine brennende Frage zu stellen. Es war nicht die Frage, ob wir „Freikirchler“ den richtigen Zugang zur Schrift haben, oder ob wir etwas von den Methoden der Evangelikalen oder Katholiken lernen könnten. Mit dem höchsten Respekt vor den gängigen hermeneutischen

Systemen der katholischen und protestantischen Kirche stellte sich mir die Frage nach dem Zugang den Jesus selbst zu den Heiligen Schriften hatte. Welches Bild würden wir erhalten, wenn wir die Evangelien heranziehen und den Sohn Gottes dabei beobachten, wie er in den verschiedensten Situationen Gottes Wort zitiert und anwendet? Würden wir eine einheitliche Methode erkennen? Würden wir Vorlieben oder Widersprüche erkennen? Würde sein Umgang mit den Schriften unseren bekannten hermeneutischen Zugängen entsprechen oder ihnen sogar widersprechen? Können wir einen Jesus gemäßen Weg erkennen, der für jeden Bibelleser eine Bereicherung sein kann? Das ist die Idee, die dieser Arbeit zugrunde liegt und auf den folgenden Seiten werde ich versuchen durch zahlreiche exegetische Untersuchungen mögliche Antworten zu finden.

1.2 Die Methode

Die heiligen Schriften, die Jesus kannte und mit denen er umgegangen ist, waren die des uns bekannten Alten Testaments. Das Gesetz, die Propheten und alle übrigen geschichtlichen und poetischen Texte. Bevor wir jedoch den Umgang Jesu mit diesen untersuchen und daraus Schlussfolgerungen ziehen können, muss zunächst geklärt werden, welche Bedeutung sie für ihn und seine Umwelt hatten und in welcher Position er sich selbst befand. Dabei werden wir merken, dass der Umgang Jesu mit dem Alten Testament ein absolut einzigartiger war und dass sich dieser nicht eins zu eins auf den unseren übertragen lässt. Was wir jedoch durchaus erkennen können sind Prinzipien, die eine große Rolle gespielt haben müssen und die auch für den heutigen Bibelleser und Ausleger ein wertvoller Leitfaden sein können. Prinzipien, die durchaus auch für unseren Umgang mit dem Neuen Testament Anwendung finden dürfen.

Die Grundlage auf der die folgende Arbeit aufgebaut ist, ist das uns im Neuen Testament überlieferte Zeugnis über die Reden und Taten Jesu. Die Frage, die sich hierbei stellt ist: Welche Texte sind für die folgende Untersuchung am besten geeignet? Es ist uns vieles darüber überliefert, was Jesus gesagt und getan haben soll. Dies bezeugt uns schon der Verfasser eines der frühesten¹ und als kanonisch² anerkannten Evangelien, nämlich der des Lukasevangeliums: „Da es nun schon viele unternommen haben, einen Bericht von den

¹ Gemeint ist hier die allgemein anerkannte Ansicht, dass die Abfassungszeit des Evangeliums in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts gesetzt werden kann.

² Das griechische Wort für „Kanon“ ist ein Lehnwort aus dem Semitischen dessen Bedeutung „Rohr“, „Maßrohr“ oder „Maßstab“ war. Die Kirche übernahm diese Bedeutung und prägte den Begriff für eine Sammlung von Schriften, die als verbindlicher Glaubensmaßstab für alle gelten sollten (Ceming 2004: 11).

Ereignissen zu verfassen, die sich unter uns zugetragen haben, wie sie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind“ (Lk 1,1f). Maßgebend für uns sollen jene Schriften sein, deren Autoren Lukas in der Einleitung seines Evangeliums, als „Augenzeugen“ und „Diener des Wortes“ bezeichnet. Texte von Personen, die durch ihre historische Nähe zu Jesus ein authentisches Bild von dessen Reden und Taten liefern können. Einfach von jenen, in deren Schriften sich am ehesten eine Beeinflussung vom Umgang ihres Meisters mit dem Alten Testament widerspiegelt. Derartigen Texten begegnen wir reichlich in den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas, den so genannten synoptischen Evangelien. Die Authentizität jener, als kanonisch anerkannten, Schriften werden wir etwas später weiter erörtern. Erwähnt sei an dieser Stelle nur, dass es sich um Texte handelt, von denen wir annehmen können, dass deren Autoren aus Quellen geschöpft haben, die auf das Wirken des historischen Jesus³ zurückreichen. Außerdem weisen jene Schriften eine ausreichend hohe Übereinstimmung untereinander und das erforderliche hohe Alter auf.

Als sinnvolle Grundlage zur Untersuchung einer „Hermeneutik Jesu“ können uns im Weiteren auch nur solche Texte dienen, die uns zwei Dinge überliefern: Erstens, einen Jesus, der sich selbst klar auf Schriften des Alten Testaments beruft. Passagen, die Worte wie: „Es steht geschrieben“ oder „Habt ihr nicht gelesen“ enthalten, werden uns daher des Öfteren begegnen. Die Art und Genauigkeit der wiedergegebenen Zitate wird dabei ebenfalls Aussagegehalt haben. Und Zweitens, Situationen, in denen Jesus herausgefordert war sein eigenes Handeln oder das Anderer anhand der Schriften zu begründen oder zu verwerfen. Wenn auch Wortwahl, Grammatik und Reihenfolge der Zitate in ihrem Kontext häufig voneinander abweichen, so lässt sich doch ein gemeinsames Kernanliegen der Passage feststellen. In nahezu allen Perikopenvergleichen werden dieselben alttestamentlichen Schriftstellen in denselben Situationen und mit derselben Absicht zitiert. Hier finden wir – meiner Meinung nach – den historischen Jesus, sein Schriftverständnis und die Prinzipien, die seiner Anwendung von Gottes Wort zugrunde lagen. Nicht allein ein Zitat, sondern erst seine Anwendung in einem konkreten Kontext und eine Auswertung der Gesamtheit dieser Situationen kann uns ein Bild einer „Hermeneutik Jesu“ vor Augen malen. Bei den dafür geeigneten Texten handelt es sich um eine Auswahl von Perikopen,

³ Der „historische Jesus“ meint den Jesus, der als reale geschichtliche Person gewirkt hat. Der Ausdruck stellt in der theologischen Wissenschaft weitgehend einen Widerspruch zu dem Jesus dar, der uns von den einzelnen Evangelienautoren präsentiert wird. Dies soll hier jedoch nicht so verstanden werden!

die in mindestens zwei synoptischen Evangelien bezeugt sind. Da solches Material reichlich vorhanden ist liegt die Hauptlast dieser Untersuchung verständlicher Weise nicht auf Matthäus- oder Lukas Sondergut⁴.

Das Johannesevangelium hat eine völlig andere Ausrichtung und übernimmt den Stoff der synoptischen Evangelien nur sehr spärlich bis überhaupt nicht. Aus diesem Grund ist es auch nicht möglich es direkt in einen Perikopenvergleich einzubeziehen. Der historische Jesus spielt im vierten Evangelium eher eine Nebenrolle. Wichtig ist hier vielmehr der in die Welt gekommene, von den Menschen verworfene und auferstandene Gottessohn, der das Licht und die Wahrheit brachte. Die Ausrichtung ist theologisch und hat an historischen Tatsachen nur sehr wenig Interesse (Ceming 2004: 25). Was jedoch eine grundsätzliche Darstellung von Jesu Verständnis der Schriften des Alten Testaments angeht, kann es durchaus für einen Vergleich herangezogen werden. Dieser wird uns in Punkt sechs dieser Arbeit begegnen.

In einem abschließenden Punkt werden die Ergebnisse dieser Untersuchung noch einmal aufgeführt und einige Anregungen bzw. Empfehlungen für unsere Lektüre des Alten Testaments gegeben.

1.3 Grenzen der folgenden Arbeit

Eng mit dem – wie ich empfinde – spannenden Thema dieser Untersuchung sind auch dessen Grenzen verbunden. Es gibt sowohl Grenzen in ihrer Durchführung wie auch in Bezug auf ihre Ergebnisse:

Die Grenzen, die uns bei der Durchführung gesetzt sind, werden durch die Begrenztheit des uns zur Verfügung stehenden Materials gesteckt. Natürlich ist es sehr interessant danach zu fragen nach welchen Prinzipien unser Herr die Heiligen Schriften verstanden und ins tägliche Leben umgesetzt hat, jedoch dürfen wir nicht vergessen, dass wir innerhalb der Evangelien weder explizit noch implizit ein vollständiges hermeneutisches System gelehrt bekommen. Selbst wenn es so wäre, könnten wir es aus Gründen der historischen Distanz nicht direkt und vollständig umsetzen. Das Anliegen der Evangelisten war nicht in erster Linie die exakte Wiedergabe historischer Fakten – zu denen auch die tatsächlichen Worte und Taten Jesu gehören – sondern vielmehr die Heilsbotschaft einem

⁴ Die Ausdrücke bezeichnen jene Passagen, die entweder nur im Matthäus- oder im Lukasevangelium überliefert sind und deren Quellen den Autoren in mündlicher oder schriftlicher Form vorlagen (Theißen 2004: 22).

gezielten Empfängerkreis deutlich zu machen (: 13f). Das hat selbstverständlich den Stil und auch Stoff der abgefassten Schriften beeinflusst. Wir können also nicht erwarten in den Evangelienberichten eine in allen Einzelheiten übereinstimmende Wiedergabe der „Hermeneutik Jesu“ zu finden, die noch dazu die gesamte Bandbreite der Schriftauslegung abdeckt. Die Erkenntnisse, die wir gewinnen können sind durch die uns überlieferten Situationen beschränkt in denen Jesus die Schrift ins tägliche Leben umsetzte.

Die Grenzen der Ergebnisse dieser Arbeit ergeben sich aus denen, die der Durchführung gesteckt sind. Schlussfolgerungen über Jesu Prinzipien der Schriftauslegung, die über den Stoff der Texte, die Gegenstand dieser Untersuchung sind, hinausgehen, wären demnach reine Vermutungen. Wenn z.B. nicht ersichtlich ist wie Jesus die literarische Form einer Schriftstelle, die er heranzieht, berücksichtigt, können wir auch keine Aussagen darüber machen. Vielleicht würden wir mehr darüber wissen, wenn uns z.B. bekannt wäre, wie Jesus den beiden „Emmausjüngern“ die Schriften genau erklärte: „Und von Mose und von allen Propheten anfangend, erklärte er ihnen in allen Schriften das, was ihn betraf“ (Lk 24,27). Weiters war Jesus, wenngleich die damalige Volkssprache Aramäisch war, soweit mit der hebräischen Synagogenlesung vertraut⁵, dass es nicht nötig war eine sprachliche Brücke zu schlagen. Viele Dinge, mit denen wir uns zwangsläufig befassen *müssen* um zu einem richtigen Verständnis der Schriften zu kommen, waren für unseren Herrn kein Thema und daher werden wir in diesen Bereichen bei Jesus auch kein Vorbild finden. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden demnach nur mit einem Teil der uns bekannten hermeneutischen Disziplinen zu vergleichen sein. Besonders in Bezug auf Aussagen zur Auslegung neutestamentlicher Texte müssen die gewonnenen Prinzipien auf ihre Anwendbarkeit hin geprüft werden. Schließlich liegt uns dafür von Jesus kein einziges Beispiel vor. Zu diesem Thema wird jedoch im Schlusskapitel dieser Arbeit noch kurz Stellung genommen werden.

Weiters wäre noch darauf hinzuweisen, dass ein bereits bestehendes hermeneutisches System erforderlich ist um diese Untersuchung überhaupt durchführen zu können. Demnach wird auch das Ergebnis durch dasselbe gefärbt sein. Doch da dies – zumindest aus meiner Sicht – nun einmal eine unauflösbare Spannung darstellt, ist der Leser dieser Arbeit fortan darauf angewiesen sich ein eigenes Urteil über die Objektivität dieser Untersuchung zu bilden.

⁵ Vgl. Lk 4,16ff.

2 JESUS UND DIE BEIDEN TESTAMENTE

2.1 Das „Alte Testament“ zur Zeit Jesu

Wir werden Jesu Umgang mit den Schriften und dessen Wirkung auf seine Jünger und seine Gegner besser verstehen können, wenn uns die Stellung, die die alttestamentlichen Schriften in der Zeit und im Umfeld Jesu innehatten, bekannt ist.

Der Teil der Bibel, den wir als das Alte Testament kennen, war mindestens bis zum Ende des ersten Jahrhunderts – also auch weit bis in die Zeit der ersten Christen hinein – der allein anerkannte göttlich-inspirierte Maßstab für das jüdische, wie auch für das christliche bzw. judenchristliche Handeln. Der Unterschied in der Umsetzung der Schriften ins tägliche Leben machte Großteils der Einfluss von Gelehrtschulen aus. Ausschlaggebend für das christliche Handeln war vor allem der Einfluss, den Jesus auf seine Jünger hatte.⁶ Dass jedoch im Weiteren auch Gruppierungen entstanden, die durch andere Prägungen und abweichende Überzeugungen die Schriften anders interpretierten, ist uns natürlich ebenfalls klar.

Wenn uns in den Evangelien Ausdrücke wie γραφή⁷ („Schrift“) oder γραφαὶ („Schriften“) begegnen beziehen sich diese immer entweder auf das Alte Testament als Ganzes (z.B.: Mt 22,29; Lk 24,45) oder auf einzelne Schriftstellen daraus (z.B.: Mk 12,10; Lk 4,21).⁸ Lesen wir hingegen von ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mt 7,12: „das Gesetz und die Propheten“) oder sogar von τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς (nur einmal in Lk 24,44: „dem Gesetz des Mose und den Propheten und Psalmen“) dann ist der Rahmen der gemeinten Schriften schon etwas eingegrenzter (Schneider 1992: „γραφή“). Noch konkreter wird es, wenn Bezeichnungen wie ὁ νόμος („das Gesetz“) oder Μωϋσῆς („Mose“)⁹ alleine genannt werden, jene Schriften, denen die größte Autorität zugesprochen

⁶ Die Wirkung des ausgegossenen Heiligen Geistes ist hier natürlich mit eingeschlossen (Joh 16,13f).

⁷ Alle folgenden Worte und Sätze aus dem Griechischen sind aus dem *Novum Testamentum Graece* 1933²⁷ von K. Aland entlehnt. Verwendete Wörterbücher sind in der Bibliographie verzeichnet.

⁸ Korrekter Weise wäre hier jedoch anzumerken, dass den Autoren der Evangelien noch kein abgeschlossener alttestamentlicher Kanon vorlag. Ob Bücher wie Ester, Prediger und Hohelied zu den Heiligen Schriften zählen sollten, wurde im Judentum noch bis in die christliche Zeit hinein kontrovers diskutiert (LaSor 2000: 26).

⁹ Μωϋσῆς ist in den Evangelien gleichbedeutend mit νόμος (Joh 1,17; 7,19). An einigen Stellen sind beide Bezeichnungen kombiniert (z.B.: Lk 2,22; Joh 7,23). Überall, wo Mose als Empfänger des Gesetzes genannt wird, wird auf Schriftstellen innerhalb der fünf Mosebücher Bezug genommen.

war und die auch von allen Parteien des damaligen Judentums anerkannt waren, nämlich die der jüdischen „Torah“ (תּוֹרָה = „Weisung“)¹⁰. In der LXX wurde er überall dort, wo er die fünf Mosebücher bezeichnet, mit νόμος übersetzt. Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften übernahmen ihn in derselben Weise (: „νόμος“).

Von den „Schriften“, speziell dem „Gesetz“ her wurde der Messias Israels erwartet und in jenen Schriften fand auch Jesus seinen Weg als Erlöser vorgezeichnet (LaSor 2000: 1). Doch das Schriftverständnis vieler der Gelehrten und das von Jesus wichen in vielen Punkten voneinander ab. Zahlreiche Konflikte, die das Verständnis und die Umsetzung speziell des „Gesetzes“ betrafen, sind uns in den Evangelien überliefert und werden uns in den Kapiteln vier und fünf noch beschäftigen. Die meisten Gelehrten zurzeit Jesu verstanden die „Weisungen“ der fünf Mosebücher in einer viel absoluteren Weise als feststehende Vorschriften als Jesus das tat. Der Torah-Begriff und der Inhalt derselben hat im Judentum eine wahre Verständnisverschiebung erlebt. Jesus nimmt ihn jedoch – wie wir noch sehen werden – bei seiner ursprünglichen Bedeutung und dabei können wir beobachten wie in den Evangelien oft zwei Verständniswelten aufeinanderprallen.

2.1.1 Die Gelehrten zur Zeit Jesu und das „Alte Testament“

Josephus berichtet uns in seinem Werk „Der Jüdische Krieg“ (II, 119): „Es gibt nämlich bei den Juden drei Arten von philosophischen Schulen; die eine bilden die Pharisäer, die andere die Sadduzäer, die dritte, welche nach besonders strengen Regeln lebt, die so genannten Essener“. Warum Josephus die religiös-politischen Parteien des damaligen Judentums als Philosophenschulen bezeichnete, ist wohl am ehesten dadurch zu erklären, dass er seine heidnischen Leser – welchen die damaligen griechischen Philosophenschulen bekannt waren – zu beeindrucken versuchte. Dementsprechend fielen auch seine Darstellungen aus. Zurzeit Jesu gab es jedoch vier jüdische Parteien. Weshalb er sich über die vierte in Schweigen hüllte, werden wir bald feststellen. Von jenen vier Parteien nahmen aber nur zwei am öffentlichen Leben des Volkes teil. In den synoptischen Evangelien begegnen uns, namentlich genannt, die beiden Parteien der Pharisäer und Sadduzäer mit denen Jesus vorrangig in Konflikt geriet. Im Johannesevangelium lesen wir nur von den Pharisäern, ansonsten gebraucht es einfach den zusammenfassenden Begriff

¹⁰ Alle folgenden Worte und Sätze aus dem Hebräischen sind aus der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1997⁵ von R. Kittel entlehnt. Verwendete Wörterbücher sind in der Bibliographie verzeichnet.

„die Juden“. Die Essener werden namentlich nicht erwähnt und die vierte Partei war die der Zeloten.

Die Zeloten¹¹ stellten eine Untergrundbewegung dar, deren Anhänger sowohl Gewaltbereit als auch – auf ihre Weise – fromm waren. Sie standen in ständigen Konflikten mit der römischen Besatzungsmacht aber auch mit der Führung ihres eigenen Volkes.¹²

Ausgrabungen in Masada, wo die Zeloten bis zum bitteren Ende des jüdisch-römischen Krieges die Stellung hielten, haben uns einen interessanten Einblick in die Frömmigkeit dieser Bewegung gegeben. Dort wurden Räume freigelegt, die aufgrund ihres Aussehens und ihrer Ausstattung als Andachtsstätten und Synagogen identifiziert wurden. Weitere Räume wurden von rabbinischen Fachleuten als kosher erkannt, sie wurden wahrscheinlich für rituelle Waschungen und andere Zeremonien benutzt (Bruce 1997: 105; Wandrey, Irina 1998-2005: „Zeloten“. RGG⁴ 8). Es gibt Grund zur Annahme, dass die Zeloten „Eiferer“, nicht nur in Bezug auf feindselige Handlungen waren, sondern vor allem für den alleinigen Gott Israels. Es ist schwer zu sagen, welche Rolle genau die Schrift im Leben dieser Menschen spielte, was wir jedoch mit großer Sicherheit sagen können ist, dass sie bereit waren das Recht ihres Gottes – also die Schrift, so wie sie sie verstanden – auch mit Gewalt durchzusetzen.

¹¹ Vom griechischen ζηλωτής („Eiferer“).

¹² Als Ursache dafür kann vor allem ihre tiefe Ablehnung aller hellenistisch-römischen Einflüsse gelten. Gegen die Römer gingen sie als Verursacher ihrer Situation vor und gegen ihre Volksgenossen aufgrund der Kooperation mit diesen. Wahrscheinlich geht ihre Entstehung auf einen Aufstand, der im Jahre 6 n. Chr. in Judäa unter einem gewissen Judas stattfand, zurück. Dies geschah nach der Absetzung des Herodes Archelaus. Judäa wurde zu dem Zeitpunkt eine römische Provinz. Mit dem Aufstand wollte man sich, unter dem Vorwand es sei Gotteslästerung einen sterblichen Menschen als Herrn anzuerkennen, gegen die damit verbundene Einführung der Steuerpflicht wehren (Der Jüdische Krieg: II, 118; Niebuhr 2003: 64). Das Bild, das uns Josephus von den Zeloten zeichnet, ist stark von seinen Vorurteilen gegenüber dieser Partei geprägt. Er gibt ihren Anhängern Namen wie ληστές („Räuber“) oder σκάρτοι („mit dem Dolch Bewaffnete“) und beschreibt sie als überaus brutal und blutrünstig (Der Jüdische Krieg: VII, 269ff). Was deren Gewaltbereitschaft angeht, trifft dies durchaus zu, die feindselige Haltung des Josephus könnte aber auch darauf zurückzuführen sein, dass er jemanden finden musste, den er als Hauptverantwortlichen für den Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges im Jahre 66 n. Chr. nennen konnte. Mit seinen Gönnern, den Römern durfte er es sich nicht verscherzen und gegen die übrigen jüdischen Parteien hatte er nichts einzuwenden, zumal er sich auch selbst schon als junger Mann für kurze Zeit allen Parteien angeschlossen und sich dann für die der Pharisäer entschieden hatte. Da die Zeloten nun nicht nur gegen die Römer, sondern auch gegen ihr eigenes Volk, kriegerisch handelten, konnte Josephus diesen ohne weiteres die Schuld am Schicksal seines Volkes geben (: II, 118; Bruce 1997: 82.90.100f).

Von den Essenern wissen wir vor allem aufgrund der 1947 gefundenen Schriftrollen vom Toten Meer einiges mehr. Die wichtigsten Berichte über sie liefern uns Philo von Alexandrien, Plinius und Josephus. Die Essener waren eine geschlossene Gemeinschaft, die ein sehr strenges Regelwerk hatte. Erst nach einer Aufnahme-prozedur von drei Jahren konnte man als vollwertiges Mitglied in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Die Partei ließ sich in zwei Gruppen unterteilen. Die Hauptgruppe lebte in einer Art Klostersgemeinschaft ohne Frauen und mit einem streng geregelten Tagesablauf westlich des Toten Meeres¹³. Die zweite Gruppe unterschied sich von der Ersten hauptsächlich darin, dass deren Mitglieder heirateten, jedoch allein zum Zweck der Zeugung von Nachkommen. Sie lebten nicht in einem Klosterbetrieb, aber ansonsten – soweit es ihnen möglich war – ebenfalls streng nach den Regeln ihres Ordens. Besitz betrachteten sie als Gemeinschaftsgut, darum konnte ein Essener, der auf der Reise war, in das Haus eines jeden beliebigen Ordensgenossen, den er überhaupt nicht kannte, einkehren als ob es sein eigenes wäre (Der Jüdische Krieg: II, 117ff). Den Stand eines Reichen oder Armen gab es in diesem Orden nicht. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ihren Glaubensbrüdern gegenüber waren ihre höchsten Bestreben. Am Opferritual im Jerusalemer Tempel nahmen sie nicht teil, da er aus ihrer Sicht nicht so betrieben wurde, wie es sein sollte (Grundmann 1989: 190f; Niebuhr 2003: 66). Dem Studium der Schriften widmeten sie sehr viel Zeit, besonders am Sabbat. Geltung hatte bei ihnen nicht nur das Gesetz sondern auch alle übrigen Schriften des Alten Testaments. Ebenso studierten sie die so genannten „Schriften der Alten“ mit großem Eifer. Josephus (Der Jüdische Krieg: II, 136) berichtet: „Mit Vorliebe widmen sie sich dem Studium der Schriften der Alten, besonders um zu ergründen, was für Leib und Seele heilsam ist. Aus diesen Schriften suchen sie Wurzeln zur Bannung von Krankheiten und die Eigenschaften der Steine kennen zu lernen“. Hierbei handelte es sich wahrscheinlich um die schriftlichen Vermächtnisse ihrer Vorfahren. Das strenge Verständnis der Schriften machte sich nicht nur an ihrem detaillierten Regelwerk, sondern auch dadurch bemerkbar, dass sie sich von anders denkenden Gruppierungen strikt absonderten und nur mit ihresgleichen verkehrten. Selbst unter sich hatten sie genaue Rangordnungen.¹⁴ Hippolyt berichtet in seiner Schrift „Die Widerlegung der

¹³ Wo sich der genaue Standort des Hauptquartiers befand, ist unbekannt. Nach den Berichten des Plinius muss er jedoch irgendwo zwischen Qumran und dem damaligen En-Gedi gelegen haben (Bruce 1997: 88).

¹⁴ Nach Josephus waren die Essener je nach Zugehörigkeitsdauer in vier Klassen unterteilt. Ein Mitglied, das noch nicht lange in der Gemeinschaft lebte, durfte jemanden, der schon seit langem dabei war nicht einmal

Häresien“, dass viele Essener eine Münze auf der das Abbild des Kaisers zu sehen war nicht einmal berühren wollten. Bereits das Ansehen einer solchen stellte für sie eine Verletzung des zweiten Gebots dar (Bruce 1997: 95).¹⁵ Nach dem Verständnis der Essener gingen ihre Gesetzesauslegungen direkt auf Mose zurück. Sie nannten ihn den „Gesetzgeber“ und zollten ihm große Ehre. Wer ihn lästerte wurde mit dem Tode bestraft (Der Jüdische Krieg: II, 145f; Jüdische Altertümer: II, 119-161.228; Lichtenberger, Hermann 1998-2005: „Essener/Therapeuten“. RGG⁴ 2).

Die meisten Schriftgelehrten gehörten zurzeit Jesu mit hoher Wahrscheinlichkeit der Partei der Pharisäer an. Josephus schätzt ihre Zahl auf sechstausend (Jüdische Altertümer: XVII, 42). Diese schlossen sich jeweils zu örtlichen Bruderschaften zusammen und waren ebenfalls auf die genaue Einhaltung des Gesetzes bedacht. Geltung hatte für sie die gesamte Schrift sowie die „Überlieferungen der Alten“¹⁶. Diese Überlieferungen hatten die Hauptfunktion, die volle Härte des Gesetzes, die dessen Anwendung für Menschen hätte, die unter völlig anderen Umständen als zurzeit der Gesetzgebung lebten, zu mildern. Z.B. hätte eine direkte Umsetzung von Ex 16,29 es jedem Juden verwehrt am Sabbat eine Synagoge aufzusuchen, da keiner seinen Lagerplatz verlassen dürfte. Da sich jedoch nach dem Exil die Synagogengottesdienste durchsetzten musste ein Weg gefunden werden den Besuch eines solchen zu legitimieren. So wurde auf der Interpretation, dass der Begriff für „seinen Lagerplatz“ (מִקְדָּשׁוֹ), die in Num 35,5 erwähnten zweitausend Ellen Umkreis um das Lager der Israeliten, beinhaltet, der Sabbatweg eingeführt.¹⁷ Damit war jedoch die ursprüngliche Forderung des Gesetzes außer Kraft gesetzt. Das Festhalten der Pharisäer an der „Überlieferung der Alten“ hatte mehrere dieser legitimierten Übertretungen des Gesetzes zur Folge (Bruce 1997: 83). An diesem Punkt geriet auch Jesus mit ihnen in

berühren. Geschah dies wider Erwarten doch so ging der Ältere um sich davon zu reinigen (Der Jüdische Krieg: II, 150).

¹⁵ Die Ernsthaftigkeit mit der sie ihre Überzeugungen lebten wurde vor allem in den Jahren des jüdisch-römischen Krieges deutlich, einer Zeit in der die Anhänger dieser Partei selbst unter den grausamsten Foltermethoden der Römer nicht bereit waren, ihre Glaubensgrundsätze zu verleugnen oder unter Zwang etwas, das ihnen als unrein galt, zu berühren (: II, 152f).

¹⁶ Gemeint sind die zuerst mündlich überlieferten und später schriftlich fixierten Auslegungen der Schriftgelehrten zu den Gesetzestexten („Halaka“) und anderen alttestamentlichen Schriften („Haggada“) (Correns 2005: XIIIff; Jüdische Altertümer: XIII, 297; Herrmann, Klaus 1998-2005: „Halakha“. RGG⁴ 3).

¹⁷ Die Mischna zählt eine ganze Reihe von „Ausnahmesituationen“ auf, zu denen sich verschiedene Rabbiner, meist der zweiten und dritten Generation (90 - 150 n. Chr.) äußerten (Mischna „Schabbat“, „Erubin“).

Konflikt. Die Pharisäer traten im Gegensatz zu den Zeloten und den Essenern auch im täglichen Leben des Volkes auf. Ihre Partei war die beliebteste beim Volk und hatte in diesem den stärksten Rückhalt. Dies ist wahrscheinlich auch darauf zurückzuführen, dass ihre Mitglieder dem gemeinen Volk am Nächsten von allen Parteien standen und, dass es die Pharisäer waren, die sich auch nicht scheuten der Obrigkeit – wenn es nötig war – öffentlich entgegenzutreten. Außerdem vertraten sie die beim einfachen Volk sehr hoffnungsvoll ankommende Lehre von der Auferstehung der Toten¹⁸ und einem Lohn bzw. einer Strafe für alle begangenen Taten im Jenseits (: 82; Der Jüdische Krieg: II, 162ff; Baumgarten, Albert 1998-2005: „Pharisäer“. RGG⁴ 6).

Über die letzte Partei, die ebenfalls am öffentlichen Leben teilnahm, schreibt Josephus (Der Jüdische Krieg: II, 164ff):

Die Sadduzäer hingegen, ... leugnen das Schicksal völlig und behaupten, Gott habe mit dem Tun und Lassen der Menschen überhaupt nichts zu schaffen; vielmehr seien gute und böse Handlungen gänzlich dem freien Willen anheimgestellt, und nach eigenem Gutdünken trete ein jeder auf die eine oder andere Seite. Weiterhin leugnen sie die Fortdauer der Seele, sowie die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt.

Dass diese Überzeugungen im hilflosen, unterdrückten Volk eher Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung ausgelöst hatten und sich die Sadduzäer damit geringerer Beliebtheit erfreuten, ist wohl nachvollziehbar. Sie zählten zu jener Gesellschaftsschicht für die Armut kein Thema war. Zu ihnen gehörten die wohlhabenden und führenden Familien Israels, auch Herodes Antipas sympathisierte mit ihnen. Die Gelehrten jener Partei waren allein auf das Mosaische Gesetz fixiert. Die Propheten, die übrigen Schriften des Alten Testaments und die „Überlieferungen der Alten“ hatten für sie keinerlei Autorität (Jüdische Altertümer: XIII, 297). Die Sadduzäer bildeten zurzeit Jesu die führende Partei im Hohen Rat. Auch der amtierende Hohepriester wurde jeweils von ihnen gestellt (Apg 5,17). Ihr Hauptinteresse galt jedoch eher den politischen Entwicklungen und der Sicherung ihres Standes im Land. Sie waren darum den Römern und hellenistischen Einflüssen gegenüber sehr aufgeschlossen. Was ihr Schriftverständnis angeht, waren sie – was die fünf Mosebücher und ihre Verwerfung der „Überlieferungen der Alten“ betrifft – überwiegend buchstäblich ausgerichtet. Daher urteilten sie in Gesetzesfragen oft noch strenger als ihre Gegner (Rienecker 2000: 1343f; Niebuhr 2003: 65). Nach Josephus hatten jedoch die Sadduzäer, aufgrund der hohen Beliebtheit der Pharisäer im Volk, keine andere Wahl als

¹⁸ Die Auferstehung war für sie klar in den Schriften belegt. Die Psalmen und vor allem die Propheten äußerten sich an vielen Stellen zu diesem Thema: z.B. Ps 49,16; 73,24; Jes 26,19; Hes 37,1ff; Dan 12,2f; Hos 13,14.

sich mit deren Grundsätzen abzufinden, da das Volk sie alleine nicht dulden würde (Jüdische Altertümer: XVIII, 16f; Schröder, Bernd 1998-2005: „Sadduzäer“. RGG⁴ 7).

Natürlich gab es innerhalb der einzelnen Parteien viele weitere Untergruppen mit unterschiedlichen Ansätzen in ihrem Schriftverständnis. Im Großen und Ganzen können jedoch zwei Auslegungsschulen unterschieden werden. Die eine geht auf Rabbi Schammai (50 v. Chr. – 30 n. Chr.) zurück und verlangte eine bis ins kleinste Detail genaue Einhaltung des Gesetzes. Die andere vertrat die völlig entgegengesetzte Richtung und geht auf Rabbi Hillel (60 v. Chr. – 10 n. Chr.) zurück. Er neigte zu einer Abschwächung des Gesetzes, die manchmal in einem Ausmaß ausfiel, das bis zur gänzlichen Aufhebung desselben reichen konnte. Nach Ende des jüdisch-römischen Krieges setzte sich die Schule Hillels unter Johanan ben Sakkai durch (Bruce 1997: 84f; Encarta 2004: „Schammai“, „Hillel“; Hezser, Catherine 1998-2005: „Hillel/Hillelschule“. RGG⁴ 3; Reeg, Gottfried 1998-2005: „Shammai/Shammaischule“. RGG⁴ 7).

2.1.2 Jesus und das „Alte Testament“

Das religiöse Umfeld in dem Jesus aufwuchs, war von den Einflüssen der oben genannten Parteien und deren Umgang mit den Schriften geprägt. Während die Hauptinformationsquellen über die Haltung der einzelnen Sekten des Judentums zu den Schriften außerbiblische sind, sind uns über die Einstellung Jesu zu denselben hauptsächlich innerbiblische Zeugnisse überliefert.¹⁹ Die Evangelien bezeugen an zahlreichen Stellen, dass sich Jesus in den verschiedensten Zusammenhängen zu den Schriften geäußert hat. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass er alle alttestamentlichen Schriften, die auch beim Großteil der Gelehrten der einzelnen Parteien, anerkannt waren, als göttlich inspiriert akzeptierte. In seinen Konfrontationen mit den Gelehrten stützte er seine gesamte Argumentation auf die Autorität und Zuverlässigkeit der Schrift. Doch seine Einstellung gegenüber den Schriften ging weit über deren bloße Akzeptanz hinaus. Die Kenntnis der Heiligen Schriften war der Grundstein für Jesu Lehren, für sein Handeln und vor allem für sein Selbstverständnis. Die Evangelienberichte stimmen darin überein, dass Jesus seine Identität und seinen gesamten Lebensweg in den Schriften vorgezeichnet fand und dies war auch der Punkt, der ihn grundsätzlich vom Schriftverständnis aller anderen Gelehrten unterschied (z.B.: Mt 26,24; Lk 18,31; Joh 5,39). Was hier vorausgesetzt ist, ist – jedenfalls scheint es mir so – eine enge Auseinandersetzung Jesu mit dem gesamten

¹⁹ Jedenfalls beruhen die biblischen Zeugnisse auf den ältesten und einheitlichsten Quellen.

Alten Testament. Im Lukasevangelium (2,40.46f.49) wird berichtet, dass dies bereits von Kindheit auf geschah:²⁰

Das Kind aber wuchs und erstarkte, erfüllt mit Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm. ... Und es geschah, dass sie ihn nach drei Tagen im Tempel fanden, wie er inmitten der Lehrer saß und ihnen zuhörte und sie befragte. Alle aber, die es hörten, gerieten außer sich über sein Verständnis und seine Antworten. ... Und er sprach zu ihnen: Was ist der Grund dafür, dass ihr mich gesucht habt? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?

Über dies hinaus ist uns nicht bezeugt, dass Jesus eine theologische Ausbildung bei einem anerkannten Rabbi seiner Zeit absolvierte (Riesner 1984: 244f). Ganz im Gegenteil, wir haben starke Anhaltspunkte dafür, dass er zwar nicht unbeeinflusst aber doch sehr unabhängig zu seinem Verständnis der alttestamentlichen Schriften gelangt ist (Mk 6,2f; Mt 13,54f). Über diesen Weg entwickelte sich höchstwahrscheinlich auch sein Messiasbewusstsein. Der Jesus, den wir aus den Berichten der Evangelien kennen, lebte aus seinem Schriftverständnis heraus. Erzählungen wie die Versuchungsgeschichte Jesu in Mt 4,1-11 und Lk 4,1-13 und sein innerer Auftrag und Antrieb, die Schriften erfüllen zu müssen, zeugen von deren Wirkung in seinem Leben. Was die Auslegung der Heiligen Schriften betraf, unterschied sich Jesus aufgrund seines Christusbewusstseins radikal von der der Gelehrten. Er beanspruchte für sich der wahre Ausleger des Alten Testaments zu sein.²¹ Ein maßgebender Teil seiner Verkündigung bestand z.B. darin, dem Volk die eigentliche Bedeutung des mosaischen Gesetzes zu enthüllen. Matthäus macht dies vor allem in der so genannten Bergpredigt deutlich. Immer wieder begegnen uns in ihr die Worte: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ... Ich aber sage euch...“ (Mt 5,21f.27f.33f.38f). Damit verwarf Jesus gleichzeitig alle bisher vorherrschenden Interpretationen des Gesetzes, auch die von den Pharisäern so hochgehaltenen „Überlieferungen der Alten“ waren darin eingeschlossen.²² Der große Unterschied in der Haltung Jesu zu den alttestamentlichen Schriften war der, dass diese in seiner Verkündigung keinen starren Katalog von unbedingt einzuhaltenden Vorschriften

²⁰ Die Unterweisung der Kinder in den Schriften von frühester Kindheit an, war zurzeit Jesu absolut normal (Gegen Apion: I, 60; II, 178).

²¹ Es ist uns nicht überliefert, dass Jesus dies wörtlich behauptete, doch anhand seiner Lehren ist ein solcher Anspruch deutlich zu erkennen.

²² Die genannten Redewendungen finden sich zwar nur bei Matthäus, wir können aber anhand der etwas kürzeren Version einer Predigt Jesu bei Lukas (Lk 6,20ff) erkennen, dass Jesus genau dies getan haben muss. Seine Aufforderungen Feinde zu lieben und Hasser zu segnen (6,27ff) widersprechen absolut den Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes. Dem teilweise identischen Redestoff wurden lediglich unterschiedliche Stile verliehen (Stubhann 1981: 348).

darstellten, die von Lehrern lediglich an die Lebensumstände angepasst werden sollten, sie hatten – wie wir noch erkennen werden – einen viel dynamischeren Charakter (LsSor 2000: 2). Während Jesus mit seiner Verkündigung den meisten Gelehrten aus verschiedenen Gründen ein Dorn im Auge war, fanden seine Ansichten im gewöhnlichen Volk ein enorm positives Echo. Markus und Matthäus bringen diese unterschiedlichen Wirkungen unter anderem in folgenden Worten zum Ausdruck: „...da erstaunten die Volksmengen sehr über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7,28f; Mk 1,22).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Jesus als ein Kind seiner Zeit, trotz seines religiös sehr einflussreichen Umfeldes, einen absolut einzigartigen Umgang mit den alttestamentlichen Schriften entwickelte und pflegte. Schließlich lebte Jesus in dem Bewusstsein der verheißene Retter Israels zu sein.

2.2 Das „Alte Testament“ in der christlichen Gemeinde

2.2.1 Die apostolischen Wurzeln

Auch die Apostel und ersten Jünger der nach Pfingsten entstandenen Gemeinde wuchsen im selben geistlichen Umfeld wie Jesus auf. Sie hörten sowohl die Gesetzesauslegungen der Schriftgelehrten, als auch die Auslegungen ihres Meisters. Der Umgang, den Jesus mit den Schriften pflegte, hatte jedoch die nachhaltigere Wirkung auf seine Jünger (Backhaus 1996: 180f). Selbstverständlich ist dies auch auf deren Überzeugung, dass der von ihnen gesehene Auferstandene der wahre Messias Israels ist, zurückzuführen. In Anbetracht der zur damaligen Zeit vorherrschenden Messiaserwartung – die ja ebenfalls aus den Schriften stammte²³ – und, dem von Jesus tatsächlich gegangenen Weg, musste sich in ihrem Schriftverständnis zwangsläufig eine Veränderung vollziehen. Die Jünger erlebten erst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu diesen Wandel in ihrem Zugang zum Alten Testament, der in ihrem Meister bereits von Kindheit an erwuchs (Joh 14,26; 16,12f). Der im gesamten Neuen Testament vorherrschende Umgang mit den alttestamentlichen Schriften lässt sich am besten durch das Wirken des historischen Jesus erklären.²⁴

Nachdem nun das Messiasverständnis der Jünger ins rechte Licht gerückt war, begann der Einfluss, den Jesus auf diese hatte, auch deren Umgang mit den Schriften zu prägen. Im

²³ Aber auch nicht unabhängig von der historischen Situation Israels war.

²⁴ Die Notwendigkeit, des persönlichen Erlebens, der von Jesus gesagten und prophezeiten Dinge war natürlich ebenfalls eine Voraussetzung dafür.

Weiteren galt es für sie Christus anhand der sich unter ihnen zugetragenem Ereignisse und der alttestamentlichen Schriften zu bezeugen.²⁵ Es war das während der ersten Jahrzehnte nach dem Tod und der Auferstehung Jesu mündlich abgelegte Zeugnis seiner Jünger und der von diesen gepflegte Umgang mit den Schriften des Alten Testaments, der das uns vorliegende Neue Testament formte. Zwangsläufig spiegelt sich darum in diesem – wenn auch nicht durchgehend Wort für Wort, aber im Kern erhaltene – durch Jesus geprägte Umgang mit den alttestamentlichen Schriften wieder. Der hermeneutische Zugang Jesu zu diesen kann – nach meiner Überzeugung – darum in seinem Kern aus den schriftlich fixierten Zeugnissen der Jünger rekonstruiert werden. Die Lehren der Apostel und das uns in den Evangelien überlieferte Bild von Jesus, stützen sich demnach auf zwei grundlegende Elemente: zum Ersten auf die von Augenzeugen bei ihrem Meister gehörten und gesehenen und zunächst in mündlicher Form überlieferten Dinge und zum Zweiten auf ihr bleibend verändertes und christuszentriertes Verständnis des Alten Testaments.

2.2.2 Entwicklungen in der Kirchengeschichte

Wir dürfen nicht vergessen, dass das Neue Testament, wie es uns heute zur Verfügung steht, ursprünglich ein Produkt jüdischer Herkunft ist. Es ist das Ergebnis der Arbeit jener jüdischen Schreiber, die in Christus den in ihren Schriften verheißenen wahren Messias und Erlöser der Menschen erkannten. Für jeden Juden war es, aufgrund seiner Prägung und Kenntnisse des Alten Testaments, möglich den Ausführungen der Apostel zu folgen. Nach dem Beginn der Heidenmission kam jedoch eine neue Herausforderung auf die junge, noch allein aus Juden bestehende Gemeinde zu, die über die Jahrzehnte deutlicher hervortrat. Die Menschen der zunehmend heidnisch geprägten Christenheit hatten aufgrund ihrer nichtjüdischen Wurzeln nicht denselben Zugang zum Alten Testament wie ihn die Juden hatten. Besonders nach Entstehung der neutestamentlichen Schriften und deren regelmäßigen Gebrauch in den Gottesdiensten des ausgehenden ersten Jahrhunderts stellte sich die Frage nach dem Stellenwert des Alten Testaments für Christen nichtjüdischer Herkunft neu.²⁶ Die frühe Christenheit stand nun vor der Herausforderung das Alte

²⁵ Ein gutes Beispiel dafür liefert uns das Erlebnis des Philippus nach Apg 8,26ff. In Vers 35 begegnen wir diesem Zusammenspiel von Erlebtem und neuem Schriftverständnis. Der Genitiv in der Wendung ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης zeigt uns, dass er Christus „aus dieser Schrift heraus“ oder „von dieser Schrift her“ erkannte und erklärte.

²⁶ Hiermit sind besonders jene „Heiden“ gemeint, die zuvor noch überhaupt keinen Kontakt zur Synagoge und damit zum Alten Testament hatten. Es gab schließlich auch die sogenannten „Gottesfürchtigen“ Heiden,

Testament in einer Art und Weise verstehen und auslegen zu müssen, dass dessen Forderungen auch für Menschen nichtjüdischer Herkunft nachvollziehbar und anwendbar wurden und wie sollte das anders als im Geiste Jesu geschehen? In vielen neutestamentlichen Schriften können wir erkennen, dass es bereits sehr früh Meinungsverschiedenheiten über die Anwendung alttestamentlicher Vorschriften in neutestamentlicher Zeit gab. Das Apostelkonzil von Apg 15 zeigt uns, dass z.B. die Frage nach der Beschneidung ein solcher Zankapfel war. Dass sich Verständnis und Umsetzung des Alten Testaments durch das Wirken Jesu grundlegend verändert haben, ist eine Tatsache, die besonders an der Schriftauslegung der folgenden Jahrhunderte erkennbar ist. Methoden der Auslegung standen im ersten nachchristlichen Jahrhundert bereits in einer Fülle zur Verfügung. Über die Jahrhunderte wurden jedoch viele, der bereits vorhandenen Auslegungsansätze mit Christus als Dreh- und Angelpunkt, weiterentwickelt.

Eine tonangebende Richtung während des gesamten frühen Christentums und des Mittelalters bis zur Reformationszeit stellte die allegorische Schriftauslegung dar. Der Allegorismus war ein Ansatz, der seinen historischen Ursprung im Umgang der Griechen mit ihren eigenen Schriften hatte. Bei ihnen galt es ihr altes religiöses Erbe von Homer²⁷ und Hesiod²⁸, welches sehr starken Einfluss hatte und keinesfalls als überholt erklärt werden konnte, mit den neueren Entwicklungen ihrer philosophisch-historischen Tradition in Einklang zu bringen. Da nun ihr Erbe Anschauungen und Überzeugungen aufwies, die mit den modernen Anschauungen und den Prinzipien ihrer Logik einfach nicht zu vereinbaren waren, war man gezwungen das Alte so auszulegen, dass es mit dem Neuen harmonierte. Man lehrte nun, dass die alten Schriften der Dichter nicht wörtlich zu verstehen seien, sondern, dass ihre eigentliche Bedeutung darunter verborgen lag. Diese Methode hatte entscheidenden Einfluss zunächst auf das alexandrinische Judentum. Ihr

die mit dem jüdischen Glauben und der Synagoge sympathisierten. Kornelius wird uns in Apg 10,2 als ein solcher Heide vorgestellt. Diese waren im Gegensatz zu Proselyten keine vollwertigen Mitglieder der Synagoge, die auch die Beschneidung und die übrigen Aufnahmeverfahren hinter sich gebracht hatten (Bruce 1997: II, 67.80). Aufgrund ihres Interesses für den jüdischen Glauben hatten „Gottesfürchtige“ jedoch durchaus Kenntnisse in den Schriften.

²⁷ War ein am Beginn der antiken griechischen Literatur stehender Dichter. Ihm werden die beiden wichtigsten altgriechischen Epen, der Ilias und der Odyssee und viele weitere zugeschrieben (Encarta 2004: „Homer“).

²⁸ Im Gegensatz zu Homer hat Hesiod, mit seinem Hauptwerk „Werke und Tage“, das im Stil stark von den homerischen Epen beeinflusst ist, als erster griechischer Epiker den mythologischen Bereich verlassen und sich dem Alltagsleben gewidmet. Er gilt als Begründer der griechischen Lehrdichtung (: „Hesiod“).

Problem war dem der Griechen sehr ähnlich, nur dass es sich bei ihnen um ihre Heiligen Schriften und den Einfluss der griechisch-philosophischen Tradition handelte. Um ihren Schriften nicht untreu zu werden und den griechischen Einflüssen ihrer Zeit doch die Türen zu öffnen, bedienten sich auch die Juden der allegorischen Auslegung (Ramm 1991: 38ff). Philo von Alexandrien war hier Initiator und eine treibende Kraft.

Auch die Lehrer des frühen Christentums hatten das Anliegen das Alte und das Neue in Einklang zu bringen. Wie wir bereits festgestellt haben, war das Alte Testament die Heilige Schrift der christlichen Kirche. Doch nach Überzeugung vieler Kirchenväter war dasselbe keine jüdische, sondern eine christliche Schrift und in vielen ihrer Phantasie entsprungenen allegorischen Auslegungen begannen sie nun das Evangelium anhand des Alten Testaments zu lehren. Was hier wichtig anzumerken ist, ist dass sich die Kirchenväter keinesfalls darin geirrt haben, dass sich Christus im Alten Testament findet, sondern nur darin, dass es grundlegend eine christliche Schrift sei. Nach ihrer Auffassung wurde ein historisches Fortschreiten der Offenbarung, wonach das den Juden verheißene Heil auch zu den Nationen durchdrang, nahezu gänzlich ignoriert. Die eigentliche Autorität in der allegorischen Schriftauslegung hat nicht die Schrift selbst, sondern ihr Ausleger, der durch seine willkürliche Deutung des Textes jede beliebige Wahrheit betonen kann²⁹. Das einzige, was viele Kirchenväter vor dem Verbreiten grober Irrlehren bewahrt hat, war nach B. Ramm ihr grundlegendes Anliegen die Wahrheit des Evangeliums zu betonen. Die wörtliche Bedeutung des Textes wurde jedoch nicht völlig ignoriert, sie wurde vielmehr vernachlässigt und von vielen als eine niedrigere oder unreifere Stufe der Interpretation angesehen. Zur tieferen oder eigentlich geistlichen Bedeutung eines Textes gelangte man erst, wenn man über die Vorstufe der wörtlichen Bedeutung hinausgeht. Natürlich entwickelten sich auch verschiedene Ansichten darüber, welche Bedeutungen und wie sie einem Text zu entnehmen waren und in welchem Verhältnis diese zur wörtlichen Bedeutung standen. Sie reichten vom absoluten Ignorieren der buchstäblichen Bedeutung bis zur Ansicht, dass sich beide nicht widersprechen dürfen. Dies weiter zu behandeln ist jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit. Erwähnt sei nur, dass die wichtigsten Vertreter der allegorischen Interpretation aus den Kirchenvätern Clemens von Alexandrien, Origenes, Hieronymus und Augustinus waren (: 43).

Während die alexandrinischen Juden überwiegend der allegorischen Interpretation anhängen dominierte im palästinischen Judentum das wörtliche oder buchstäbliche

²⁹ Dadurch wurde – und wird – sie auch gerne zur Legitimierung allerlei falscher- und Irrlehren verwendet.

Schriftverständnis. Die primäre Bedeutung eines Textes lag hier in der wörtlichen, es sei denn die Form eines Satzes oder Ausdrucks würde dies nicht zulassen. Dies wäre z.B. bei einer im Text vorkommenden Metapher oder einer anderen Sprachfigur der Fall. Als Begründer des so genannten Jüdischen Literalismus gilt der erste jüdische Schriftausleger aus nachexilischer Zeit, Esra. Er machte es sich zur Aufgabe seinem Volk die Botschaften der Heiligen Schriften zu lehren und sie hinsichtlich der Gegebenheiten seiner Zeit zu interpretieren (Esr 7,10). Außerdem musste er die inzwischen entstandene sprachliche Barriere vom Hebräischen ins Aramäische überbrücken. Die danach entstandenen Richtungen wörtlicher Schriftauslegung wurden von vielen unterschiedlichen Schulen und Rabbinern geprägt. Das äußerst lobenswerte Anliegen der jüdischen Gelehrten die Heiligen Schriften beim Wort nehmen zu wollen artete jedoch auch in eine weniger erfreuliche Richtung aus. Auf der Grundannahme, dass jeder Buchstabe aus Gottes Wort inspiriert und wichtig sei, entwickelten sich konfuse Interpretationssysteme, die ganze Lehren auf einzelne Worte und Buchstaben aufbauten. Das vermeintlich Geistliche wurde, unter dem Buchstaben vergraben, gesucht. Dem eigentlichen Sinn der zusammenhängenden Texte wurde oft überhaupt keine Aufmerksamkeit mehr geschenkt.

Wie die allegorische Interpretation der Juden Einfluss auf die Christen in Alexandrien hatte, so hatte auch das buchstäbliche Schriftverständnis Einfluss auf das Christentum in Palästina. Innerhalb der christlichen Gemeinde entwickelten sich nun einige vernünftige buchstäblich-historische Ansätze für die Exegese, die auch in der Reformationszeit wieder zu finden sind. Sowohl der extrem willkürliche Ansatz allegorischer Interpretation als auch die konfusen Auslegungen der buchstabengläubigen Juden galt es zu vermeiden. Die geistliche Bedeutung eines Textes verstand man nun verknüpft mit der buchstäblich-historischen. Die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament wurde überwiegend als christologisch erkannt, was ein grundlegendes Verständnis für eine fortschreitende Offenbarung zeigt. Die Allegorie wurde von vielen verworfen und durch eine weit vernünftigere Typologie ersetzt (Ramm 1991: 63ff). B. Ramm (: 65) schreibt über die buchstäbliche Schule der Victoriner im Mittelalter: „Die buchstäbliche Exegese war die Grundlage für die Glaubenslehre, und die Glaubenslehre war der natürliche Hintergrund für die Allegorisierung“. Dieser Ansatz der Bibelinterpretation existierte wahrscheinlich als „Nebengleis“ durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch. Erst mit den Reformatoren gewann die buchstäblich-historische Auslegung größere Bedeutung. Luther und Calvin verwarfen generell die allegorische Interpretation und betonten vor allem die buchstäblich-grammatische Exegese und die Frage, nach dem Anliegen des Autors einer

biblischen Schrift³⁰. Die wichtigste Voraussetzung für das Studium der Bibel war für sie jedoch die Geistlichkeit des Auslegers und das vorrangige Ziel in allem Christus zu finden. Auch das Alte Testament wurde auf diese Weise für Luther zu einer christlichen Schrift. Die Prinzipien der Reformatoren wurden richtungsweisend für die gesamte folgende protestantische Interpretation (: 66ff).

Mit der Aufklärung und der Abkehr von allem mystisch-übernatürlichem und der Hinwendung zum menschlichen Verstand traten auch neue Ansätze in der Schriftauslegung zu Tage. Alles was nicht mehr mit dem rationellen Denken in Einklang zu bringen war, wurde notwendiger Weise entweder verleugnet, uminterpretiert oder mythologisiert³¹. Die theologische Bedeutung der Bibel wurde – da sie übernatürlichen Ursprungs ist – nahezu völlig übersehen und durch die Hervorhebung des menschlich-moralischen Aspekts ersetzt. Kant machte diese Seite der Bibel zum Kernstück der Religion. „Sapere aude!“, so lautete schließlich das Motto der Aufklärung (frei übersetzt: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstands zu bedienen!“) (Encarta 2004: „Aufklärung“). Der Inspirationsgedanke wurde verworfen bzw. neu definiert, Offenbarung wurde als menschliche Einsicht in religiöse Wahrheiten erklärt und die Texte des Alten und Neuen Testaments rein historisch und sprachlich untersucht. Form- und Redaktionskritik³² sind z.B. Kinder dieser Entwicklung. Doch auch innerhalb dieser neuen wissenschaftlich-kritischen Exegese entwickelten sich Gegensätze. K. Barth und R. Bultmann können wohl als zwei der bedeutendsten Vertreter dieser Zeit angesehen werden. K. Barth verstand die wissenschaftlich-kritische Behandlung der Bibeltex te als Voraussetzung für die spätere theologische Interpretation. Er leugnete nicht, dass die Schrift eine geistliche Dimension hatte an die es zu glauben galt. R. Bultmann hingegen lehnte dies ab. Nach ihm konnte der moderne Mensch sehr wohl die Existenz und Geschichtlichkeit der biblischen Texte akzeptieren, doch dürfe von ihm nicht verlangt werden die übernatürlichen Inhalte, z.B. der Jungfrauengeburt oder dass Jesus auf dem Wasser ging, zu glauben. Der durchaus vorhandene Unterschied zwischen dem, was in der Bibel wörtlich geschrieben steht und dem, was sie damit eigentlich meint,

³⁰ Was das Studium des historischen Hintergrunds notwendig macht.

³¹ D.h. als Weltanschauung einer bestimmten Gemeinschaft verstanden, die mit übernatürlichen Kräften oder Gottheiten zu tun hat, welche jedoch an einem rationell-wissenschaftlichen Denken gemessen sehr unwahrscheinlich oder sogar absurd wirkt (Schmidbauer 1999: 28).

³² Die Formkritik (oder -geschichte) untersucht Texte hinsichtlich ihres Formungsprozesses und zieht Schlüsse in Bezug auf Herkunft und Entstehung. Die Redaktionskritik (oder -geschichte) widmet sich ganz dem Autor und untersucht dessen Arbeit näher (Stubhann 1981: 183.205).

wurde von R. Bultmann derart intensiv betrieben, dass er nahezu das gesamte neue Testament von Mythen durchdrungen sah. Was uns ein Autor durch die Verwendung einer bestimmten als mythologisch angesehenen Darstellung zu sagen versucht, galt es herauszufinden. Das Alte Testament wurde zwar richtig als Schrift jüdischen Ursprungs erkannt, durch die Ablehnung einer prophetischen Dimension wurde jedoch ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Altem- und Neuem Testament nicht akzeptiert (Ramm 1991: 100ff). Das Ziel moderner, wissenschaftlicher Exegese war jedoch nicht durchgehend die geistliche Wahrheit und Botschaft der Bibel zu untergraben, vielmehr war ihr Anliegen das wahre christliche Erbe. Sie war – auch für R. Bultmann – ein Mittel der Theologie auf den Grund zu gehen, um die Substanz des durch die Kirchengeschichte verformten Evangeliums wieder zu entdecken (Stubhann 1981: 316f). Was dennoch nicht zu leugnen ist, ist, dass durch ihre Methoden tatsächlich häufig eher glaubensschwächende als -stärkende Ergebnisse vertreten wurden.

Dies soll uns soweit als kurzer kirchengeschichtlicher Überblick genügen. Ungeachtet der Methoden kann man meiner Meinung nach sagen, dass der wahre Feind gesunder biblischer Hermeneutik die Voreingenommenheit ist, mit der der Theologe an den Text heran geht. Man könnte sagen, dass die Frage hier nicht lautet, welches Anliegen der Text, sondern welches Ziel der Exeget hat! Sowohl die Allegorische Interpretation als auch die Methoden moderner wissenschaftlich-kritischer Exegese können dazu gebraucht werden die eigentliche Botschaft der Bibel vom Glauben an den allmächtigen, liebenden und den Menschen zugewandten Gott zu verdunkeln. Die Frage, die ich hier in den Raum stellen möchte, ist die nach grundlegenden Auslegungsprinzipien, die bei ihrer Anwendung dem wahren Anliegen der Schrift gerecht werden. Und wo könnten wir hier besser lernen als bei Jesus selbst?

3 JESUS IN DEN EVANGELIEN

3.1 Die Herausforderung

Die Frage nach dem Umgang Jesu mit den Schriften des Alten Testaments ist, wenn man sie ernsthaft beantworten möchte, nicht so einfach und lückenlos zu klären. Wie wir bereits festgestellt haben, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass es sich bei den Berichten der Evangelisten nicht in erster Linie um wortgetreue Wiedergaben, sondern um *deren Darstellungen* vom Umgang Jesu mit den Schriften handelt. Dies ist schon allein aus sprachlichen Gründen der Fall: Kaum jemand bezweifelt noch ernsthaft, dass Jesus und später auch seine Jünger noch lange Zeit in aramäischer Sprache gelehrt haben (zumindest im jüdisch geprägten Raum). Die Evangelientexte sind uns jedoch in der damals geläufigen griechischen Sprache überliefert (im Koine-Griechisch) und haben ihrerseits noch in Griechisch (evtl. auch in Aramäisch) verfasste Vorläufer, die nach einer mündlichen Tradition³³ fixiert wurden und deren Urgestalt uns nicht mehr vorliegt. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass Jesus aus der LXX zitiert hat und doch sind uns seine Bezugnahmen auf die Schriften ausschließlich in griechischer Sprache überliefert (Stubhann 1981: 140f).³⁴ Eine – meiner Meinung nach – unauflösbare Spannung bleibt darum die Frage in wie weit die Darstellungen auf den historischen Jesus zurückgehen oder ob sie vielmehr das Verständnis der Autoren und deren Anliegen wiedergeben³⁵. Hier muss uns die Annahme, dass der Einfluss Jesu auf seine Jünger, in Bezug auf das Schriftverständnis, so prägend und nachhaltig war, dass sich dieser – selbst durch eine Übersetzung hindurch – in den uns vorliegenden Endprodukten der Evangelisten widerspiegelt, als Grundlage dienen. Für diese Untersuchung bedeutet dies, dass die Prinzipien der Schriftauslegung Jesu hauptsächlich aus dem in den Textvergleichen zu findenden gemeinsamen Kern zu erkennen sein werden. Wir wollen hierbei aber auch nicht vergessen, dass sich unsere Untersuchung auf jene Form und Auswahl von Texten stützt, die der Heilige Geist am Ende für würdig erachtet hat von Jesus Christus zu zeugen.

Erwähnt sei Weiters, dass es nicht das Hauptanliegen der Schreiber war die hermeneutischen Prinzipien nach denen Jesus auslegte aufzuzeigen. Es liegt darum bei uns

³³ Was auch in der Einleitung des Lukasevangeliums bezeugt ist (Lk 1,1-4).

³⁴ Eine von mir erstellte grafische Darstellung der Fragestellung aus welcher Quelle die aus dem Alten Testament zitierten Texte stammen, befindet sich im Anhang auf Seite 1.

³⁵ Die unterschiedlichen Kontexte, in denen wir so manches Jesuswort vorfinden, zeigen, dass die Evangelisten sehr Anliegen orientiert geschrieben haben.

diese zu erkennen und darüber zu urteilen ob und in wie weit sie auch heute und für uns noch anwendbar sind.

3.2 Die Quellen

Trotz der verloren gegangenen Originaltexte³⁶ ist es uns dank der großen erhaltenen Menge an späteren Abschriften (Textzeugen oder Varianten)³⁷ möglich geworden den ursprünglichen Text recht genau zu rekonstruieren. Der Ursprünglichkeit können wir uns auch aufgrund des verhältnismäßig geringen zeitlichen Abstands zwischen den Niederschriften der Originale und den ältesten Textzeugen recht sicher sein. Die ältesten Abschriften des Johannesevangeliums sind z.B. der P⁵² (Joh 18,31-33.37-38) und der P⁹⁰ (Joh 18,36-19,1; 19,2-7) aus dem zweiten Jahrhundert (Aland²⁷ 1993: 687.689; Aland 1982: 79). Aufgrund so mancher voneinander abweichender Lesarten und vermuteten Einfügungen von Kopisten aus späterer Zeit – man denke z.B. an Joh 7,53-8,11 oder Mk 16,9-20 – war die Textkritik auch stark herausgefordert sich an vielen Stellen für jene Lesart zu entscheiden, die letztendlich Einzug in unsere Bibelübersetzungen finden sollte. Da die Zuverlässigkeit der Quellen für die folgende Untersuchung von hoher Wichtigkeit ist, wollen wir uns diese nun in einem kurzen Abriss ansehen.

3.2.1 Die synoptischen Evangelien

Mittlerweile wird die gegenseitige Abhängigkeit der ersten drei Evangelien von kaum jemandem mehr geleugnet. Es sind weitgehende Übereinstimmungen aber auch Abweichungen sowohl in der Reihenfolge als auch im Wortlaut des gemeinsam verwendeten Stoffs vorhanden. Das Markusevangelium ist das bei weitem kürzeste und dessen Stoff ist beinahe komplett auch im Matthäus- und Lukasevangelium enthalten. Matthäus und Lukas enthalten sowohl gemeinsame Stücke, die bei Markus fehlen, als auch Passagen, die in keinem anderen Evangelium vorkommen.³⁸ Weiterhin kommt es vor, dass Markus und einer der beiden anderen Synoptiker den gleichen Stoff bringen. Stellt man die

³⁶ Damit sind die Papyrusblätter gemeint, auf die die Evangelisten oder deren Schreiber ursprünglich geschrieben haben.

³⁷ Nach ständigem hinzukommen von Textfunden zählt die 27. Auflage des griechischen Neuen Testaments von K. Aland mittlerweile 53 Papyri und über 180 Majuskel- und Minuskelcodices an griechischen Zeugen allein für die Evangelien (Aland²⁷ 1993: 16f). Natürlich können auch weiterhin Funde hinzukommen.

³⁸ Man denke z.B. bei Matthäus an viele Teile der ausgedehnten Bergpredigt (Mt 5) und bei Lukas an Geschichten wie den barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) oder den reichen Mann und den armen Lazarus (Lk 16,19-31).

Texte der drei Evangelien nebeneinander, treten diese Verwandtschaftsverhältnisse deutlicher hervor. Aus diesem Grund werden sie auch als *synoptische* Evangelien bezeichnet (Synopsis = „Zusammenschau“). Die große Frage, für die auch bereits seit dem dritten Jahrhundert Erklärungsversuche angestellt wurden, war die in welcher Beziehung diese zueinander stehen. Welches Evangelium war das erste und wer hat wessen Stoff benutzt? Es wurde an ein aramäisches Urevangelium in schriftlicher oder mündlicher Form gedacht, welches man als Vorlage für die synoptischen Evangelien annahm (G.E. Lessing, J.G. Herder) oder an kleinere Sammlungen verschiedener schriftlich festgehaltener Stoffe, die nach und nach erweitert und schließlich zu eigenständigen Werken wurden (F. Schleiermacher). Angesichts der hohen, teilweise wortgetreuen Übereinstimmungen in den Stoffen der synoptischen Evangelien stellten diese Hypothesen jedoch nur sehr unzureichende Erklärungsversuche dar (Stubhann 1981: 174). Der Ansatz, der sich im 19. Jahrhundert schließlich durchsetzte und zur Herausarbeitung der „Zwei-Quellen Theorie“ führte, war der, der so genannten „Benutzungshypothese“. Durch intensive Untersuchungen der Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den synoptischen Evangelien kam man zu dem Schluss, dass deren Verfasser gemeinsame schriftliche Quellen benutzt haben müssen.³⁹ Das Markusevangelium wurde aufgrund seiner Knappheit und seines von Matthäus und Lukas – auch der Reihenfolge nach – fast komplett übernommenen Stoffs als erstes und ältestes und damit als eine schriftliche Quelle angesehen. Weiters fand man heraus, dass dort wo Matthäus und Lukas gemeinsamen Stoff bringen, der bei Markus nicht vorhanden ist, die wörtliche Übereinstimmung untereinander noch höher ist (71%) als zwischen ihnen und Markus (56%). Damit bekam auch die so genannte Logienquelle oder „Q“ ihre Existenzberechtigung. Der Name „Logien“ (Worte) kam aufgrund der Tatsache zustande, dass es sich bei ihrem Stoff fast ausschließlich um Jesusworte (Redestoff) handelt. Dem entweder nur bei Matthäus oder Lukas vorkommenden Stoff wird wohl eine andere Quelle in schriftlicher oder mündlicher Form zugrunde gelegen haben, die wir als Matthäus- und Lukas-Sondergut (Mt^S, Lk^S) bezeichnen (Theiß 2004: 22ff). Dass natürlich auch die Berichte des Markusevangeliums einer Quelle entnommen sein müssen, ist ebenfalls nahe liegend. Aufgrund von Zeugnissen der frühen Kirchenväter können wir schließen, dass Markus seinen Stoff aus erster Hand erhielt. Eusebius von Cäsarea (~260-

³⁹ Da auch ihre Entstehungszeiten nicht nennenswert weit auseinander liegen, war dies durchaus möglich. Einen guten Überblick zum Thema der Zwei-Quellen Theorie gibt U. Schnelle in seiner *Einleitung in das Neue Testament* (Schnelle 2005: 190ff).

339 n. Chr.) kannte das Werk des Papias von Hierapolis aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und zitiert daraus:

Markus war der Dolmetscher des Petrus und schrieb sorgfältig alles auf, was er von diesem in das Gedächtnis gefasst, ohne sich an die Ordnung zu binden bei den Reden und Taten Christi. Denn er selbst hatte den Herrn nicht gehört, noch war er in seinem Gefolge gewesen. Später hatte er, wie gesagt, Umgang mit Petrus, welcher aber seinen Unterricht nach dem Bedürfnis seiner Zuhörer einrichtete, nicht gerade nach einer genauen Anordnung der Aussprüche des Herrn; ... daher Markus keinen Fehler begangen hat, wenn er Einiges so niedergeschrieben hat, wie er sich dessen erinnerte. Denn seine einzige Sorge war nur darauf gerichtet, nichts von dem, was er gehört hatte, zu übergehen und auch nichts Unwahres in seiner Schrift zu sagen. Dies erzählt Papias von Markus. Von Matthäus berichtet er Folgendes: Matthäus hat die Aussprüche des Herrn ... in hebräischer Sprache ... geschrieben; jeder aber hat das Buch übersetzt, so gut er es vermochte.“ (Eusebius Kirchengeschichte III: 39,15f übersetzt von A. Gloß 1839: 107).

Die von Markus benutzten Quellen waren demnach mündliche gehaltene Reden, wahrscheinlich in hebräischer oder aramäischer Sprache. Was die Anmerkung des Papias zu Matthäus angeht, lässt sie offen, ob es sich dabei um das Endprodukt des Matthäusevangeliums (in Hebräisch) handelte oder um eine Vorstufe dessen, die nur eine schriftliche Sammlung von Reden Jesu enthielt. Sollte zweiteres zutreffen, wäre es denkbar, dass es sich dabei um Q oder Teile davon handelte. Da Matthäus ein Apostel Jesu und Augenzeuge war, stünden die Q Stoffe – d.h. auch die im Lukasevangelium vorkommenden Passagen daraus – auf solidem Fundament. G. Theißen (2004: 27f) spricht Q jedoch einem gewissen Wandercharismatikertum zu:

In Q wurden Überlieferungen von Wandercharismatikern gesammelt. Sie konnten glaubhaft das radikale Ethos Jesu vertreten. ... Da Jesus selbst ein Wanderprediger gewesen ist, bilden die urchristlichen Wandercharismatiker eine gewisse Garantie dafür, dass uns seine Worte in seinem Geist erhalten sind.

So nachvollziehbar dies auch klingen mag, stellt sich, meiner Meinung nach, die Frage: Warum hätte Matthäus als Apostel und Augenzeuge Jesu auf solch eine Spruchsammlung zurückgreifen müssen? Es wäre doch nahe liegender anzunehmen, dass ein Mann in seiner Position selbst eine Sammlung von Jesusworten anlegte, die später ausgebaut und auch von anderen (z.B. Lukas) verwendet und ins Griechische übersetzt wurde. Darüber hinaus würde sich aber auch die Frage aufdrängen, warum er dann Markusstoff benutzt? Dies ließe sich dadurch erklären, dass der Endredaktor des Matthäusevangeliums nicht mehr der Apostel selbst war, sondern seine Schüler. Was am Ende jedoch wichtig ist, ist, dass die für diese Arbeit relevanten Texte sehr gut belegt sind und dass der Geist, der in ihnen überlieferten Worte – aus meiner Sicht – ohne weiteres dem historischen Jesus zugeschrieben werden kann.

Die synoptischen Evangelien sind aus einem weiteren Grund eine interessante Grundlage für diese Untersuchung. Sie liefern uns zwar recht knapp gehaltene aber dennoch gut dargestellte Beschreibungen verschiedener Konfliktsituationen in denen Jesus sich befand. Dabei werden auch die Eigenarten der jeweiligen Gegner Jesu gut dargestellt. Und da viele dieser Konflikte ein unterschiedliches Verständnis der alttestamentlichen Texte als Ursache haben, sind, damit wir Aussagen zum Umgang Jesu mit den Schriften machen können, vor allem diese Situationen für uns von größtem Interesse.

3.2.2 Das Johannesevangelium

Der Verfasser des Johannesevangeliums geht einen völlig anderen Weg als die der synoptischen Evangelien. Er unterscheidet sich nicht nur sprachlich und im verwendeten Stoff von diesen, sondern auch in der Anordnung desselben. Während die ersten drei Evangelisten ihre Darstellungen der Worte und Taten Jesu nach dem Schema: Galiläa und Umgebung – Weg nach Jerusalem – Jerusalem, ordnen, findet sich Jesus bei Johannes gleich am Beginn des Evangeliums im Jerusalemer Tempel. Sein Aufenthaltsort wechselt im Laufe der dargestellten Ereignisse einige Male zwischen Galiläa und Jerusalem. Das Ordnungsschema, das sich bei Johannes finden lässt, ist eher: Jesu Wirken in der Öffentlichkeit (1-12) – seine Konzentration auf die Jünger (13-17) – Passion und Verherrlichung (18-21). All dem geht natürlich der zusammenfassende Prolog (1,1-18) voran. Redaktionsgeschichtlich gesehen spricht einiges dafür, dass es in mehreren Etappen die Gestalt bekam, in der es uns heute vorliegt. Dafür gibt es mehrere Anhaltspunkte: z.B. gehörte Joh 7,53-8,11 nicht zum ursprünglichen Text, wurde jedoch nach kurzer Zeit hinzugefügt. Da der Abschnitt aber in der frühen Kirche von großer Bedeutung war, wurde er im Haupttext belassen (Aland²⁷ 1993: 7*.273). Ein zweiter Anhaltspunkt wäre, die doppelt überlieferte Abschiedsrede Jesu. Die Erste lesen wir von 13,31-14,31 und die Zweite von 15,1-17,26. Sowohl 14,31 als auch 17,26 könnten an 18,1 anschließen.⁴⁰ Im Liebesgebot und der Sendung des Heiligen Geistes wird in beiden Abschnitten sogar derselbe Stoff behandelt. Inhaltlich wird von mancher Seite behauptet, dass die ausführlichere und vertiefendere Rede (15,1-17,26), welche der Form nach auch einen

⁴⁰ Aus dem Übergang von 14,31 in 15,1 schließen manche, dass „Steht auf, laßt uns von hier fortgehen!“ nicht direkt in „Ich bin der wahre Weinstock“ übergegangen sein könnte. Eine Fortsetzung in „Als Jesus dies gesagt hatte, ging er mit seinen Jüngern hinaus“ (18,1) wäre hingegen durchaus nachvollziehbar.

Monolog darstellt, zu einem späteren Zeitpunkt eingefügt wurde.⁴¹ U. Schnelle (2004: 31) hält derartige Übergänge, wie auch die an vielen Stellen vorhandenen Kommentarworte (z.B. Joh 1,28; 2,11; 4,54; 6,59 usw.) für vom Endredaktor beabsichtigte Elemente zur Anregung und Steuerung der Lektüre.

Nach dem Stoff des vierten Evangeliums zu urteilen kann man durchaus annehmen, dass dem Verfasser in irgendeiner Form Teile des synoptischen Stoffs bekannt waren. Großteils muss er jedoch aus anderen mündlichen oder schriftlichen Quellen geschöpft haben.⁴² Das es etwa im selben Zeitraum wie die ersten drei Evangelien verfasst worden sein muss, und der Autor daher aus Quellen erster Hand schöpfen konnte, belegen die uns vorliegenden ältesten Abschriften. Der in Ägypten gefundene P⁵² mit den Versen 18,31-33 und 37-38 – die mit hoher Wahrscheinlichkeit zur ältesten Niederschrift gehörten – ist um 125 n. Chr. datiert worden. Nach K. Aland (1982: 94-97.109) tendieren sogar viele Papyrologen dazu dieses Jahr als *obere* Grenze festzusetzen. Demnach muss das Original einige Zeit früher geschrieben worden sein. J.A.T. Robinson zieht sogar eine Abfassungszeit vor der Zerstörung des Tempels in Betracht. Er begründet diese Annahme mit der Tatsache, dass Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern keinerlei Hinweis auf dieses tragische, historische Ereignis gibt.⁴³ Außerdem spricht der Autor in 5,2 vom Schaftor, das *ist* (Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα) und vom Teich Betesda, der fünf Säulenhallen *hat* (ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθα πέντε στοὰς ἔχουσα) (Hörster 1998: 127f).

Nur sehr wenig Aufmerksamkeit widmet das Johannesevangelium dem historischen Jesus. Man könnte sagen, dass sein Anliegen rein theologischer Natur ist. Es gilt allein von dem, zur Rettung der Menschen in die Welt gekommenen – aber von ihr nicht erkannten –, Gottessohn Zeugnis zu geben. Im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien wird Jesus

⁴¹ Weitere Belege für die literarkritischen Probleme des Johannesevangeliums führen G. Theißen, H. Conzelmann und R. Schnackenburg sehr übersichtlich an (Theißen 2004: 98; Conzelmann 2004: 368ff; Schnackenburg 1992: 101ff).

⁴² Einen guten Überblick über die Quellenlage gibt U. Schnelle im *Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament*. Als nachweisbare Quellen können z.B. eine Sammlung von „Ich bin Worten“ und Parakletsprüchen angesehen werden. Die Existenz einer so genannten Zeichen-Quelle („Semeia-Quelle“) ist umstritten, lassen sich doch die ihr zugeordneten Perikopen in ihrem Stil nicht klar von dem des Evangelisten unterscheiden (Schnelle 2004: 15f; Conzelmann 2004: 367f).

⁴³ Zumindest gibt es innerhalb des vierten Evangeliums noch weniger Anhaltspunkte, die darauf hinweisen könnten. Meiner Meinung nach sind aber auch in den synoptischen Evangelien keine klaren Hinweise vorhanden, die auf ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis anspielen wollen.

von seinen Jüngern von Anfang an als der verheißene Gottessohn erkannt. Im Laufe der Darstellungen sollen dann offensichtlich zwei Erkenntnisstufen vermittelt werden: das Sendungsbewusstsein Jesu und seine bewusste Unterordnung unter den Vater einerseits und andererseits seine Einheit und Gleichsetzung mit dem ewigen Gott. Das Interesse an den Schriften des Alten Testaments beschränkt sich ausschließlich auf ihre dafür erforderliche christologische Seite (Theißen 2004: 100f).

Die Brauchbarkeit des Johannesevangeliums für diese Untersuchung hängt demnach nicht an der Quellenlage, sondern vielmehr an seinem Stoff. Wir finden in ihm leider nicht die Bandbreite an erforderlichen Situationen in denen sich Jesus zur Rechtfertigung seines Handelns auf die Schriften stützt. Für eine grundsätzliche Überprüfung unseres Untersuchungsergebnisses kann es jedoch durchaus herangezogen werden.

4 DAS GESETZ IM MUNDE JESU

4.1 Definition

Wie in Kapitel 2.1 bereits erwähnt umfasst das alttestamentliche Gesetz die fünf Mosebücher, Genesis bis Deuteronomium und wird in den Evangelien mit νόμος wiedergegeben. Innerhalb des Alten Testaments gibt es eine Vielzahl an Bezeichnungen, die sich auf das Gesetz beziehen. Die wichtigsten wären: תּוֹרָה („Weisung“), מִצְוָה („Befehl“, „Gebot“), אִמְרָה („Wort“, „Rede“), דְּבַר („Wort“), חֻק („Ordnung“, „Festgesetztes“) und מִשְׁפָּט („Gesetz“, „Urteil“).⁴⁴ Wir kennen ebenfalls die Bezeichnung „Pentateuch“. Sie ist vom Griechischen πεντάτευχος entlehnt und bedeutet „das Fünfbändige“. Ist nun in den Evangelien von dem Gesetz die Rede, wird beinahe ausschließlich auf Inhalte der fünf Mosebücher Bezug genommen. Die einzigen Ausnahmen sind Joh 10,34 und 15,25.⁴⁵

Nach Rienecker (2000: 563) haben wir es beim Gesetz mit der Offenbarung und Entfaltung der verbindlichen von Gott an das Volk Israel gegebenen Ordnungen zu tun. Dabei beinhaltet Ex 20-31 die Grundsubstanz des Gesetzes und die Bücher Lev und Deut die Wiederholung und Entfaltung desselben (LaSor 2000: 66; Fohrer 1979: 113).

⁴⁴ Die Verständnismultifunktionalität, die es in Israel in Bezug auf das Gesetz gab spiegelt sich sehr gut in Ps 119 wieder. Dort werden einige der genannten Begriffe gebraucht um das Gesetz Gottes zu benennen.

⁴⁵ Joh 10,34 bezieht sich auf Ps 82,6 und Joh 15,25 auf Ps 35,19. Aus welchem Grund Jesus hier in den Mund gelegt wird, dass er Psalmen in das Gesetz mit einschloss, ist schwer zu sagen. Besonders in 10,34 scheint es mir schwer nachvollziehbar, dass Jesus in seiner Argumentation gegenüber den jüdischen Gelehrten dies getan haben soll. Die Verwendung dieses Ausdrucks könnte auch der Evangelist zu verantworten haben: C. Keener (1998: 471) schreibt: „Die Juden nannten das Gesetz »das Gesetz Gottes« oder »unser Gesetz«; in den Schriften der Rabbinen bezeichnen nur die heidnischen und häretischen Gegner der Juden es als »euer Gesetz«“. Jesus sah sich jedoch nicht als Gegner der Juden, sondern als ihr Messias (Joh 10,24f.37f). Innerhalb der Evangelien finden wir die Wendung nur bei Johannes. Demnach wäre es möglich, dass sich hier die Auseinandersetzung der johannäischen Schule mit dem rabbinischen Judentum widerspiegelt. D. Stern (1996: 307) meint in seinem Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament: „Torah bedeutet hier Tenach, da die zitierte Passage aus den Psalmen, nicht aus dem Pentateuch stammt“. Ein Erklärungsversuch dafür wäre z.B., dass das Wort für „Gesetz“ damals oft in einem weiteren Sinn gebraucht wurde, sodass Jesus seine Verwendung in dieser Situation – auch unter Berücksichtigung mit welcher Partei der „Juden“ er es zu tun hatte – für angebracht hielt. Da jedoch die Evangelisten Jesus ansonsten sehr wohl zwischen Gesetz, Propheten und Psalmen unterscheiden lassen, halte ich dies für eher unwahrscheinlich. Letztendlich kann diese Spannung aber nicht mit Gewissheit aufgelöst werden.

In den folgenden Kapiteln soll nun anhand einiger Texte aus den synoptischen Evangelien untersucht werden wie Jesus genau die Forderungen der Torah verstanden und nach welchen Prinzipien er sie ins tägliche Leben umgesetzt hat.

4.2 Die Autorität des Meisters

Kein Jude hätte es jemals gewagt in der Öffentlichkeit auch nur eines der mosaischen Gesetze für ungültig zu erklären oder in irgendeiner Form zu ändern (wenn gleich die Gelehrten es durch ihre Gesetzesauslegungen unbewusst sehr wohl getan haben). Die Torah war (ist) etwas absolut Heiliges und Unantastbares und wer ein frommer und gerechter Jude mit der Hoffnung auf ewiges Leben sein wollte, hatte sich ihr voll und ganz unterzuordnen. Allerdings war den Juden in ihren Schriften verheißen, dass ein Prophet kommen würde, der Vollmacht von Gott haben wird und auf den jeder hören soll (Deut 18,15-19). Besonders das Johannesevangelium zeugt von dieser Erwartung (Joh 1,19ff; 4,25; 6,14; 7,40f). Als Jesus nun in der Öffentlichkeit auftrat wurden die Schriftgelehrten mit einem Menschen konfrontiert, der für sich in Anspruch nahm feststehende mosaische Gesetze ändern bzw. neu interpretieren zu dürfen. So bezeugen es zumindest die kanonischen Evangelien. Er nimmt also bewusst ein Recht in Anspruch, das nur einem vorbehalten war: dem Messias (siehe Kapitel 2.1.2). Da ein solcher Schriftzugang in allen Evangelien gut belegt ist und aus diesem offensichtlich auch die groben Konflikte mit dem Judentum hervorgingen, ist dem historischen Jesus zumindest ein für die Gelehrten seiner Zeit provokanter Umgang mit den alttestamentlichen Texten nachzuweisen. Dies lässt wahrscheinlich auf ein vorhandenes (aus den Schriften erwachsenes?) Messiasbewusstsein Jesu schließen. Es wird erzählt, dass er die Schriften sehr genau kannte, dass er davon überzeugt war, dass diese von ihm redeten (Mt 26,24; Lk 18,31; Joh 5,39.46). Dass er sich das Recht heraus nahm Gott *seinen* Vater zu nennen (Joh 5,17: ὁ πατήρ μου), Sünden zu vergeben (Mt 9,2; Mk 2,5; Lk 5,20), Menschen aufzufordern an *ihn* zu glauben und ihr Heil von diesem Glauben abhängig zu machen (Joh 11,25f; 14,1). Außerdem, dass er davon überzeugt war, dass sein Sterben die Sühnung für die Sünden der Menschen bringen wird (Mt 20,28; 26,28; Mk 10,45), sogar von seiner Präexistenz soll er gesprochen haben (Joh 8,58). Es stellt sich nun die Frage, wer derartige Dinge behaupten und tun (und dabei sein Leben aufs Spiel setzen) sollte ohne die Überzeugung in sich zu tragen das Recht und die Autorität dazu zu haben?⁴⁶

⁴⁶ Man mag behaupten, dass dies auch das Werk eines Geistesgestörten sein könnte, jedoch wäre ein solcher wohl kaum in der Lage gewesen seine Behauptungen durch Wunder zu untermauern und seine Lehren in gut

In der Frage Jesu nach dem Christus (Mk 12,35-37; Mt 22,41-46; Lk 20,41-44)⁴⁷ haben wir eine unübersehbare und gut belegte Anspielung Jesu überliefert. Aus dieser Perikope ist – wie ich meine – Traditionsgeschichtlich nicht einfach eine Andichtung der späteren Gemeinde zu machen⁴⁸: Nachdem Jesus in typisch semitischer Redeweise zu seiner Frage ansetzte⁴⁹, begann er Ps 110,1 zu zitieren (ursprünglich wahrscheinlich in Hebräisch) und stellte darauf eine weitere, ganz einfache und sich aus der Textform ergebende Frage: αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός; („David selbst nennt ihn Herr und woher ist er sein Sohn?“). Es erscheint doch unlogisch, dass der Christus ein leiblicher Sohn Davids sein soll, wenn David ihn „Herr“ (יְיָ) nennt und Gott selbst (יְהוָה) schon damals – an David vorbei – zu diesem sprach. Nach orientalischem Sprachgebrauch würde ein Vater seinen Sohn niemals „Herr“ nennen. Ein Vater steht über seinem Sohn (Pohl 2000: 450). Da nun bei Jesu Zuhörerschaft (welche nach Matthäus Pharisäer waren) nicht angezweifelt wurde, dass diese Formulierung im Geist, d.h. von Gott inspiriert (ἐν τῷ πνεύματι) und durch David zustande kam, muss die angesprochene Gestalt über diesem stehen.⁵⁰ Auch Gottes Zusage „setze dich zu meiner Rechten“ (κάθου ἐκ δεξιῶν μου)

durchdachten Redeformen wie Seligpreisungen, Gleichnissen oder Wehrufen zu formulieren. Auch die zahlreichen verbalen Angriffe der damaligen geistlichen Elite wären für einen Mann in geistig verwirrtem Zustand nicht einfach abzuwähren gewesen.

⁴⁷ Die synoptischen Vergleiche aller weiteren untersuchten Perikopen (Aland Text) und die aus dem Alten Testament zitierten Texte (Biblia Hebraica und LXX) befinden sich im Anhang. Das Material zu dieser Perikope ist auf den Seiten 2-3 zu finden.

⁴⁸ Eine Diskussion über die Davidssohnschaft Jesu wäre in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde aus mehreren Gründen nicht zu erwarten gewesen. Zum einen waren die Herrenbrüder – als lebendiger Beweis – in ihr tätig und zum anderen bestritten selbst die antichristlich eingestellten Juden die davidische Herkunft Jesu nicht. Auch die Tatsache, dass Jesus in diesem Stück in der dritten Person vom Davidsohn spricht könnte nach W. Grundmann auf eine alte Überlieferung hinweisen (Grundmann 1989: 340f).

⁴⁹ Durch die griechische Wendung ἀποκριθεὶς (Aor, Ptz, Pass), „beginnend“, „anhebend“ ausgedrückt. Abgeleitet von der Stammform ἀποκρίνομαι (antworten, erwidern).

⁵⁰ Rein historisch betrachtet ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Psalm von David selbst stammt, denn welchen „Herr“ sollte er als zweites meinen? Nach alttestamentlichem Verständnis gab es nur einen Gott und sein „Gesalbter“, der König war sein Stellvertreter auf Erden. Dazwischen gab es keinen „Herr“. Es liegt also nahe, dass diese Worte von einem unter dem damaligen König David stehenden Verfasser niedergeschrieben wurden und mit der Wendung „zu meinem Herrn“ der König selbst gemeint war. Dass messianische Verständnis dieser Formulierung kann aber dem zweiten Teil des Psalms (V. 4-7) entspringen, in dem ein Konzept des Königtums aufscheint, das dem vorexilischen Israel fremd war (Priesterkönig). Dieser Teil des Psalms ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein nachexilischer Zusatz, welcher die Hoffnung

bestätigt die erhabene Stellung dieser Person. Da die Bezeichnung „Davidssohn“ ein damals geläufiger (Mk 10,47; Mt 1,1; Joh 7,42) und aus den Schriften stammender Messiasstitel war (2 Sam 7,12f; Jes 9,6; Jer 23,5f; 33,15f; Hes 34,23f) konnte Jesus ihn ohne weiteres als Aufhänger für seine Anspielung nutzen (vgl. Maier 1995: 528f; Luz 1997: 286f).⁵¹

Was aus dieser Situation klar erkennbar wird, ist nicht wie Jesus über David, sondern über den Messias, d.h. über sich selbst dachte: An Gottes Seite sitzend und schon von David im Geist bestätigt, steht er weit über aller menschlichen Tradition. Jesus verstand sich als der von Gott bevollmächtigte Messias, der damit auch autorisiert war das Gesetz und die übrigen Schriften in rechter Weise zu verkündigen und auszulegen. Alle exegetischen Betrachtungen über den Umgang Jesu mit dem Gesetz müssen fortan im Lichte seiner Autorität als Messias und wahrer Ausleger der Schriften angestellt werden.

4.3 Die Quelle des Lebens

Nach Mt 5,17f verstand sich Jesus aber nicht nur als der Messias, dem Vollmacht zur (wahren) Auslegung des Gesetzes gegeben war, sondern vor allem als derjenige, der es in der rechten Weise erfüllen sollte. Das Leben Jesu drehte sich also um die Forderungen des Gesetzes oder anders ausgedrückt um den Willen Gottes. Dies trifft sowohl im allgemeinen Sinn zu, d.h. auf die Rolle, die das Gesetz im Leben jedes Israeliten spielen sollte, als auch für seine spezielle Rolle als Messias und Erlöser. Die Messiasrolle Jesu haben wir bereits erörtert, in den folgenden Kapiteln wollen wir nun erarbeiten wie Jesus zum Gesetz in seiner eigentlichen Funktion als Wille Gottes für sein Bundesvolk Israel und für alle Menschen, gestanden ist.⁵² Alle folgenden Texte wurden nun nach ihrer dafür erforderlichen Brauchbarkeit ausgewählt.

auf ein wiederauferstehendes Königtum in Israel widerspiegelt. Jedoch denken weder die Gelehrten, noch Jesus, noch die Verfasser der einzelnen Evangelientexte daran David diese Worte abzusprechen. Der Psalm wurde klar messianisch verstanden!

⁵¹ Durchaus möglich ist auch, dass Jesus durch das Aufzeigen dieses Widerspruchs die Messiaserwartungen der Juden ansprach: In einem leiblichen Sohn Davids wurde die vollkommene Beseitigung aller Fremdherrschaft und Sünder und das erneute Aufrichten eines irdischen Reiches erwartet. Das Verhalten Jesu, irdischen Reichen und Sündern gegenüber, widersprach jedoch diesen Erwartungen (Grundmann 1989: 341).

⁵² Aus neutestamentlicher Sicht sind all jene Teile des Gesetzes, die allgemein gültig und nicht an die historische Situation Israels gebunden sind, gemeint. An das historische Israel gebundene Gesetze wären z.B. Zeremonial- und Strafgesetze (Fee 1996: 177).

4.3.1 Jesus in der Wüste

Die treibende Kraft und Grundlage für das Leben und Wirken Jesu war zweifellos der von ihm in den Schriften erkannte und durch den Heiligen Geist bezeugte Wille Gottes. Alle synoptischen Evangelien berichten uns von einer Zeit vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in der er in seinem persönlichen Glauben herausgefordert wurde. Diese Zeit ist uns als die so genannte „Versuchung Jesu“ überliefert.⁵³ Während wir im Markusevangelium nur einige zusammenfassende Worte lesen können (Mk 1,13), finden wir im Matthäus- und Lukasevangelium längere Passagen mit detailliert beschriebenen Situationen vor.⁵⁴ Übereinstimmend wird berichtet, dass Jesus von dem Heiligen Geist für eine bestimmte Zeit (τεσσαράκοντα ἡμέρας) in die Wüste oder Einsamkeit (ἐρημον) geführt wurde, um dort Versuchungen ausgesetzt zu werden. Im Weiteren können wir dann von Situationen lesen in denen vor allem Treue und Motivation des Gottessohnes geprüft wurden.⁵⁵ Alleine das Vorkommen von Zitaten aus dem Alten Testament lässt uns erkennen, dass die Schriften hier eine zentrale Rolle spielen. Sogar vom Versucher ist uns berichtet, dass er aus ihnen zitierte um zu verführen. Er wartete bis Jesus eine geraume Zeit in der Einsamkeit zugebracht und gefastet hatte. Erst als er Jesus für Versuchungen empfänglich hielt, begann er mit seiner Arbeit: Der Teufel fordert Jesus auf seine Vollmacht als Gottessohn zu gebrauchen um sich Nahrung zu besorgen (Mt 4,3) worauf dieser mit der Schriftstelle Deut 8,3 entgegnete. Als Messias wusste Jesus um seine Vollmacht, doch gleichzeitig unterstellte er sich dem Willen seines Vaters und den

⁵³ Siehe Anhang Seite 4-7.

⁵⁴ Im Allgemeinen zu Q gezählt. Da man diese Ausführungen aber eigentlich für genauere oder erweiterte Darstellungen von Mk 1,13 halten kann, ist es – meiner Meinung nach – fraglich ob dieser Stoff zur völlig unabhängigen Logienquelle gehörte. Außerdem handelt es sich hierbei nicht um eine öffentliche Predigt Jesu, sondern um sehr persönliche Erlebnisse von denen eventuell nur sein engster Jüngerkreis wusste. Die Ausführungen von Mt 4,2-11 und Lk 4,2-13 wären daher am ehesten dadurch zu erklären, dass sie erstens von einem Augenzeugen stammen, der zum engeren Jüngerkreis Jesu gehörte und zweitens, dass zur Zeit der Abfassung dieser Passagen Mk 1,12f nicht ganz unbekannt gewesen sein kann. Möchte man nun den gesamten Q-Stoff einer einzigen Quelle zuordnen wäre dies – meine ich – ein weiterer Grund sie dem Apostel Matthäus anzurechnen (siehe Kapitel 3.2.1). Anzumerken wäre noch, dass die Reihenfolge der Versuchungen bei Matthäus und Lukas voneinander abweichen. Diese Tatsache hat jedoch keinerlei Einfluss auf das Ergebnis dieser Untersuchung.

⁵⁵ Die Frage ob Jesus diese Versuchungen tatsächlich in der Art durchlebt hat hält E. Schweizer für unwesentlich, da er auch im Laufe seines späteren Dienstes in denselben Bereichen „Macht“ und „wie Gott sein“ versucht wurde und standhaft geblieben ist (Schweizer 1986: 35). Man könnte sagen, dass der „Geist“ dieser Perikope dem, der übrigen Evangelienstoffe entspricht.

Schriften. Alles was er tat, sollte in Harmonie mit diesen geschehen. Die Ausführung, der vom Teufel vorgeschlagenen Handlung, verstand Jesus offensichtlich als einen Verstoß gegen den Willen Gottes. Die Argumentationen Jesu werden durchgehend mit der griechischen Wendung γέγραπται („es ist geschrieben“) eingeleitet. Der hier verwendete griechische Perfekt zeigt uns die autoritative Stellung, die die Schrift für ihn hatte: Die damals verfassten und von Gott inspirierten Worte aus dem Gesetz haben nicht im geringsten an Gültigkeit verloren. Aus diesem Grund hakt der Versucher auch nicht weiter nach. Die aus Deut 8,3 zitierten Worte Jesu hatten eine Prüfungszeit Israels zum Kontext, die einige Parallelen zu Jesu Wüstenzeit aufwies: Da wären zunächst die vierzig Jahre⁵⁶. Laut den synoptischen Berichten waren es bei Jesus vierzig Tage. Da war die Wüste oder Einsamkeit und der Zweck einer Prüfungszeit, in der Herz und Gehorsam auf die Probe gestellt werden sollten. Jesus war offensichtlich davon überzeugt, dass er sich in solch einer Zeit befand und erkannte auf Anhieb die Parallelen. Da er nun auch aufgefordert wurde aus Steinen *Brot* zu machen, musste sich ihm diese Schriftstelle nahezu aufgedrängt haben. Wie Gott damals Israel geprüft hatte, so tat er es auch bei seinem Sohn und dieser, fest in den Schriften verwurzelt, griff jene Worte auf um zu zeigen, dass er sein Vertrauen – im Gegensatz zum damaligen Volk Israel – allein auf seinen Gott setzte (Schweizer 1986: 32f). Jesu Vollmacht sollte allein in seinem Gehorsam dem Vater gegenüber zum Einsatz kommen. Die Schrift oder Torah und das Zitieren derselben stellte für ihn die zentrale und gültige Autorität dar, auf die er sich stützte und denselben Platz nahm Gottes Wort auch bei den beiden kommenden Versuchungen ein.

Weiters wird berichtet, dass sich Jesus auf der Zinne des Tempels befand, dass der Versucher ihn auf Ps 91,11f aufmerksam machte und ihn aufforderte seine Gottessohnschaft unter Beweis zu stellen, indem er sich – auf Gottes Wort vertrauend – hinabstürzte. Da Jesus sich in seinem Handeln auf die Schrift stützte, wäre er vielleicht durch ein Schriftwort zu verführen.

Ps 91 bezog sich nicht allein auf den Messias, sondern generell auf den Beistand, den Gott seinen Gläubigen zusicherte. Demnach dürfte auch der Sohn Gottes diesen Beistand für sich beanspruchen. Dies traf durchaus zu, jedoch wäre mit einer solchen Handlung das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Vater und Sohn nicht mehr so wie es sein sollte: Der Sohn wäre nicht seinem Vater gehorsam, sondern der Vater müsste tun, was der Sohn will (Rienecker 2000: 111f). Indem Jesus aus Deut 6,16 (wieder aus der Torah) zitierte, stützte

⁵⁶ Diese Zahl kommt allerdings nur im hebräischen Text vor (אַרְבָּעִים שָׁנָה). Die LXX lässt sie aus.

er sich auf den grundsätzlichen, im Gesetz formulierten, Willen Gottes „Ihr sollt den Herrn euren Gott nicht versuchen“ und der wog schwerer. Jesus erkannte den Widerspruch zwischen einer solch provozierenden Handlung und dem von Gott gewollten Vertrauen. Der Kontext von Ps 91,11f stellt schließlich keine Forderung dar, sondern eine Zusage von Gottes Schutz für seine treuen Gläubigen, die seinen grundsätzlichen Willen halten. Jesus akzeptierte die Psalmen durchaus als Wort Gottes, doch waren sie ganz im Lichte des Gesetzes zu verstehen und umzusetzen.

In einer weiteren Versuchung wurden Jesus „in einem Augenblick alle Königreiche der Erde“ gezeigt (nach Lk 4,5) und das Angebot gemacht, dass sie ihm gegeben werden würden, wenn er sich entschließen würde den Teufel anzubeten. Jesus wusste nun, dass seinem Volk oder speziell dem Messias die Herrschaft über die Völker der Erde verheißen war (z.B.: Ps 2,8; Dan 7,14), dieses scheinbar verlockende Angebot entsprach jedoch erstens absolut nicht dem, auf die Schriften gegründeten, Verständnis Jesu *wie* diese Herrschaft angetreten werden sollte (Mt 16,21; 26,64; Joh 12,14ff) und zweitens widersprach es dem ersten Gebot Gottes (Ex 20,3ff). Die Worte Jesu: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις („Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen“), welche Matthäus und Lukas identisch wiedergeben, sind aus Deut 6,13 oder 10,20 entlehnt und entsprechen bis auf die Ausdrücke προσκυνήσεις und μόνῳ exakt dem LXX Wortlaut. μόνῳ („allein“) wurde hinzugefügt und anstelle von προσκυνήσεις (Fut, Akt von „anbeten“) gibt die LXX φοβηθήσῃ (Fut, Pass von „fürchten“) wieder, was auch dem hebräischen אָרַתְּ dieser Stelle entspricht.⁵⁷ Diese Abweichungen lassen sich wohl am ehesten durch eine Anpassung an die Forderung des Versuchers erklären: Die Aufforderung προσκυνήσεις μοι (Aor, Konj, Akt) wurde mit κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις abgewehrt und μόνῳ zur Verstärkung des alleinigen Anbetungsanspruchs Gottes angefügt.

Zusammenfassend wäre zu sagen, dass sich Jesus auf die Torah als absolut authentisches Wort Gottes stützte. Auch ihre Wirkung spricht für die Gültigkeit derselben. Ob diese bei Jesus die Position der wichtigsten alttestamentlichen Schrift einnahm ist an dieser Stelle noch nicht zu sagen. Weiters stammten alle von Jesus zitierten Schriftstellen nicht nur aus der Torah – also dem primären Ausdruck des Willens Gottes – sondern enthielten auch

⁵⁷ Da es für das hebräische Gebots-Imperfekt im Griechischen keine exakte Entsprechung gibt, wurden die Gebote in der LXX mit einer Futurform wiedergegeben. Diese wurde aber von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften nicht durchgehend übernommen (z.B.: Mk 10,19 und Lk 18,20).

Aussagen, die in einen ähnlichen Kontext eingebettet waren wie der indem Jesus sich befand: In der Wüste, ohne Hilfe von dritten und Versuchungen oder Prüfungen ausgesetzt. Dies spricht durchaus dafür, dass im Schriftverständnis Jesu der Kontext eine wichtige Rolle spielte.⁵⁸

4.3.2 Die große Frage

Eines Tages kam ein reicher Mann mit einer brennenden Frage zu Jesus. Von dieser Begebenheit wird uns in Mk 10,17-22, Mt 19,16-22 und Lk 18,18-23 berichtet.⁵⁹ Bei Markus und Matthäus handelt es sich einfach um irgendeinen Reichen⁶⁰, bei Lukas um einen „Obersten“ oder einen „Herrscher“ (ἄρχων). Bereits die Ehrerbietende Anrede διδάσκαλε ἀγαθε („guter Lehrer“) lässt darauf schließen, dass dieser Mann in Jesus jemanden sah, der seine Frage zuverlässig und kompetent beantworten konnte. Markus lässt ihn sogar vor Jesus auf die Knie fallen (γονυπετήσας αὐτόν). Er suchte die Antwort auf eine Frage, die ihn offensichtlich stark und existenziell beschäftigte: τί ποιήσω ἵνα ζῶν αἰώνιον κληρονομήσω; („Was muss ich tun, damit ich ewiges Leben erbe?“). Für einen Juden bedeutete dies: „Was muss ich tun um am zukünftigen Gottesreich Teil zu haben?“ (Keener 1998: 256). Es handelte sich demnach offensichtlich um einen Anhänger der Pharisäerpartei. Dies war nun keine ungewöhnliche Frage, sie wurde damaligen Rabbinern des Öfteren gestellt, doch die Antwort Jesu stellte durchaus etwas Besonderes dar: Er antwortete ihm indem er das vierte, fünfte, sechste, siebte und achte Gebot des Dekalogs zitierte und zuvor bemerkte, dass ihm diese sowieso bekannt sein müssten. Matthäus behält dabei am ehesten den exakten Wortlaut des LXX Textes bei. Die Reihenfolge der Gebote entspricht jedoch wie auch bei Markus, dem hebräischen Text. Lukas übersetzt sehr frei und übernimmt die Reihenfolge der LXX Fassung von Deut 5,16ff. Alle setzten jedoch das vierte Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ hinter die anderen. In der Matthäusfassung ist auch das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 noch mit angehängt. Auffällig ist ebenfalls, dass Markus Jesus ein Gebot in den Mund legt, das in der Form in der Torah nicht vorzufinden ist: μὴ ἀποστερήσης („Du sollst nichts vorenthalten“). Diese Wendung kommt nur sechs Mal im gesamten Neuen Testament vor und wird im Sinne von „entziehen“ (1 Kor 7,5) oder „berauben“ (1 Kor 6,8; 1 Tim 6,5)

⁵⁸ Die bewusste Verwendung von Schriftstellen mit nicht identischem, aber ähnlichem Kontext könnte auch eine Erklärung dafür sein, warum nicht andere Torah Stellen zitiert wurden.

⁵⁹ Siehe Anhang Seite 8-12.

⁶⁰ Was sich aus den folgenden Ausführungen ergibt (Mk 10,22ff; Mt 19,22ff).

verwendet. In Jak 5,4 bezieht sie sich auf den vorenthaltenen Lohn der Arbeiter (Schneider 1992: „ἀποστερέω“). Im selben Sinn übersetzt die LXX Ex 21,10: וְעַתָּה לֹא יִגְרַע („und den Beischlaf mit ihr nicht verkürzen“) mit τὴν ὁμιλίαν αὐτῆς οὐκ ἀποστερήσει und Mal 3,5: וּבְעֵשְׂקֵי שְׂכָר־שְׂכִיר („und die den Lohn des Tagelöhners drücken“) mit καὶ ἐπὶ τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ. Der Ausdruck unterscheidet sich demnach in seiner Bedeutung von μὴ κλέψῃς („du sollst nicht stehlen“) nur in dem Sinn, dass es sich nicht direkt um gestohlene, sondern um nicht rechtmäßig gegebene Dinge handelt. Die Frage, die sich hier aufdrängt ist die, warum Markus Jesus dieses Gebot formulieren lässt und warum es von Matthäus und Lukas nicht übernommen wurde? In Anbetracht der Unterschiede in Wortlaut, Grammatik und Reihenfolge der Perikopen kann die Antwort nur in einem gemeinsamen Kernanliegen zu finden sein: Interessant ist, dass alle aufgeführten Gebote – auch jene, die nur bei Markus oder nur bei Matthäus zu finden sind – den Umgang mit dem Nächsten zum Inhalt haben. μὴ ἀποστερήσῃς könnte sich daher auf die verschiedensten Gebote des Sozialgesetzes beziehen und damit wäre auch eine Verbindung zum zugesetzten Gebot der Nächstenliebe von Mt 19,19 hergestellt. Jesus sah demnach den von Gott gewollten Umgang mit dem Nächsten eng mit der Frage nach dem ewigen Leben verknüpft. Das erste Gebot, Gott zu ehren und ihn als den alleinigen Gott anzubeten war damals für jeden Juden etwas absolut Unentbehrliches, doch der korrekte Umgang mit dem Nächsten⁶¹ genoss keinen so hohen Stellenwert. Mit seiner Antwort rückte Jesus etwas ins rechte Licht: Um am zukünftigen Reich Gottes Teil zu haben, muss die persönliche Frömmigkeit und Liebe zu Gott Konsequenzen im zwischenmenschlichen Umgang haben.⁶² Die Antwort des Reichen ist uns von den Evangelisten einheitlich überliefert: „dies alles habe ich befolgt, von meiner Jugend an“ (Mk 10,20). Jesus hatte es hier offensichtlich mit einem Mann zu tun, der, was das Halten jener Gebote anging, ein reines Gewissen hatte. Doch auch in dieser Situation wusste sich der Meister zu helfen, er konfrontierte den Mann mit seinem Herzen: „Eins fehlt dir. Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib den Erlös den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach“ (10,21). Um die Wahrheit ans Licht zu bringen musste diese harte Forderung gestellt werden. A. Pohl (2000: 382) und G. Maier (1995: 425) verstehen diese Aufforderung Jesu als Anspielung dafür, dass es dem Reichen mit dem ersten und wichtigsten Gebot nicht wirklich ernst war. Diese konkrete Verbindung ist zwar aus dem

⁶¹ Nach jüdischer Auslegung sind hier die Volksgenossen (Israeliten) gemeint (Luz 1997: 280).

⁶² An dieser Stelle ist vielleicht ein Hinweis auf die Handlungsweise des Zachäus nach seiner Begegnung mit Jesus angebracht (Lk 19,8).

Text nicht direkt ersichtlich, doch lässt die Reaktion des Mannes (Mk 10,22) auf eines schließen: Er wollte alles tun um das Ziel zu erreichen, solange er nicht auf seinen Reichtum verzichten musste. Diese Grenze musste zwangsläufig sowohl auf die Umsetzung des ersten Gebots als auch auf die der übrigen Auswirkungen gehabt haben. Eine entscheidende Haltung Jesu im Umgang mit dem Gesetz wird hier deutlich: Trotz der ihm bekannten Zusage aus Lev 18,5: „Und meine Ordnungen und meine Rechtsbestimmungen sollt ihr halten. Durch sie wird der Mensch, der sie tut, Leben haben“, war es für ihn kein bloßer Katalog von Vorschriften, die es einzuhalten galt, es hatte eine viel tiefere Dimension. Das Gesetz ist nur dann die Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben, wenn es mit dem Herzen und der völligen Hingabe an den Gesetzgeber verknüpft ist. Was dies im Einzelnen zu bedeuten hat, wird im Laufe der weiteren Ausführungen noch deutlicher werden.

4.3.3 Vom Buchstaben und vom Leben

Mit dem Anliegen der Juden einer buchstäblichen Einhaltung des Gesetzes war Jesus im Laufe seines Dienstes sehr oft konfrontiert. Im Markus- und Matthäusevangelium ist uns die Frage der Pharisäer nach der Ehescheidung überliefert (Mk 10,1-12; Mt 19,3-9)⁶³, welche uns einen guten Einblick in das jüdische Gesetzesverständnis, aber auch in dessen Folgen in Bezug auf das soziale Leben liefert. Mit folgender Frage wird an Jesus herangetreten: „Ist es einem Mann erlaubt seine Frau zu entlassen?“ (Mk 10,2). Matthäus konkretisiert die Frage indem er ergänzt „aus jeder beliebigen Ursache“ (κατὰ πάντα αἰτίαν;). Da es sich um eine Frage von Anhängern der Pharisäerpartei handelte, ist dieser Zusatz durchaus verständlich: Bei den Pharisäern hatte die Auslegungsschule des Hillel eine breite Anhängerschaft und dieser verstand die Anwendung der in Deut 24,1ff überlieferten Aussagen über den Scheidebrief, in einer sehr willkürlichen Weise. Nach seiner Schule machten die Worte אִם־לֹא־תִמְצָא־חַן בְּעֵינָיו כִּי־מִצָּא בָּהּ עֲרוּת דָּבָר („wenn sie keine Gunst in seinen Augen findet, weil er ihre Blöße in einer Sache gefunden hat“) es einem Mann wirklich möglich seine Frau aus jeder beliebigen Ursache zu entlassen. Ausreichende Gründe waren z.B. wenn die Frau das Brot anbrennen ließ oder der Mann eine andere Frau fand, die schöner als die eigene war. Anhänger der Schule des Schammai hielten hingegen ausschließlich den Akt der ehelichen Untreue für einen ausreichenden Scheidungsgrund (Mischna „Gittin“ IX,10).

⁶³ Siehe Anhang Seite 13-15.

Die Reihenfolge der einzelnen Gesprächsteile ist in beiden Passagen unterschiedlich. In der Markusfassung fragt Jesus seine Gegner danach, was das Gesetz zu dem Thema sagt, in der Matthäusfassung hingegen antwortet er sofort mit einem Schriftzitat aus der Torah: „Darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und es werden die zwei ein Fleisch sein“ (Gen 2,24).⁶⁴ Bei Markus zitiert Jesus diese Schriftstelle erst nach der Bemerkung: „Wegen eurer Herzenshärte hat er euch dieses Gebot geschrieben“, welche er bei Matthäus erst später anfügt. Indem Jesus Gen 2,24 zitierte, berief er sich für seine weiteren Aussagen auf jene Schriftstelle, die auch die Gelehrten Israels als Grundlage für alle weiteren Diskussionen in Bezug auf die Ehescheidung akzeptierten (Keener 1998: 143). Die Worte Jesu: „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“, sind fest auf Gen 2,24, der Grundabsichtserklärung des Schöpfers für Mann und Frau, gegründet. Beide Evangelisten überliefern uns diese Aussage Jesu völlig übereinstimmend. Die Tatsache, dass im Gesetz dennoch der Scheidebrief vorkam, begründet Jesus mit der Hartherzigkeit des Menschen: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν („wegen eurer Hartherzigkeit“). Dem grundsätzlichen Willen Gottes entspräche dies aber nicht. Die Wendung σκληροκαρδία kommt innerhalb des gesamten Neuen Testaments nur in Mk 10,5; 16,14 und Mt 19,8 vor. In der LXX stellt der Ausdruck wahrscheinlich eine Neubildung von σκληρὸς τὴν καρδίαν (Spr 28,14) dar. Er wird in ihr in Verbindung mit dem Vorwurf der Unbeschnittenheit des Herzens gebraucht (Deut 10,16; Jer 4,4) und spielt auf die Weigerung Israels auf Gott zu hören an. Die neutestamentlichen Autoren übernehmen die Wendung offensichtlich in derselben Weise und beziehen sie auf die jüdischen Gelehrten (Schneider 1992: „σκληροκαρδία“). Für Jesus war scheinbar der Fall der ehelichen Untreue die einzig gültige Rechtfertigung für eine Scheidung (Mt 5,32; 19,9), doch hatte sie für ihn – egal aus welchem Grund dieser Entschluss getroffen wurde – generell etwas mit einem harten Herzen und der Weigerung an Gottes ursprünglicher Absicht festzuhalten, zu tun (19,8). Die Existenz von Deut 24,1ff kann demnach nur dadurch zu erklären sein, dass das Gesetz dem

⁶⁴ Die Worte καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ finden sich in den ältesten Handschriften, die Mk 10,7f bezeugen, nicht (z.B.: \aleph 01 und B 03 aus dem vierten Jahrhundert) (Aland²⁷ 1993: 122). Vielleicht wurde später einfach zur Vervollständigung des Zitats der volle Wortlaut der LXX übernommen. Das Matthäusevangelium enthielt diese Worte, wenn auch nicht ganz der LXX entsprechend, schließlich auch. Dort wurde offensichtlich κολληθήσεται („er wird fest haften“) direkt vom Hebräischen קָבַץ („kleben“, „haften“) ausgehend übersetzt. Doch abgesehen davon, können wir – meiner Meinung nach – als gesichert ansehen, dass sich Jesus in dieser Situation auf die Kernaussage von Gen 2,24 berufen hat.

Unvermögen des Menschen „Schandhaftes“ zu ertragen entgegenkam und zwar in dem Sinne, dass es ihm nicht geboten sondern lediglich nicht untersagt war eine Frau zu entlassen. Doch der Ordnung wegen musste die Scheidung schriftlich vollzogen werden. Wurde diese Maßnahme ergriffen, stand die Frau wenigstens auf sicherem Boden, denn ohne ein offizielles Dokument hätte sie von jedem, jederzeit als Ehebrecherin hingestellt werden können (Pohl 2000: 368). Auch das klare Verbot der Rückkehr zum ersten Mann nach der Wiederheirat der Frau (Deut 24,4) zeigt, dass dies eine äußerst ernstzunehmende und wohl überlegte Angelegenheit sein sollte.

Während die Pharisäer diese Passage des Gesetzes so erschöpfend und buchstäblich wie möglich umzusetzen suchten, rückte die von Anfang an festgesetzte Ordnung Gottes in den Hintergrund. Von Jesus wurde nun die dabei unterstützte Herzenshärte, welche zu seiner Zeit gigantische Ausmaße angenommen hatte und die Frau völlig der Willkür des Mannes aussetzte, kritisiert. Man könnte durchaus sagen, dass er hier die Stellung der Frau innerhalb der Ehe verteidigte und zwar indem er auf Gottes Grundabsicht hinwies.

Die zur damaligen Zeit von vielen Pharisäern praktizierte Umsetzung der Ehescheidung war offensichtlich das Ergebnis von falsch priorisierten Schriftstellen der Torah, zumal das primäre Thema von Deut 24,1ff eigentlich die Heirat (oder Wiederheirat) und nicht die Ehescheidung war. Die Gelehrten betrachteten diese Passage jedoch als ausreichenden Schriftbeleg um ihre Scheidungspraxis zu rechtfertigen. Zur Ursache dafür zählte – meiner Meinung nach – zweifellos auch das Nachgeben von persönlichen Begierden der gefallenen menschlichen Natur. Jesus hingegen stellte nicht nur die Schrift an die erste Stelle, sondern suchte zuerst nach der Grundabsicht Gottes für eine bestimmte Sache. Alle weiteren Gebote wurden dann bei ihrer Auslegung im Lichte dieser Grundabsicht betrachtet und mussten dieser untergeordnet werden.

4.4 Das Gesetz im Lichte des größten Gebots

Das Halten der Gebote Gottes war für Jesus keine bloße Frömmigkeitsübung, sondern musste untrennbar mit dem Herzen verbunden sein. Die Synoptiker überliefern uns ein einheitliches Bild davon wie Jesus die Gebote des Gesetzes priorisierte. Das Markus- und Matthäusevangelium erzählt davon, dass Jesus eines Tages nach dem größten oder ersten und damit wichtigsten Gebot im Gesetz gefragt wurde (Mk 12,28-31; Mt 22,34-40).⁶⁵ Darauf antwortete Jesus indem er Deut 6,4f (das Glaubensbekenntnis Israels) und Lev

⁶⁵ Siehe Anhang Seite 16-18.

19,18 nacheinander zitierte: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Verstand und aus deiner ganzen Kraft. Das zweite ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Mk 12,30f). In der Matthäusfassung werden diese beiden Gebote zusammen als das wichtigste dargestellt: δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ („das zweite aber ist ihm gleich“). Ungefragt weist Jesus darauf hin, was dieser Verbindung großes Gewicht verleiht (Luz 1997: 279).

Im Lukasevangelium hingegen wird Jesus von einem „Gesetzeskundigen“ nach dem ewigen Leben gefragt (Lk 10,25-28). Nachdem er ihm geantwortet hatte, indem er ihn nach der Erkenntnis fragte zu der dieser durch sein Studium des Gesetzes gelangt war (τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;), erwiderte dieser mit denselben Schriftstellen wie Jesus sie bei Markus und Matthäus zitiert. Interessanter Weise gibt Jesus bei Lukas auf die Frage nach dem ewigen Leben an zwei unterschiedlichen Stellen unterschiedliche Antworten: Diese Passage enthält die erste Antwort, Lk 18,18-23 die zweite, welche in Kapitel 4.3.2 bereits behandelt wurde. Wir müssen jedoch feststellen, dass sie keinesfalls einen Widerspruch darstellen, sondern sich vielmehr ergänzen: Die Liebe zu Gott und zum Nächsten muss untrennbar miteinander verbunden sein und äußert sich im Detail in dem von Gott gewollten Umgang mit dem Nächsten. Das Matthäusevangelium fügt schließlich bei der Frage nach dem ewigen Leben (Mt 19,19) im Anschluss an die Aufzählungen der Gebote vier bis acht auch das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 an. Matthäus antwortet sowohl auf die Frage nach dem ewigen Leben (Mt 19,16-22) als auch auf die nach dem größten Gebot (22,34-40) unter anderem wortgetreu mit ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Die beiden Schriftstellen Deut 6,4f und Lev 19,18 werden von allen drei Synoptikern in derselben Reihenfolge angeführt, Wortlaut und Grammatik weichen jedoch beim Zitat aus Deut 6,5 voneinander ab.⁶⁶ Die Aufzählung von Herz (καρδία), Seele (ψυχή) und Kraft (δύναμις) wie sie die LXX aus dem hebräischen Text übersetzt wird in derselben Form von keinem der drei übernommen. Alle fügen den „Verstand“ (διανοία) hinzu und Markus und Lukas geben statt δύναμις eine Form von ἰσχός („Stärke“, „Kraft“) wieder. Wird innerhalb des Alten Testaments der Ausdruck „Kraft“ verwendet, so finden wir – egal in welchem Zusammenhang – normalerweise fast durchgehend das hebräische Wort קֶחַץ welches die LXX mit ἰσχός übersetzt. Deut 6,5 stellt jedoch eine Ausnahme dar: hier

⁶⁶ Jedenfalls können wir dies anhand der ältesten Textzeugen dieser Perikope aus dem dritten und vierten Jahrhundert sagen, z.B. dem P⁷⁵ der unter anderen Lk 9,4-17,15 enthält und Majuskeln wie \aleph 01 und B 03. Erst in späteren Handschriften wie A 02, C 04 oder W 032 finden wir Wortlaut und Grammatik einzelner Teile an die Markusfassung angepasst (Aland²⁷ 1993: 193).

wird die Wendung **כֹּחַ** (Nom.: „Kraft“ oder Adv.: „sehr“) benutzt und in der LXX mit **δύναμις** wiedergegeben. Der Grund, weshalb dieses Wort bei Markus und Lukas in dem Zusammenhang durch **ἰσχύς** ersetzt wurde, könnte der sein, dass das griechische **δύναμις** in neutestamentlicher Zeit innerhalb des Christentums ein weiteres bzw. neues Bedeutungsfeld bekommen hat: Der Ausdruck wird bei Markus und Lukas ausschließlich im Zusammenhang mit übernatürlichen Kräften gebraucht (Mk 5,30; 9,1; 12,24; Lk 1,17.35; 4,14; 6,19; 8,46; 24,49) (Schneider 1992: „δύναμις“). Die Aussage von Deut 6,5 hingegen bezieht sich auf die jedem Menschen zur Verfügung stehende natürliche Kraft und wenn es heißt, dass der Mensch Gott *auch* mit seiner ganzen Kraft lieben soll, ist dies zweifellos im Sinne eines treuen, entschiedenen Festhaltens an dieser Herzenshaltung zu verstehen. Im Gegensatz zum Glaubensbekenntnis Israels wird das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 durchwegs wortgetreu aus der LXX übernommen.

Zwei Dinge können wir hier festhalten: Erstens kann gesagt werden, dass Jesus das Liebesgebot Gott und dem Nächsten gegenüber als zusammenhängend und den grundlegenden oder zusammenfassenden Willen Gottes für den Menschen verstanden hat (auch das Heil verstand er daran geknüpft). Und Zweitens durfte die Anwendung aller im Gesetz vorhandenen Gebote diesem ersten und größten Gebot niemals widersprechen. Diese Überzeugung war zur damaligen Zeit durchaus nichts Ungewöhnliches. Sowohl viele der jüdischen Gelehrten (wie die Antwort des Gesetzeskundigen in Lk 10,27 vermuten lässt) als auch der griechischen Philosophen (z.B. Sokrates und Epiktet) waren grundsätzlich derselben Meinung (Theißen 1988: 182ff; Fiedler 2006: 339). Die Berichte der Evangelisten zeigen uns jedoch einheitlich, dass dies bei Jesus eine tiefgehende Herzenshaltung war, die er durchgehend ins tägliche Leben umgesetzt hat. Die weiteren Ausführungen werden dies noch stärker zeigen.

5 DIE KONFRONTATION MIT DEN GELEHRTEN

5.1 Zur Wahl der Texte

Der grundsätzliche Umgang, den Jesus mit der Torah pflegte, ist, wie wir bereits gemerkt haben, in seinem Kern gut erhalten. Es ist nun ohne weiteres möglich zu sagen, dass das Verständnis des Gesetzes als grundsätzlicher Wille Gottes einen Grundpfeiler im Schriftverständnis Jesu bildete. Wir wollen nun untersuchen, welchen Umgang er mit anderen Schriften des Alten Testaments pflegte bzw. welchen Platz diese in seinen Argumentationen einnahmen. Alle Evangelisten berichten einheitlich davon, dass Jesus immer wieder in Situationen geriet in denen er sein Handeln vor Gelehrten rechtfertigen musste. Dass dabei entstandene Bild gilt es nun zu untersuchen und auszuwerten. Die Auswahl der folgenden Texte geschah aufgrund des geeigneten Stoffs und ihrer guten Quellenlage (siehe Kapitel 1.2 „Die Methode“).

5.2 Davids Verlegenheit

Jesus hatte durch sein öffentliches Wirken unter dem Volk Israel über die Zeit einiges an Aufsehen erregt. Für die Gelehrten stellte er ein fassettenreiches Problem dar: Während sich Anhänger der Pharisäerpartei vor allem an seiner Lehre und seinem religiösen Handeln ärgerten, kam für Vertreter der Sadduzäerpartei noch stärker eine politische Dimension hinzu. Als die im Hohen Rat vorsitzende Partei machten sich vor allem diese über aufständische Tendenzen im Volk als Wirkung der Lehren Jesu Sorgen. Beide Parteien versuchten nun aus unterschiedlichen Motiven heraus Jesus eine Schuld nachzuweisen bzw. ihn zu todeswürdigen Handlungen zu verführen. Als einen Reibungspunkt an dem es immer wieder zu Auseinandersetzungen kam, stellen die Evangelisten die Umsetzung des Sabbatgebots dar. Im Lukasevangelium wird dieses Thema an drei verschiedenen Stellen behandelt (Lk 6,1-11; 13,10-17; 14,1-6), im Johannesevangelium ebenfalls an drei Stellen (Joh 5,1-16; 7,21-24; 9,1-41) und bei Markus und Matthäus jeweils einmal (Mk 2,23-3,6; Mt 12,1-14). Als Synopsen sind uns allerdings nur Mk 2,23-3,6; Mt 12,1-14 und Lk 6,1-11 überliefert.⁶⁷ Grob redaktionskritisch betrachtet wurden hier mit hoher Wahrscheinlichkeit zwei getrennte Begebenheiten aneinandergesetzt. Das Lukasevangelium bezeugt sogar, dass es sich um zeitlich voneinander unabhängige Ereignisse handelte (Lk 6,6). Interessant ist für uns jedoch nur

⁶⁷ Siehe Anhang Seite 19-20.

das Erste der beiden: Jesus ging, von Pharisäern beobachtet, am Sabbat mit seinen Jüngern durch ein Feld. Als diese aufgrund ihres Hungers begannen Ähren abzupflücken und sie in einen verzehrbereiten Zustand brachten, wurden die Pharisäer hellhörig. Sie begannen nun auf der Grundlage ihrer Gesetzesauslegungen zu fragen, warum sie eine am Sabbat verbotene Arbeit verrichteten.⁶⁸ Jesus beginnt nun die Handlung der Jünger zu verteidigen indem er sich auf eine Begebenheit aus 1 Sam 21,1ff bezieht.

Traditionsgeschichtlich wird der Versuch unternommen der Perikope Mk 2,23-28 eine Entstehungsgeschichte nachzuweisen. Davon ausgehend, dass Vers 27 ein ursprüngliches und unabhängiges Jesuswort darstellt, sollen die Verse 23f; 25f und 28 als einzelne Texteinheiten von der vormarkinischen Gemeinde zur Rechtfertigung ihrer liberalen Sabbatpraxis hinzugekommen sein (Schnelle 2000: 127f). Die Grundlagen für die Annahme solch einer Entstehungsgeschichte dürfen jedoch hinterfragt werden: So weisen z.B. die Worte *καὶ λέγει αὐτοῖς* (Mk 2,25.27) durchaus darauf hin, dass der Autor zwei getrennte Argumentationsteile einleitet (oder zusammenfügt), doch ist diese Einleitungsformel bei Markus nichts Außergewöhnliches (4,2.11.21.24; 6,10; 7,9; 8,21; 9,1.31),⁶⁹ zumal uns ohnehin bezeugt ist, dass er nicht der Reihe nach, sehr wohl jedoch wahrheitsgemäß, niedergeschrieben hat (Eusebius Kirchengeschichte III: 39,15f). Aus welchem Grund sollte Jesus demnach ein Schriftumgang in den Mund gelegt werden, welcher ihm völlig fremd war? Es wird auch auf die Tatsache hingewiesen, dass die Argumentation Jesu anhand der Begebenheit von 1 Sam 21,7 einige Unstimmigkeiten aufweist und von historischen Pharisäern wohl kaum akzeptiert worden wäre: So war Abjatar zu der Zeit noch kein Hoherpriester (*ἀρχιερεύς*), David kam zu seinem Vater Ahimelech (1 Sam 21,2). Außerdem wird nirgendwo innerhalb der Schrift deutlich, dass es

⁶⁸ Nach Lukas haben die Jünger die Ähren mit den Händen zerrieben (Lk 6,1). Laut der bei den Pharisäern geltenden Überlieferungen der Alten verrichteten sie hierbei offensichtlich eine der in der Diskussion der damaligen Gelehrten und später in der Mischna schriftlich festgelegten 39 als Arbeit angesehenen Handlungen, die am Sabbat nicht erlaubt waren (Mischna „Schabbat“ VII, 2). Da die Pharisäer erst hier einschritten, bewegten sie sich wahrscheinlich noch innerhalb der am Sabbat zu gehen erlaubten Wegstrecke von 2000 Ellen. Der Grund dafür könnte aber auch sein, dass diese 2000 Ellen sehr unterschiedlich ausgelegt wurden (: „Erubin“). Im Übrigen handelt es sich bei diesem Ereignis um den einzigen Sabbatkonflikt innerhalb der Evangelien in den Jesus *nicht* aufgrund einer Krankenheilung geriet.

⁶⁹ Über Absicht und Nutzen der bei Markus häufig vorkommenden Wendung *καὶ* siehe R. Zwick 1989: 563ff.571ff.

sich hierbei um eine Sabbatverletzung handelte.⁷⁰ Dies muss jedoch nicht zwangsläufig auf eine Hinzufügung durch die vormarkinische Gemeinde aufgrund deren Schwierigkeiten mit der Umsetzung des Sabbatgebots hindeuten. 1 Sam 21,1ff wäre aus den oben genannten Gründen, sowie aufgrund der Tatsache, dass David Ahimelech über die Umstände seines Besuchs schlichtweg analog (1 Sam 19f; 21,3) sogar für Heidenchristen ein gewagter Schriftbeleg. Selbst der jüdische Endredaktor des Matthäusevangeliums übernimmt, ungeachtet seiner eigenen Hinzufügungen (Mt 12,5-7) und obwohl er zweifellos von diesen Ungereimtheiten wusste, die Perikope von Mk 2,23-26 in ähnlicher Weise. Die aufgrund traditionsgeschichtlicher Überlegungen als einzige, authentische und ursprünglich geltende Aussage Jesu aus Vers 27 ist hingegen bei Matthäus und Lukas nicht zu finden. Auch von einem Priester findet sich nichts, sondern nur von einer Handlung, die David eigentlich nicht zustand.⁷¹ Die Lukasfassung enthält die wohl kürzeste und abgesehen von der Erwähnung des Zerreibens der Ähren mit den Händen, auch am allgemeinsten gehaltene und trotzdem aussagekräftige Darstellung. Meiner Meinung nach kann aus diesen Gründen nicht mit Sicherheit gesagt werden, dass der Markustext dieser Passage die schriftliche Vorlage für Mt 12,1-4.8 und Lk 6,1-5 war. Mit U. Luz und G. Strecker scheint mir hier die Existenz einer Sonderquelle in mündlicher oder schriftlicher Form – auf die auch Markus zugegriffen hat – einleuchtender (Luz 1990: 228f; Wiefel 1998: 226). Unter Umständen liegt die Lukasfassung dieser Begebenheit am nächsten an der Urform dieser Quelle. Meines Erachtens nach ist es sehr wohl möglich, dass sich der historische Jesus in einer derartigen Situation befand und anhand von 1 Sam 21 argumentierte. Aus besagten quellenkritischen Gründen wäre es jedoch möglich, dass die Worte ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως in der historischen Situation überhaupt nicht, oder evtl. anders gefallen sind. Der Grund für die ganze Argumentationsform muss deshalb nicht zwangsläufig in einer Verteidigung der heidenchristlichen Sabbatpraxis liegen. Er könnte ebenso in etwas viel Grundlegenderem zu suchen sein. Hierfür wollen wir kurz auf die Matthäusfassung eingehen: Die Äußerung Jesu „Denn der Sohn des Menschen ist Herr des

⁷⁰ Die Auffassung, dass sich die Begebenheit von 1 Sam 21 am Sabbat zugetragen hat gibt es unter Rabbinern: Hierfür wird Lev 24,8 herangezogen und darauf hingewiesen, dass die Schaubrote bereits hergerichtet waren (Luz 1990: 230). Meiner Meinung nach, geht dies aus dem Text von 1 Sam 21 nicht deutlich hervor.

⁷¹ Die Worte ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως werden allerdings auch in den Textzeugen: D W pc it sy^s für das Markusevangelium ausgelassen (Aland²⁷ 1993: 95). Unter Umständen wurde diese Ungereimtheit von einigen späteren Kopisten mit Absicht weggelassen. Die zeigt meiner Meinung nach, dass es sich hier um ein Detail handelt, das schon damals nicht jeder für besonders ausschlaggebend hielt.

Sabbats“ wird hier hinter einer weiteren Argumentationsfolge angehängt (Mt 12,5-7). Zunächst beruft sich Jesus auf den Widerspruch des Tempeldienstes der Priester am Sabbat, welcher eigentlich eine Verletzung des Sabbatgebots darstellt. Dieses Argument wäre jedoch alleine kraftlos, da der Priesterdienst am Sabbat doch durch die Vorschriften des Gesetzes selbst gerechtfertigt ist (Num 28,9f). Das darauf folgende Argument Jesu hat starke christologische Bedeutung: „Ich sage euch aber: Größeres als der Tempel ist hier.“ Liegt schon die Priorität des Tempeldienstes – wie die Pharisäer auch selbst zugaben – über dem Sabbatgebot, wie viel mehr Autorität hat dann der „Davidsohn“ und Messias über die Gesetzesvorschriften? Mangels der Anerkennung Jesu bei den Gelehrten musste aber auch dieses Argument zwangsläufig auf Ablehnung stoßen. Doch danach bringt Jesus die Thematik auf den Punkt: εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους („Wenn ihr aber erkannt hättet, was das ist: Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer, so hättet ihr die Schuldlosen nicht verurteilt“). Das Zitat aus Hos 6,6 (LXX) entspricht auch der grundsätzlichen Absicht mit der Jesus die Situation Davids aus 1 Sam 21 heranzog: Ein Mensch erfährt in einer Notlage einen Gnadenerweis, der wichtiger ist als das starre Einhalten der Gesetzesvorschriften. Dass David diese Gnade aufgrund einer „Notlüge“ zuteil wurde, spielt offensichtlich überhaupt keine Rolle. Da die Schrift ihn als einen Mann nach dem Herzen Gottes bezeichnet (1 Sam 13,14), tat er dies bestimmt ohnehin nicht ohne dabei in Verlegenheit zu geraten. Die hebräische Aussage כִּי קָרַבְתִּי וְלֹא־רָבִבָה , welche wörtlich übersetzt „Denn an Güte habe ich Gefallen und nicht an Schlachtopfern“ bedeutet, bekommt in der griechischen Übersetzung einen viel absoluteren Charakter: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν („Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer“). Hos 6,6 hat zwar Gottes Gnade gegenüber den Menschen zum Kontext und nicht seinen Willen über den Umgang mit dem Nächsten, doch Jesus bringt die Aussage in seiner Verteidigung vor den Pharisäern sehr wohl mit der Barmherzigkeit, die der Mensch gegenüber seinem Nächsten üben soll, in Verbindung (auch in Mt 9,13). Das Stichwort ist hier ἔλεος („Mitleid“, „Barmherzigkeit“). Jesus reißt Hos 6,6 nicht aus dem Zusammenhang, sondern ruft in Erinnerung, dass der Mensch mit seinem Nächsten genauso verfahren soll, wie Gott es mit den Menschen tut: Gnade und Vergebung statt hartherzige Verurteilung! Mit diesem Zitat und der gesamten Argumentation – ob nach Markus, Lukas oder der ausführlicheren Matthäusfassung – stellt Jesus die grundlegende Prioritätenordnung Gottes dar: Der Wille Gottes, Barmherzigkeit und Nächstenliebe zu üben, bestimmt den Umgang mit den Forderungen des Gesetzes. Anhand dieser Begebenheit bekam Jesus lediglich einen Anlass darauf hinzuweisen.

Offensichtliche Zuwiderhandlungen gegen den Buchstaben des Gesetzes sind, wenn sie aus Barmherzigkeit und Nächstenliebe geschehen und damit dem grundsätzlichen Willen Gottes entsprechen, keine wirklichen Gesetzesübertretungen.⁷² Dies wird auch durch die Aussage Jesu „...so hättet ihr die Schuldlosen nicht verurteilt“ deutlich. Dieselbe Wahrheit wird an anderen Stellen auch im Zuge von Krankenheilungen am Sabbat ausgedrückt (Mt 12,11f; Lk 14,5). Jesus deckt damit auch eine korrekturbedürftige Herzenshaltung bei Menschen auf: Das starre Halten des Gesetzes, oder von Auslegungen desselben, entspricht, wenn ein Mitmensch darunter zu leiden hat, nicht dem Willen Gottes.

Zum Schriftumgang Jesu kann hier folgendes gesagt werden: Drückt ein deutliches Schriftwort oder eine Geschichte den grundsätzlichen Willen Gottes der Barmherzigkeit und Nächstenliebe gut aus, so kann dies als Veranschaulichung gebraucht werden. Dabei muss der Kontext nicht in jeder Einzelheit übereinstimmen, die passende geistliche Wahrheit muss jedoch zu finden sein: Im Falle der Jünger und ihrer vermeintlichen Sabbatverletzung aufgrund ihres Hungers sollte, so wie auch in der Situation Davids, oder in der der Priester und ihrem Dienst am Sabbat, oder dem Wort aus Hos 6,6, Barmherzigkeit über den Gesetzesforderungen stehen. Der Richter eines jeden Beispiels, das herangezogen wird, muss jedoch der grundlegende Wille Gottes sein.

5.3 Die schmutzigen Hände der Jünger

Das Markusevangelium enthält einen recht ausführlichen Bericht einer weiteren Konfrontation in die Jesus mit seinen Jüngern aufgrund der Unterlassung von gewissen Reinigungsbräuchen geriet (Mk 7,1-13).⁷³ Als Jesus mit seinen Jüngern eine Mahlzeit einnahm, wuschen einige der Jünger ihre Hände vor dem Essen nicht. Nachdem die Pharisäer und Schriftgelehrten dies bemerkt hatten, konfrontierten sie Jesus mit dem Verhalten seiner Jünger, denn als ihr Meister wurde er dafür verantwortlich gemacht. Für die nichtjüdischen Empfänger des Markusevangeliums wird zunächst ein kurzer und zusammenfassender Überblick über jene Reinigungsvorschriften gegeben (7,3f). Der Verfasser des Matthäusevangeliums kann diese Anmerkung aufgrund seiner jüdischen Empfängerschaft verständlicherweise ohne weiteres weggelassen. Er steigt sofort mit der Frage der Schriftgelehrten und Pharisäer ein (Mt 15,1ff). Im Lukasevangelium ist uns diese Begebenheit nicht überliefert.

⁷² Dasselbe Motiv liegt der Argumentation Jesu in Joh 7,22ff zugrunde.

⁷³ Siehe Anhang Seite 21-25.

Die jüdischen Reinigungsbräuche stützten sich nicht alle direkt auf die Torah. Auch die Vorschriften in Bezug auf Waschungen vor und nach den Mahlzeiten finden sich nicht in ihr. Gerechtfertigt wurden diese jedoch indem man sich auf Lev 20,7 berief. Die Frage von Rein und Unrein war eine gängige Streitfrage unter den jüdischen Gelehrten. In den schriftlich festgelegten Ordensregeln der Essener hatte die Sicherstellung der kultisch-religiösen Reinheit, aufgrund ihres Selbstverständnisses als der heilige Rest Israels und das priesterliche Volk, einen ganz besonders hohen Stellenwert. Selbst die Pharisäer mit ihren strengen Reinheitsvorschriften galten für sie nicht als Rein. Für einen Pharisäer war die Einhaltung der Reinheitsvorschriften im Sinne der Essener überhaupt nicht möglich, da diese nicht abgesondert in einer geschlossenen Gemeinschaft lebten. Sie waren herausgefordert die Forderungen des Gesetzes an die Kausalitäten des täglichen Lebens anzupassen (Grundmann 1989: 190f). Beide beriefen sich in Reinheits- wie auch in anderen Gesetzesfragen nicht alleine auf die Schrift, sondern ebenso auf ihre „Überlieferungen der Alten“ (Mk 7,5), welche schließlich die Verhinderung von Gesetzesübertretungen zum Zweck hatten. Da Jesus das Gesetz nicht durch die Brille dieser überlieferten Auslegungen sah, sondern in seiner Autorität dessen eigentliche, grundlegende von Gott gegebene Funktion betonte und lebte, war es nur eine Frage der Zeit bis eine solche Konfrontation anstand. Markus und Matthäus überliefern die einzelnen Textteile dieser Perikope in unterschiedlicher Reihenfolge: Markus beginnt mit einem Zitat Jesu aus Jes 29,13 und fügt danach ein Beispiel an indem er das vierte Gebot einer Regelung, die der „Überlieferung der Alten“ entsprang, gegenüberstellt. Matthäus verfährt genau umgekehrt. Die unterschiedliche Anordnung der Textteile ist jedoch für diese Untersuchung nicht ausschlaggebend, erklärt sich aber am ehesten durch die Anliegenorientiertheit der Verfasser (: 189). Wir wollen uns im Weiteren an der Textanordnung des Markusevangeliums orientieren. Auf die Frage der Gelehrten antwortet Jesus mit *καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν* („Passend hat Jesaja über euch Heuchler geweissagt“). Jesus sieht demnach im folgenden Prophetenwort aus Jes 29,13 – welches in erster Linie an das Volk Israel der damaligen Zeit gerichtet war – einen klaren Vergleichspunkt zum Verhalten der Pharisäer. Das folgende Zitat entstammt fast wörtlich dem LXX Text. Dieser weicht jedoch vom hebräischen Text ab: Die Worte *׀ַהַיְיָ אֱלֹהֵינוּ אֵין מִצְוֹת אֱנָשִׁים מִלְּמִדָּה׃* („und es ist ihre Furcht vor mir nur Gebote von Menschen unterwiesen“) werden in der LXX zu: *μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων* („Vergeblich aber verehren sie mich indem sie als Lehren Menschengebote lehren“). Die Tatsache, dass Markus die LXX Fassung wiedergibt

will W. Grundmann als ein Indiz dafür sehen, dass dieser Teil der Argumentation von der damaligen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, im Zuge ihrer Diskussion über die Gültigkeit der Reinheitsvorschriften, hinzugefügt wurde. Überhaupt handle es sich bei der gesamten Perikope um eine Komposition aus Jesusworten und Zusätzen der Gemeinde (: 188). Dass die Evangelisten einzelne Abschnitte unterschiedlich kombiniert haben ist wohl kaum zu bestreiten, was spricht jedoch dafür, dass die einzelnen uns vorliegenden Argumentationsteile in ihrer Kernaussage nicht auf Jesus zurückgehen? Die meisten Zitate innerhalb der Evangelien lehnen sich an die LXX an, war sie doch die, in der damaligen christlichen Gemeinde, gebräuchlichste Form des Alten Testaments. A. Pohl (2000: 283) erklärt die Abweichungen sowohl vom hebräischen als auch vom LXX Text dadurch, dass Jesus wahrscheinlich eine aramäische Version dieser Schriftstelle zitiert hat. Mit Sicherheit kann jedoch nicht gesagt werden, an welchen Text sich Jesus selbst gehalten hat. Die Frage, die sich hier stellt ist eher folgende: Wozu sollten die Evangelisten neu aus dem Hebräischen übersetzen, wenn die von Jesus beabsichtigte Grundaussage auch anhand des gängigen LXX Textes gut deutlich wird.⁷⁴ Die griechische Übersetzung von Jes 29,13 enthält offensichtlich bereits eine Auslegung der hebräischen Aussage: Aufgrund einer „Gottesfurcht“, die in Wahrheit nur auf menschlichen und nicht auf Gottes Geboten beruht, sind alle Bemühungen des Volkes Gott zu gefallen vergeblich. Das folgende Beispiel zeigt, dass es hier um eine Grundsatzaussage Jesu ging, die nicht an die Reinheitsfrage gebunden ist: Der Dekalog beinhaltet unter anderem das Gebot „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Ex 20,12; Deut 5,16). Die Überlieferung der alten Gesetzesausleger – an der die Pharisäer treu festhielten – enthielt nun eine Regelung durch deren Anwendung ein Israelit, nachdem er geerbt hatte, seinen Besitz durch ein einfaches Aussprechen der Korban-Formel: „Eine Opfertgabe sei das, was du von mir an Nutzen haben würdest“ (Mt 15,5), dem Tempel weihen konnte. Dies war z.B. eine willkommene Vorgehensweise für hartherzige Söhne, die mit ihren Eltern im Streit lagen. Da das Eigentum damit nach dem Tod des Besitzers an den Tempel übergehen würde, durfte dieses zu keinem anderen Zweck mehr verwendet werden (Mk 7,12). Damit war der Erbe von seiner Versorgungspflicht den Eltern gegenüber offiziell entbunden (Grundmann 1989: 193). Diese Praxis stellte eigentlich einen Missbrauch der Gesetzesforderung von Num 30,3 und

⁷⁴ Dies gilt, meiner Meinung nach, generell für Zitate aus dem Alten Testament. Wenn die Autoren des Neuen Testaments Jesus eine Schriftstelle zitieren lassen, ist nicht der Wortlaut das ausschlaggebende, sondern die beabsichtigte Aussage. Dies ist auch daran ersichtlich, dass selbst die meisten Zitate aus der LXX nicht wortwörtlich übernommen wurden.

Deut 23,22 dar zu der die späteren Rabbiner – aufgrund von Häufungen solcher Fälle – Stellung nehmen mussten (Wiefel 1998: 282; Mischna „Nedarim“ IX,1f). Indem Jesus diese Regelung dem vierten Gebot gegenüberstellte und es durch das Zitat von Ex 21,17 noch verstärkte, machte er deutlich, dass sich die Gelehrten damit das Recht herausnahmen Gottes Gebot für nichtig zu erklären. Die in Mt 15,6 verwendete griechische Gebotsform⁷⁵ οὐ μὴ τιμήσει (3.Pers, Sg, Fut, Akt) drückt sogar ein verstärktes Verbot (οὐ μὴ) der Befolgung des vierten Gebots aufgrund der Einhaltung der Väterüberlieferung aus. Als Ursache für diese Entwicklung wurde von Jesus auch in dieser Begebenheit ein von Gott entferntes Herz und falsch liegende Prioritäten angegeben.

Über die von Markus und Matthäus überlieferten Perikopen kann zusammenfassend folgendes gesagt werden: Die Grundaussage der Passagen Mk 7,1-13 und Mt 15,1-9 ist völlig unabhängig von der Rahmenhandlung (d.h. der Frage nach den Reinigungsvorschriften) und der Form in der die alttestamentlichen Texte zitiert werden: Der von Gott gewollte Umgang mit dem Nächsten muss der Richter aller anderen Gebote oder Auslegungen sein (d.h. er muss sie in der jeweiligen Situation für umsetzbar oder nicht umsetzbar erklären). Da weiters einer der beiden Argumentationsteile die Ursache für das Verhalten der Pharisäer darstellt (Mk 7,6f; Mt 15,7-9) und der andere ein konkretes Beispiel dafür liefert (Mk 7,10-12; Mt 15,3-6) ist auch deren Reihenfolge sekundär. Aussagen Jesu anderer Evangelienabschnitte stimmen mit der dieser Perikope überein und begegnen uns immer wieder. Aus diesen Gründen kann die Argumentation in ihrer Grundaussage durchaus dem Historischen Jesus zugesprochen werden.

Zum Schriftumgang Jesu wäre hier zu sagen, dass er offensichtlich gerne grundsätzliche Aussagen aus den Schriften heranzieht um das menschliche Unvermögen zu erklären, Gottes Willen recht zu erfüllen. Die prophetische Dimension dieser Aussagen spielt dabei selbstverständlich die zentrale Rolle, denn Jesus sieht klare Parallelen zu den Herzenshaltungen seiner Zeit. Jene Aussagen, die damals zutreffend waren, gelten für das Volk Israel und seine Gelehrten zu Lebzeiten Jesu immer noch.

5.4 Der Irrtum der Sadduzäer

Die synoptischen Evangelien berichten uns nur von einer Begebenheit in der Jesus direkt mit einer Frage von Anhängern der Sadduzäerpartei konfrontiert wurde (Mk 12,18-27; Mt

⁷⁵ Die LXX gebraucht diese üblicherweise zur Übertragung der hebräischen Verbotsform אַל־ + Imperfekt (z.B.: Ex 20,13-17 oder Deut 5,17-21).

22,23-32; Lk 20,27-38).⁷⁶ Es ist nicht verwunderlich, dass diese ausgerechnet mit jener Frage an Jesus herantraten, in der sie ohnehin auch mit den übrigen Parteien des Judentums uneins waren. War es doch für sie bestimmt interessant was dieser einflussreiche, charismatische Lehrer zum Thema „Auferstehung“ zu sagen hatte. Übereinstimmend leiten die Synoptiker die Perikope mit der, die Sadduzäer betreffenden, Anmerkung „...die sagen, es gebe keine Auferstehung“ (Mk 12,18) ein. Dass auch diese Jesus als „Rabbi“⁷⁷ ansprechen, ist wohl auf zwei Sachverhalte zurückzuführen: Erstens war diese Anrede zur Zeit Jesu noch kein speziell für anerkannte jüdische Gesetzeslehrer reservierter Titel und da zweitens Jesus beim Volk sehr wohl eine autoritative Stellung inne hatte, blieb den eher unbeliebten Sadduzäern nicht viel übrig als ihm zumindest in der Öffentlichkeit diese Ehrerbietung zu erweisen. Eine Frage wie die der Auferstehung wurde normalerweise Lehrern gestellt, die man als kompetent ansah, der Grund für die Frage der Sadduzäer lag jedoch eher in der Hoffnung Jesus (und damit auch den Anhängern der Pharisäerpartei) anhand der Auferstehungsthematik die Glaubwürdigkeit zu nehmen (Grundmann 1989: 333). Die Reihenfolge der Perikope ist in allen drei Evangelien gleich überliefert: Zunächst berufen sich die Sadduzäer auf das Gebot der Schwagerehe von Deut 25,5ff. Es wird sinngemäß und nicht wörtlich zitiert. Da die Torah für sie die einzig verbindlich gültige Autorität war, war es zu erwarten, dass ihre Argumentation auf diese gestützt würde. In dem darauf folgenden Beispiel von einer Frau, die sieben Brüder hintereinander heiratete, da jeder von diesen starb bevor er einen Nachkommen hinterließ, lehnten sie sich möglicherweise an eine Geschichte aus dem jüdischen Buch Tobias an (Tob 3,7ff) (Keener 1998: 160). Ein derart beschriebenes Ereignis mag vielleicht extrem erscheinen, doch ist es keinesfalls weltfremd. Schon der Fall einer einmalig eingegangenen Schwagerehe würde ausreichen um die folgende Frage stellen zu können: „Wessen Frau von allen wird sie in der Auferstehung sein, wenn sie auferstehen werden? Denn die sieben haben sie zur Frau gehabt“ (Mk 12,23). Die in der Markusfassung überlieferte Form der Fragestellung⁷⁸ lässt bereits erkennen, dass sie von Menschen gestellt wurde, die ernsthaft an der Auferstehung zweifelten. Das angeführte Beispiel sollte wohl auch die mangelnde Logik und die Schwierigkeit, die hinter einer tatsächlichen Auferstehung aller Beteiligten stehen würde, anprangern. In der Markus- und Matthäusfassung antwortet Jesus auf die Frage indem er

⁷⁶ Siehe Anhang Seite 26-28.

⁷⁷ Die Synoptiker verwenden die im Griechischen übliche Übertragung διδάσκαλε („Lehrer“).

⁷⁸ Die Worte ὅταν ἀναστῶσιν („wenn sie auferstehen werden“) sind jedoch in folgenden Handschriften nicht bezeugt: \aleph B C D L W Δ Ψ 33. 579. 892. 2427 pc c r¹ k sy^p co (Aland²⁷ 1993: 131).

die Position der Sadduzäer unmittelbar als Irrtum hinstellt. Dies begründet er mit zwei starken Aussagen, die in eine Frage gekleidet wurden: „Irrt ihr nicht deshalb, weil ihr die Schriften nicht kennt und nicht die Kraft Gottes?“ (Mk 12,24). Diejenigen, die ihre Position allein durch die Autorität der Torah, welche die Auferstehung nirgendwo zum Thema hatte, gestützt sahen, mussten sich nun vorwerfen lassen ihr theologisches Handwerkszeug nicht zu kennen. Jesus war sich darüber im klaren, dass Anhänger der sadduzäischen Schule die Psalmen und Propheten, in denen die Auferstehung des Öfteren erwähnt war, nicht akzeptieren würden, darum zog er für seine weitere Argumentation die Torah heran. Zunächst rückt Jesus aber die falsche Vorstellung von den Verhältnissen in der Auferstehung ins rechte Licht. Dies war nicht nur in Bezug auf die Sadduzäer notwendig, denn diese waren schließlich von dem im damaligen Rabbinertum vorherrschenden Bild einer besonderen Fruchtbarkeit im zukünftigen Leben⁷⁹ geprägt (Wiefel 1988: 343). Da nun in der Auferstehung ähnliche leibliche und weltliche Verhältnisse wie in diesem Leben erwartet wurden, war es nicht verwunderlich, dass die Sadduzäer in ihrer Frage die damit verbundenen Schwierigkeiten ansprachen. Jesus antwortete deshalb mit einer Korrektur dieser Erwartungen, indem er sich zunächst nicht direkt auf die Schrift, sondern vielmehr auf die wunderbare Kraft des Schöpfers und die damit verbundenen Möglichkeiten, stützte. In der Lukasfassung der folgenden Rede Jesu begegnet uns eine etwas ausführlichere Darstellung (Lk 20,34-36). Während die Auferstandenen bei Markus und Matthäus nur mit Engeln verglichen werden, spricht Lukas auch von der Tatsache, dass es keinen Tod mehr geben wird, womit sich das Heiraten und Nachkommen zeugen erübrigt (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται). In der Grundaussage, dass angesichts völlig anderer Verhältnisse auch unsere diesseitige Lebensordnung nicht mehr relevant sein wird, stimmen jedoch alle drei Berichte überein.⁸⁰ Unmittelbar nach dieser Korrektur kommt Jesus aber zum Wesentlichen: Dem grundlegenden Irrtum der Sadduzäer. Auf ihren aus der Torah stammenden Schriftbeleg antwortet Jesus ebenfalls mit einem Torah-Wort: „Habt ihr nicht im Buch Moses gelesen, wie Gott beim Dornbusch zu ihm redete und sprach: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?“ (Mk 12,26 zitiert aus Ex 3,6).

⁷⁹ Von Gamaliel, einem Rabbiner der ersten Generation, wird berichtet, dass er gelehrt habe, dass die Frau der zukünftigen Welt, gleich einer Henne dieses Zeitalters, täglich Kinder zur Welt bringen werde (Grundmann 1989: 332f).

⁸⁰ Da die Sadduzäer die Existenz von Engeln schwerlich leugnen konnten (z.B.: Gen 6,1ff; 19,1ff; Ex 3,2ff), war dies ein absolut passender Vergleich (ὡς ἄγγελοι) (Maier 1995: 517; Fiedler 2006: 337f).

Mit dieser Schriftstelle stützt er seine Argumentation auf eine, wie A. Pohl (2000: 442) schreibt: „grundlegende Urkunde Israels, nämlich die Spitze der Gottesoffenbarung am Sinai“. Keiner der Synoptiker zitiert den vollen Wortlaut. Markus und Matthäus halten sich am ehesten an das Original, indem sie schreiben, dass *Gott* sprach (ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος), Lukas hingegen stellt *Mose* in die Position eines Zeugen: Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάρτου, ὡς λέγει κύριον („...hat Mose beim Dornbusch angedeutet, wenn er über den Herrn sagt...“). Dies ist jedoch sekundär, denn in beiden Fällen hätte es sich um eine – auch für Sadduzäer – unanfechtbare Autorität gehandelt. Es ist anzunehmen, dass die Schriftstelle auch von Jesus selbst nicht komplett wörtlich zitiert wurde. Jeder seiner Zuhörer war bestens mit ihr vertraut und benötigte lediglich einen kleinen Hinweis. Der Grund dafür ist zweifellos in der beabsichtigten Aussage zu suchen: „Er ist aber nicht Gott der Toten, sondern der Lebenden; denn für ihn leben alle“ (Lk 20,38). Es geht um Menschen: Indem Jesus darstellt, dass sich Gott in der Torah dem Mose als Gott der schon damals gestorbenen Erzväter Israels vorstellt, möchte er deutlich machen, dass es für Gott keine toten Menschen gibt. Gott identifiziert sich nicht mit Toten, er ist der Gott der Lebenden. Lukas hebt dies durch seinen Zusatz πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν („denn für ihn leben alle“) gut hervor. Das impliziert aber geradezu die Notwendigkeit einer Auferstehung (ἀναστάσις), da menschliches Leben nach jüdischer Auffassung nicht ohne Leiblichkeit in vollem Sinne denkbar ist. In seiner Aussage verbindet Jesus das Wort Gottes mit der Kraft Gottes. Das Wort hatten und kannten die Sadduzäer, der Glaube an die darin enthaltene Kraft fehlte ihnen jedoch und damit wiederum kannten sie die Schriften nicht in ihrer ganzen Fülle.

Die inhaltliche Gestaltung dieser Perikope wird zwar von R. Bultmann und anderen Theologen mehr der Gemeinde als dem historischen Jesus zugeschrieben, doch dürfen wir nicht außer Acht lassen, dass der Kern dieser Perikope absolut mit dem der Jesusverkündigung aller kanonischen Evangelien übereinstimmt (Wiefel 1988: 343). Dass die genaue Form der Überlieferung und ein exakt übereinstimmender Wortlaut von Zitaten aus dem Alten Testament nebensächlich sind, haben wir bereits festgestellt.

Wie in den meisten anderen Fällen auch können wir hier gut beobachten wie Jesus auf das Grundsätzliche der Diskussion zu sprechen kommt. Die Antwort beschränkte sich nicht auf das *wie* der Auferstehung, sondern ging weiter zum Grundsätzlichen, nämlich, *dass es sie gibt*. Ein Schriftabschnitt, der für alle von theologischer höchster Bedeutung war, wird mit einem logischen Schluss, der sich auf den unerschütterlichen Glauben Jesu an die prophetisch-geistliche Dimension der Schrift stützte, kombiniert. Die in seiner

Argumentation herangezogene Perikope erfüllt offensichtlich zwei Kriterien: Erstens stellt sie eine autoritative Grundsatzaussage Gottes dar und zweitens ist es – obwohl sie nicht konkret über das Thema redet – möglich aus ihr einen nachvollziehbaren Schluss zu ziehen, der mit dem Gesamtzeugnis des Alten Testaments harmoniert.

6 DAS BILD DES JOHANNESEVANGELIUMS

6.1 Belege für das allgemeine Schriftverständnis Jesu

Nachdem uns der synoptische Vergleich relevanter Perikopen einen Einblick in das Grundsätzliche des Schriftverständnisses Jesu gegeben hat, wollen wir uns im letzten Abschnitt dem Zeugnis des Johannesevangeliums widmen. Vorrangig soll hier der Vergleich mit den gewonnenen Erkenntnissen aus den synoptischen Evangelien sein. Dass aufgrund der Eigenart des vierten Evangeliums nur ein eingeschränkter Vergleich möglich ist, wurde in Kapitel 3.2.2 bereits angesprochen. Da es sich aber dennoch um ein bewusst gestaltetes literarisches Werk mit lediglich etwas anderen Anliegen und Schwerpunkten handelt, kann ein Vergleich in derselben Sache unser Bild in interessanter Weise erweitern. Zunächst wollen wir untersuchen was uns das vierte Evangelium vom allgemeinen Schriftverständnis Jesu überliefert. Speziell der erste Teil, welcher von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu berichtet, enthält einige interessante Aussagen.

In seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit den Juden kam Jesus immer wieder auf das Verständnis der Schriften zu sprechen. In dem Redeabschnitt von Joh 5,30-47 beruft sich Jesus auf die Zeugen seiner Gottessohnschaft und richtet danach folgenden Vorwurf an die Juden:⁸¹ „Ihr erforscht die Schriften, denn ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind es, die von mir zeugen“ (Joh 5,39). In dieser Aussage klingt derselbe Vorwurf an, der uns in den synoptischen Evangelien im Zuge der Auferstehungsfrage überliefert ist. Während Jesus den Sadduzäern in Mk 12,24 und Mt 22,29 Unkenntnis der Schriften (oder unzureichenden Glauben) in Bezug auf die Kraft des Schöpfers vorwirft (siehe Kapitel 5.4), geht es bei Johannes um die Identität Jesu. Eine klare Verbindung stellt allerdings das Thema des ewigen Lebens dar. Das ewige Leben ist einerseits Realität (Lk 20,38: θεός δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν) und andererseits nur im Glauben an den in den Schriften bezeugten Christus zu erlangen (Joh 5,39f: δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ· καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ἵνα ζωὴν ἔχητε). Offensichtlich machte Jesus die Juden des Öfteren auf die

⁸¹ Nach U. Schnelle (2004: 124f) wurde hier die literarische Form eines Rechtsstreites verwendet, der einen Einblick in die Auseinandersetzung der johannäischen Schule mit dem Judentum liefert. Den religionsgeschichtlichen Hintergrund bilden wahrscheinlich hellenistische Rechtsanschauungen: Jesus nennt Johannes den Täufer, seine Werke, den Vater und die Schriften als seine Zeugen und bringt auch eine Gegenklage vor.

Notwendigkeit der rechten Schriftkenntnis aufmerksam, denn diese müsse zwangsläufig zum Glauben an ihn führen. Den Juden wird keineswegs vorgeworfen die Schriften nicht zu studieren, das taten sie sogar mit großem Eifer (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς), denn sie waren überzeugt davon durch ihren Gehorsam Gott gegenüber am zukünftigen Gottesreich teilhaftig zu werden, doch erkannten sie in Jesus nicht den von Gott gesandten Messias. In seiner weiteren Argumentation weist Jesus auf die fehlende Liebe Gottes in den Gelehrten hin (Joh 5,42) und verweist darauf, dass bereits Mose ihn angekündigt hat (5,46; Deut 18,15). Würden sie die Torah nun wirklich ernst nehmen und mit ihrem Herzen Gott wahrhaftig suchen, so hätten sie den Messias und die vielen Zeichen die auf ihn hinwiesen, erkannt. Aus diesem Grund haben sie, obwohl sie sich durch ihr Torahverständnis im Recht fühlen, in Mose ihren Ankläger. Die notwendige Liebe zu Gott und ein an ihn hingeebenes Herz als Notwendigkeit die Wahrheit zu erkennen und zu tun, bildet hier ebenfalls eine Parallele zum Schriftverständnis Jesu im synoptischen Vergleich (siehe Kapitel 4.4). Von einer weiteren Begebenheit lesen wir in Joh 7,37f: Am siebten Tag des Laubhüttenfestes rief Jesus – wahrscheinlich im Zuge der Wasserspende – folgendes aus: „Wer an mich glaubt, gleichwie die Schrift gesagt hat, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ (Joh 7,38). Während der Festlichkeiten und der Rufe der Priester und des Volkes um Gottes Zuwendung und Vergebung wies Jesus darauf hin, dass jeder, der an ihn glaubt, das von Gott Erbetene erhalten wird (Stern 1996: 293). Diese Begebenheit stellt wohl einen absoluten Höhepunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu dar und auch hier werden Glaube an ihn und Schriftkenntnis in Beziehung gesetzt.

Einer der Hauptanklagepunkte, den die Juden gegen Jesus vorbrachten, war der, dass er sich mit Gott auf eine Ebene stellte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30ff). In seiner Verteidigung zitierte Jesus Ps 82,6 und beruft sich darauf, dass Gott selbst Menschen „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ nennt.⁸² Warum also die Aufregung der Juden, wenn Jesus, der zahlreiche Werke getan hat, die nur in Vollmacht geschehen können, sich Gottes

⁸² D. Stern (1996: 307) meint dazu, dass Jesus nach rabbinischer Zitationsweise den gesamten Psalm zu seiner Verteidigung heranzieht und das hebräische Wort אֱלֹהִים in diesem Vers auch „Richter“ oder „Engel“ bedeuten kann. Dies kann jedoch, meiner Meinung nach, nur aus der Gesamtbedeutung des Psalms, in dem die Richter zu gerechten Urteilssprüchen aufgefordert werden, hervorgehen. Ungeachtet der genauen Wortbedeutung redet der Psalm klar von der Verantwortlichkeit des Menschen seinem Schöpfer gegenüber, trotz seiner von ihm erhaltenen erhöhten Stellung (Ps 82,7). Eine völlige Gleichgestelltheit ist demnach ohnehin ausgeschlossen. Interessanter Weise würde die Formulierung der LXX mit θεοί die Argumentation Jesu stärker unterstreichen.

Sohn nennt? Dieses Zitat verteidigt nicht direkt den Messiasanspruch Jesu, dafür beruft er sich auf seine Zeugen (Joh 5,33ff; 10,37f), Jesus weist hier lediglich darauf hin, dass er sich mit größerem Recht als jeder andere Sohn Gottes nennen darf. Er beruft sich dabei auf die absolute Autorität der Schrift („...und die Schrift kann nicht aufgelöst werden...“), zieht eine Stelle heran, die eine klare Aussage Gottes über die Stellung des Menschen trotz seiner Fehlerhaftigkeit enthält und zieht einen nüchternen Schluss.

Eine Vorliebe Jesu Grundsatzaussagen des Alten Testaments zu einem Thema heranzuziehen und aus diesen logische Schlüsse über seine Situation zu ziehen, zeigt sich hier deutlich und ist durchaus mit den in den Kapiteln 4.2, 5.2, 5.3 und 5.4 gewonnenen Erkenntnissen vergleichbar.

6.2 Jesus und die „Erfüllung der Schrift“

Das Johannesevangelium zeigt uns vom Schriftverständnis Jesu vor allem zwei Bereiche: Erstens die christologisch-soteriologische Seite in der die Person Jesu und das Heil verknüpft werden⁸³ und zweitens eine Seite, die uns etwas vom Denken Jesu in Bezug auf die Erfüllung der Schriften zeigt. Wir wollen uns nun diese zweite Seite etwas Genauer ansehen.

6.2.1 Die Schrift im persönlichen Leben Jesu

An vielen Stellen zeigen uns die Evangelien, dass Jesus in den Schriften seinen Lebensweg als Gottessohn und Erlöser vorfand und vieles, das ihm widerfuhr, als Erfüllung prophetischer Aussagen verstand. In der Bezeichnung des Verräters (Joh 13,18ff) finden wir so ein Ereignis. Die Verratsansage war dem Autor des vierten Evangeliums mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem synoptischen Stoff bekannt (Mk 14,17-21; Mt 26,20-25; Lk 22,14.21-23). Das Zitat aus Ps 41,10 enthält hingegen nur das vierte Evangelium. Es entspricht jedoch weder dem hebräischen Text, noch der LXX. M.J.J. Menken und A. Obermann vermuten, dass der Evangelist selbst aus dem Hebräischen übersetzt hat (Schnelle 2004: 240f). Wäre eine wortgetreue Übersetzung beabsichtigt gewesen, müssten

⁸³ Diese Seite wurde bereits in Kapitel 6.1 dargestellt. Anzumerken wäre allerdings noch, dass im Kontext solcher Passagen auch klare, beabsichtigte und mit der Christologie zusammenhängende, ekklesiologische und eschatologische Aussagen gemacht werden. Man denke z.B. an die Hirtenrede als Kontext zu Joh 10,30ff oder an die Äußerungen Jesu über die Toten, deren Auferstehung und das Gericht im Kontext von Joh 5,30ff (Hörster 1998: 113ff).

wir die uns in Joh 13,18 vorliegende als nicht besonders gut gelungen einstufen.⁸⁴ Meiner Meinung nach liegt der Grund für diese Abweichung in einer Anpassung: Die Hauptaussage ist dieselbe geblieben, sie wurde jedoch als prophetische Erfüllung verstanden und darum an die Situation des Mahls von Joh 13,18ff angepasst. Ein genau übernommener Wortlaut war demnach nicht wichtig. Eine Untersuchung von Psalm 41,10 zeigt, dass bei seiner Abfassung eine gewollte Aussage über ein noch in der Zukunft liegendes Ereignis mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht beabsichtigt war. Nach J.F. Walvoord (2000 Bd. 2: 448) redet er von dem Verrat und der Treulosigkeit Ahitofels seinem Freund David gegenüber (2 Sam 16,20-17,3.23). Ob dies zutrifft geht aus dem Psalm nicht hervor, mit Sicherheit kann jedoch gesagt werden, dass hier auf ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis Bezug genommen wird.⁸⁵ Johannes vervollständigt in 13,18f die auch in Mk 14,20; Mt 26,23 und Lk 22,21 überlieferte Handlung Jesu und schreibt auch von dem Zweck mit dem Jesus aus Ps 41,10 zitierte: „Von jetzt an sage ich es euch, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, glaubt, dass ich es bin“ (Joh 13,19). Da Jesus in den Schriften zu Hause war, waren ihm auch die Parallelen, die der Psalm und sein eigenes Schicksal aufwiesen, bewusst und nach dem Zeugnis des vierten Evangeliums hat er seine Jünger darauf hingewiesen, damit sie, wenn es geschieht, in ihrem Glauben an ihn gestärkt würden. Dies entspricht auch der generellen Zielsetzung des Evangeliums (Joh 20,30f). Das Schriftverständnis Jesu, das wir hier vorfinden, entspringt seiner tiefen Identifikation mit der prophetischen Dimension der Schrift in Bezug auf sich selbst. Es zeigt uns wie sehr der Gottessohn seinen Weg mit den Schriften verbunden sah. Weitere Aussagen Jesu, die von dieser Verbundenheit zeugen finden wir in Joh 15,25; 17,12 und 19,28.

Eine weitere interessante Haltung Jesu in Bezug auf die Erfüllung der Schrift finden wir in Joh 12,14f: „Jesus aber fand einen jungen Esel und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: »Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt, sitzend auf einem Eselsfüllen“. Auch die synoptischen Evangelien berichten vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-10; Mt 21,1-11; Lk 19,28-40). Abgesehen von einigen Abweichungen im Inhalt und der Anordnung der Perikope handelt es sich um dasselbe Ereignis.⁸⁶ Dass hier vom

⁸⁴ Siehe Anhang Seite 29.

⁸⁵ Die in Ps 41,10 verwendete hebräische Wendung **הַגָּדִיל** (3.Pers, Sg, Perf Hif'il: „er hat groß gemacht“) wird auch in der LXX mit Vergangenheitsbedeutung übersetzt: **ἐμεγάλυνεν** (3.Pers, Sg, Aorist effektiv).

⁸⁶ Johannes lässt Jesus erst *nach* dem Verhaftungsbeschluss des Hohen Rates in Jerusalem einziehen (Joh 11,47ff; 12,12ff). Die Synoptiker berichten umgekehrt (Mk 11,1ff par; 14,1f par). Bei Johannes zieht die

Urchristentum als erfüllt erkannte Zitat aus Sach 9,9 findet sich jedoch nur bei Johannes und Matthäus. Allerdings halten sich beide nicht exakt an die alttestamentliche Vorlage.⁸⁷ Johannes gibt es noch freier als Matthäus wieder, im Johannesevangelium steht offensichtlich alleine die Tatsache der Erfüllung im Vordergrund. Auch legt keiner der Beiden das Zitat Jesus in den Mund, es hat eher den Charakter einer Reflexion des Autors. Die durchgeführte Handlung geschah jedoch bestimmt nicht ohne das Bewusstsein Jesu um die Schriftstelle von Sach 9,9. Wir können demnach beobachten wie Jesus gewisse messianisch-prophetische Schriftaussagen bewusst zur Erfüllung brachte. Das Messiasbewusstsein Jesu und seine Identifikation mit der prophetischen Dimension der Schrift treten hier noch stärker hervor. Sein Anliegen war es den Willen Gottes bis ins Detail umzusetzen.

6.2.2 Im Brennpunkt der Heilsgeschichte

Der Jesus des Johannesevangeliums betont einerseits die Notwendigkeit des Wirkens Gottes im Menschen um zum Glauben an ihn zu kommen (Joh 3,27; 6,37.39.44.65; 10,29; 17,2.6.9.24), andererseits fordert er aber auch Entscheidungen (Joh 10,37f; 12,36; 14,11): πιστεύετε (2.Pers, Pl, Präs, Akt, Imp: „glaubt“). Das Thema der zuvorkommenden Gnade Gottes kommt in der Rede Jesu über das Brot des Lebens (Joh 6,22-51) stark zum Vorschein. Dabei wird eine vereinfachte Version des Schriftwortes von Jes 54,13 herangezogen: καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ (Joh 6,45: „und sie werden alle von Gott gelehrt sein“). Jesus weist in einer Rede, die ohnehin einen starken eschatologischen

Volksmenge Jesus entgegen (Joh 12,13), im synoptischen Bericht bilden die Anhänger Jesu sein Geleit (Mk 11,9ff par) (Schnelle 2004: 224). Weiters lässt Johannes die, bei den Synoptikern recht ausführlich beschriebene, Geschichte wie Jesus zu dem Eselsfüllen kam weg. Man könnte sagen er fokussiert seine Darstellung auf das für ihn Wesentliche.

⁸⁷ Mit der Wiedergabe von ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἴον ὑποζυγίου gibt Matthäus am ehesten den hebräischen Text wieder (עַל־חֲמֹר וְעַל־עֵיִר בְּיָאֲתָנוֹת). Allerdings wird das zweite ἐπὶ und die Wendung υἴον in einigen späteren Handschriften ausgelassen (Aland²⁷ 1993: 58), womit sich das Zitat wieder der LXX Version nähert (siehe Anhang Seite 30). Die Frage ob es sich hierbei um zwei Tiere handelt – wie bei Matthäus meist übersetzt wird – ist meiner Meinung nach nicht mit Gewissheit zu beantworten, da, wie auch D. Stern (1996: 123) angibt, die Übersetzungsmöglichkeiten zahlreich sind. Weiters besteht die Möglichkeit, dass ein im hebräischen Text beabsichtigter Parallelismus verkannt wurde und so die gesamte Erzählung der Matthäusversion beeinflusst hat. Dies würde bedeuten, dass das Hebräische ׀ durch ein καὶ wiedergegeben und nicht als Stilmittel erkannt wurde. Zu erklären wäre dies evtl. dadurch, dass Schüler des Matthäus den Markus Stoff durch das Prophetenwort ergänzten und dabei die gesamte Erzählung an ihr Textverständnis anpassten (vgl. Wiefel 1998: 356f).

Charakter hat (Joh 6,40.47-51), auf ein Wort Gottes aus einem Prophetenabschnitt hin, der über das zukünftige Reich spricht. Damit tritt der eschatologische Beigeschmack der Argumentation noch stärker hervor.⁸⁸ Die Verbindung von dem Glauben an den Messias Jesus⁸⁹ mit dem Teilhaben am zukünftigen Reich wird hier stark und untrennbar geknüpft. Doch der Dreh- und Angelpunkt der Verkündigung Jesu im Johannesevangelium ist dennoch er selbst. In fassettenreichen Bildern, wie etwa den „Ich bin Worten“, gibt er von den Eigenschaften des Sohnes Gottes Zeugnis, so auch hier. Der Gebrauch des Prophetenwortes aus Jes 54,13 wird von Jesus mit den Worten „Jeder der von dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir“ (πάς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ) begründet. Mit diesem Wort zieht Jesus einen Schriftbeleg heran, durch den er – meiner Meinung nach – zwei Realitäten anspricht: Zum Ersten weist er auf die Tatsache hin, dass nur der ewige Gott den Glauben an seinen Sohn aktivieren kann (הַיְהוָה יְלִמְנֵנִי = „von Jahwe gelehrt“) und zum Zweiten, dass es sich hierbei bereits um den Anbruch des zukünftigen Zeitalters der Königsherrschaft Gottes und der Wiederannahme seines Volkes handelt. Nur solche, die an den Gottessohn glauben, zählen zu denen, die in Ewigkeit nicht sterben werden. Hier klingt die in den synoptischen Evangelien überlieferte Frage des Reichen nach dem ewigen Leben an (siehe Kapitel 4.3.2): Während bei den Synoptikern die Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben die Liebe zu Gott und ein an ihn hingeebenes Herz darstellt, redet Johannes direkt vom Glauben an den von ihm gesandten Gottessohn. Der Zusammenhang wird noch deutlicher. Wer Gott liebt, liebt seinen Nächsten (siehe Kapitel 4.4) und insbesondere seinen Sohn: „Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen“ (Joh 8,42). Jesus fand sich selbst in den Schriften wieder und in der Verkündigung des Johannesevangeliums stellte er sich selbst als das Ziel wahrer Schriftkenntnis dar (Joh 5,46).

⁸⁸ Auch durch den Gebrauch der Wendung οὐ μὴ διψήσει ἰσχυρῶς (3.Pers, Sg, Fut, Akt: „...[er] wird nie wieder dürsten“) in Vers 35 und die immer wiederkehrende Erwähnung von καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ („und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“) zeigen, dass diese Rede von eschatologischen Anspielungen durchzogen ist.

⁸⁹ Wie genau dieser Glaube hervorgerufen wird – sprich, wie sich diese zuvorkommende Gnade zur menschlichen Entscheidungskraft verhält – ist nicht Gegenstand dieser Arbeit und wird hier auch nicht weiter behandelt.

7 DAS ERGEBNIS

7.1 Was wir von Jesus lernen können

Bei der Formulierung der Ergebnisse dieser Untersuchung soll uns nun die folgende Frage helfen: Was können wir von Jesus lernen? Wie unschwer zu erkennen war, konnten wir aufgrund der bereits in Kapitel 1.3 dargestellten Grenzen dieser Arbeit keine detailreichen Ergebnisse erzielen. Was wir jedoch gewonnen haben, sind wertvolle Einblicke in die Grundprinzipien, die den Umgang unseres Herrn mit den Schriften geprägt haben müssen. Folgendes können wir anhand der durchgeführten Einzeluntersuchungen zusammenfassend festhalten:

1. Jesus akzeptierte die alttestamentlichen Schriften als authentisches, autoritatives und verbindliches Wort Gottes, während er den Auslegungstraditionen des Judentums kritisch gegenüber stand. Sein Verständnis über den Umfang der Heiligen Schriften entsprach jedoch nicht dem der Sadduzäer.
2. Es findet sich sehr deutlich, dass die Schriften für Jesus prophetischen Charakter besaßen. Damals messianisch verstandene Schriftstellen deutete auch er messianisch.
3. Die Schrift war für Jesus kein Katalog von Regeln und Geboten, die es einzuhalten galt, sondern lebendiges Wort Gottes, aus welchem durch Glaube und Unterordnung die Kenntnis über den wahren Willen Gottes gewonnen werden konnte.
4. Im Gesamtzeugnis der Schrift kannte Jesus eine Art Prioritätenordnung: Vor allem war in ihr der grundsätzliche Wille Gottes, der Liebe zu Ihm und zum Nächsten und das Üben von Barmherzigkeit verankert. Alle anderen Gebote und Handlungen sind in diesem Licht zu betrachten (Mt 22,36-40).
5. Aussagen und Erzählungen des Alten Testaments können als Beispiele herangezogen werden um diesen grundsätzlichen Gotteswillen zu veranschaulichen. Grundsatzaussagen sind dazu besonders gut geeignet.
6. Durch logische Schlüsse aus Schriftstellen können Wahrheiten unterstrichen werden, über die die jeweilige Stelle nicht direkt spricht. Wie in Punkt 4 und 5 müssen diese jedoch dem Willen Gottes entsprechen.

7. Jesus war offensichtlich mehr am Grundsätzlichen als am Detail interessiert, denn die Umsetzung des Gotteswillens im Detail entspringt der grundsätzlichen Herzenshaltung. Immer wieder können wir beobachten, wie Jesus in Konflikten auf das Grundsätzliche zu sprechen kommt.
8. Wie gut zu erkennen war spielt der genaue Wortlaut beim Zitieren von Schriftstellen eine untergeordnete Rolle. Die dem Willen Gottes entsprechende Wahrheit muss aber daraus hervorgehen (wobei natürlich Wortlaut und Grammatik nicht völlig unwichtig gewesen sein können, da sie den Sinn einer Aussage maßgeblich bestimmen!).
9. Der Kontext einer Schriftstelle sollte mit dem zu vermittelnden Anliegen Hand in Hand gehen. Wird z.B. wie in Kapitel 5.2 eine Erzählung herangezogen, durch die eine bestimmte Wahrheit unterstrichen werden soll, muss der Kontext nicht unbedingt zum selben Thema sprechen oder identische Umstände aufweisen, dasselbe – der Wahrheit entsprechende – Prinzip muss aus der Gesamterzählung jedoch hervorgehen (siehe auch Kapitel 5.4).⁹⁰

Hierbei stellen wohl die Punkte *zwei* bis *vier* und *sieben* die größten Abweichungen zum Schriftverständnis des damaligen rabbinischen Judentums dar.⁹¹ Die Ursache dafür ist zweifellos in der Identität und Autorität Jesu als Messias Israels zu suchen.

Aus meiner Sicht können diese grundsätzlichen Prinzipien auch zum Verständnis neutestamentlicher Texte beitragen. Die Punkte *vier* bis *sieben* laden z.B. ein die Anweisungen des Paulus von Röm 14,1ff und 1 Kor 10,23ff nicht als buchstäblich zu verstehende Gebote zu sehen, sondern den dahinter stehenden Grundsatz wahrzunehmen. Hier wären jedoch weitergehende Untersuchungen notwendig.

7.2 Anregungen für die persönliche Lektüre des Alten Testaments

Was können wir aus dieser Untersuchung für die persönliche Lektüre des Alten Testaments mitnehmen? Zunächst halte ich es für angebracht darauf hinzuweisen, dass der Zugang

⁹⁰ Auf Seite 31 des Anhangs befinden sich zur Verständnishilfe grafische Darstellungen der aus den Kapiteln 5.2 und 5.4 gefundenen Prinzipien.

⁹¹ Da es auch innerhalb des rabbinischen Judentums unterschiedliche Ansätze im Schriftverständnis gab ist diese Aussage selbstverständlich nicht absolut gemeint. Sie beschränkt sich auf jene Gelehrtenkreise, die in Jesus nicht den verheißenen Messias sahen, sehr Buchstabengläubig waren und die „Überlieferungen der Alten“ hochhielten.

Jesu zum Alten Testament mit dem eines wiedergeborenen Christen Parallelen aufweist. Gleich wie Jesus sich selbst in den Schriften fand, ist er auch für den an ihn Gläubigen darin zu finden. Der bereits zu Pfingsten ausgegossene, und in jedem Jünger Jesu wohnende, Heilige Geist ist die ausschlaggebende Hilfe für einen „Jesus gemäßen Umgang“ mit dem Alten Testament. Da dieses nun das Testament Israels und nicht das der Nationen ist, kann unser Zugang zu diesem nur durch den erfolgen, durch den die Nationen Anteil am Heil Gottes und den Verheißungen des Alten Testaments bekommen haben und das ist Jesus Christus!

Das Ziel der gesamten Schrift ist es den Menschen zum Glauben an Christus zu führen und ihn danach in diesem Glauben wachsen zu lassen (2 Tim 3,15-17). Dies gilt auch für das Alte Testament. Die Grundlage für unseren Zugang zu den alttestamentlichen Schriften muss demnach zunächst in der vollen Akzeptanz der in den Punkten *eins* und *zwei* des vorhergehenden Kapitels angeführten Aussagen bestehen. Das Alte Testament hat für uns vor allem deshalb Lehr- und Erbauungswert, weil es Gottes Wort ist, das auf Christus und die Notwendigkeit seines Kommens hinweist und weil es dadurch auch für Jesus und die ersten Christen eine Kraft- und Zeugnisquelle war.

Im Laufe meines Gemeindedienstes begegneten mir des Öfteren Christen, die ihre Schwierigkeiten mit dem Verständnis des Alten Testaments hatten. Der Grund dafür war meistens das, anhand der in ihm dargestellten Handlungen und Aussagen, vermittelte fordernde und unbarmherzige Gottesbild.⁹² Es stellte einen Widerspruch zu dem des Neuen Testaments dar. Eine der Standarderklärungen für diese Beobachtung liegt wohl in dem Hinweis, dass es innerhalb der Bibel eine Vorwärtsbewegung der Heilsgeschichte gibt und dass wir im Alten Testament nicht mit Maßstäben des Neuen Testaments messen dürfen. So kann man es in jedem Standardwerk über biblische Hermeneutik finden, doch meine ich durch diese Untersuchung einen weiteren hilfreichen Zugang zu den alttestamentlichen Schriften anbieten zu können: Lasst uns doch das Alte Testament bewusst mit den Augen Jesu lesen! Warum sich auf Details konzentrieren, wenn doch das Grundsätzliche viel mehr zum Verständnis beiträgt? So können wir z.B. sehr wohl nach dem Sinn einzelner Gebote oder Schicksalen von Einzelpersonen fragen, doch sollten wir die Antwort darauf im grundsätzlichen Willen Gottes für sein Volk suchen. Wir müssen danach fragen, ob dieser Wille, der alleinigen Verehrung Gottes, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe getan

⁹² Eine weitere Verständnisschwierigkeit wurzelte in den unterschiedlichen Ausdrucksformen der verschiedenen literarischen Gattungen des Alten Testaments (Propheten, Psalmen, Prosa, Weisheit,...).

wird oder nicht. Stellen wir diese Frage z.B. bei alttestamentlichen Begebenheiten mit negativem Ausgang, werden wir meist entdecken, dass eines davon nicht beachtet wurde. Offenbar akzeptierte Jesus das Alte Testament trotz vieler „harter Passagen“ als Gottes Wort. Die Tatsache, dass wir hier nur eine Auswahl an Schriftstellen zum Umgang Jesu mit dem Alten Testament untersuchen und auswerten konnten lässt nicht den Schluss zu, dass dieser die Schriften ebenfalls nur in einer Auswahl als Gottes Wort verstand.

Wahrscheinlich sah Jesus in den Schriften nicht nur Gottes Willen für den Menschen, sondern auch das Zeugnis vom menschlichen Unvermögen den Willen Gottes in rechter Weise erfüllen zu können, wahrscheinlich sah er sich selbst und sein bevorstehendes Schicksal als die angekündigte Lösung dafür. Die Gewissheit damit im Willen seines Vaters zu sein gab ihm die Kraft diesen schweren Weg bis zum Ende zu gehen.

Für unsere Lektüre des Alten Testaments möchte ich folgendes vorschlagen:

1. Wie es der Messias Hoffnung zur Zeit Jesu entsprach und wie es auch Jesus selbst tat, dürfen wir das Alte Testament im Glauben als auf den Erlöser und die Notwendigkeit der Erlösung hinweisend ansehen und lesen.
2. Bei der Lektüre des Alten Testaments dürfen uns dieselben Prinzipien leiten wie wir sie auch beim Umgang Jesu mit demselben vorgefunden haben (Kapitel 7.1). Wir dürfen uns durchaus die Frage stellen: Was hätte unser Herr in dieser Stelle gesehen oder wofür hätte er sie gebrauchen können? Dabei sollten wir auch um die Hilfe des Heiligen Geistes bitten.
3. Bei der Betrachtung von „schwierigen Passagen“ des Alten Testaments sollten wir uns nicht zu sehr auf die Probleme konzentrieren an denen wir uns stoßen. Viele „schwierige Begebenheiten“ von denen das Alte Testament berichtet, zeugen von der Fehlerhaftigkeit des Menschen. Jesus hätte sie bestimmt auch nicht gut geheißen. Vielmehr dürfen wir wie Jesus danach fragen, was diesem Problem zu Grunde liegt. Wird an solchen Stellen der grundsätzliche Wille Gottes – welchen uns Jesus sehr deutlich gemacht hat – getan oder nicht (siehe 7.1 Punkt 4)? Dementsprechend dürfen wir derartige Schriftstellen bewerten und uns daran ein Beispiel nehmen oder auch nicht.
4. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass Jesus von so manchen Geboten des Alten Testaments anders dachte als die Gelehrten seiner Zeit (z.B.: Mt 19,1ff siehe 4.3.3). Er hat den Willen Gottes in der richtigen Weise erkannt und gelehrt, damit wurde eine neue Zeit eingeleitet. Anstatt sich an „harten Geboten“ zu stoßen,

sollten wir auch erkennen, dass Gott sein Volk vor gefährlichen Einflüssen und Entwicklungen zu schützen beabsichtigte. Der Fortbestand seines Heilsvolkes musste schließlich sichergestellt werden. Deshalb dürfen wir solche Gebote im Alten Testament lassen und uns über unseren neuen Erkenntnisstand durch den Dienst Jesu freuen.

5. Wie wir es auch bei Jesus beobachten konnten, ist es nicht notwendig, dass die Situation einer alttestamentlichen Schriftstelle völlig mit der unseren übereinstimmt damit sie für uns brauchbar wird, auch das Thema muss nicht unbedingt dasselbe sein, wichtig ist, dass eine geistliche Wahrheit enthalten und aufs Heute übertragbar ist. Diese Wahrheit darf dem grundsätzlichen Willen Gottes natürlich nicht entgegen stehen.

Die hier dargestellten Prinzipien und Empfehlungen werden eine spezielle alttestamentliche Exegese und Hermeneutik nicht überflüssig machen, sie sollen vielmehr die persönliche, erbauliche Lektüre von Bibeltexten bereichern und zur grundsätzlichen Überprüfung der Ergebnisse unserer Verstehenszugänge dienen.

BIBLIOGRAPHIE

Bibeln und Bibelübersetzungen:

Aland, Kurt. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 1986. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk.

Die heilige Schrift. Elberfelder Bibel, revidierte Fassung. 1996. 7. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Genfer Studienbibel. 1999. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.

Kittel, Rudolf. 1997. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Rahlfs, Alfred. 1979. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. C.H. Beck.

Stern, David H. 2000. *Das Jüdische Neue Testament*. 2. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.

Thompson Studienbibel. 1986. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Schriften aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (Übersetzungen):

August, Gloß. 1839. *Eusebius, Bischof von Cäsarea. Kirchengeschichte*. Stuttgart: Verlag der Fr. Brodhag'schen Buchhandlung.

Clementz, Heinrich 2005. *Flavius Josephus. Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften*. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH.

Clementz, Heinrich 2006. *Flavius Josephus. Jüdische Altertümer*. 2. Auflage. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH.

Correns, Dietrich 2005. *Die Mischna. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition*. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH.

Der Talmud. Paderborn: Voltmedia GmbH.

Schwartz, Eduard. 1914. *Eusebius. Kirchengeschichte*. 2. Auflage. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Lexikas und Wörterbücher:

Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowsky, Bernd & Jüngel, Eberhard. 1998-2005. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 8 Bde. 4. Auflage. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Fohrer, Georg. 1997. *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 3. Auflage. Berlin-NewYork: Walter de Gruyter & Co.

Frisk, Hjalmar. 1960-1970. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 2 Bde. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Gesenius', Wilhelm. 1962. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Neudruck der 17. Auflage. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag.

Kassühlke, Rudolf. 2001. *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch – Deutsch*. 3. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Kittel, Gerhard. 1990. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 Bde. Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer Verlag.

Rienecker, Fritz & Maier, Gerhard. 2000. *Lexikon zur Bibel*. 2. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Schneider, Gerhard & Balz, Horst. 1992. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3 Bde. 2. Auflage. Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer Verlag.

Von Siebenthal, Heinrich & Haubeck, Wilfrid. 1997. *Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. 2 Bde. Giessen-Basel: Brunnen Verlag.

Einleitungsliteratur:

Bruce, Frederik F. 1997. *Basiswissen Neues Testament – Zeitgeschichte von Kyros bis Konstantin*. 2. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Fohrer, Georg. 1979. *Einleitung in das Alte Testament*. 12. Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Hörster, Gerhard. 1998. *Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament*. 1. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

LaSor, W.S., Hubbard, D.A. & Bush, F.W. 2000. *Das Alte Testament. Entstehung-Geschichte-Botschaft*. 4. Auflage. Gießen: Brunnen Verlag.

Niebuhr, Karl W. 2003. *Grundinformation Neues Testament*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Preuß, Horst D. & Berger, Klaus. 2003. *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 2*. 6. Auflage. Tübingen: A. Francke Verlag.

Schnelle, Udo. 2005. *Einleitung in das Neue Testament*. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. UTB für Wissenschaft.

Tenney, Merrill C. 1979. *Die Welt des Neuen Testaments*. Marburg an der Lahn: Verlag der Francke Buchhandlung GmbH.

Theißen, Gerd. 2004. *Das Neue Testament*. 2. Auflage. München: C.H. Beck Verlag.

Kommentare:

De Boor, Werner 2000. *Das Evangelium des Johannes*. 12. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Fiedler, Peter. 2006. *Das Matthäusevangelium*. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.

Grundmann, Walter 1989. *Das Evangelium nach Markus*. Bd. 2. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. 10. Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Keener, Craig S. 1998. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments*. Bd 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Luz, Ulrich. 1990. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*. Bd. 1. (2. Teilband). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener Verlag.

Luz, Ulrich. 1997. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*. Bd. 1. (3. Teilband). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener Verlag.

Maier, Gerhard. 1979. *Matthäus-Evangelium*. Bd. 1. *Edition C Bibelkommentare*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Maier, Gerhard. 1980. *Matthäus-Evangelium*. Bd. 2. *Edition C Bibelkommentare*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Maier, Gerhard 1991. *Lukas-Evangelium*. Bd. 4. *Edition C Bibelkommentare*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Maier, Gerhard. 1992. *Lukas-Evangelium*. Bd. 5. *Edition C Bibelkommentare*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Maier, Gerhard. 1995. *Markus-Evangelium*. Bd. 3. *Edition C Bibelkommentare*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

- Pohl, Adolf. 2000. *Das Evangelium des Markus*. Bd. 2. Wuppertaler Studienbibel. 2. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Rienecker, Fritz. 2000. *Das Evangelium des Matthäus*. Bd. 1. Wuppertaler Studienbibel. 16. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Rienecker, Fritz. 2000. *Das Evangelium des Lukas*. Bd. 3. Wuppertaler Studienbibel. 13. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Schnackenburg, Rudolf. 1992. *Das Johannesevangelium. 3. Teil*. 6. Auflage. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag.
- Schnelle, Udo. 2004. *Das Evangelium nach Johannes*. Bd. 4. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. 3. Auflage. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schweizer, Eduard. 1986. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 2. *Das Neue Testament Deutsch*. 16. Auflage. Göttingen-Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweizer, Eduard. 1989. *Das Evangelium nach Markus*. Bd. 1. *Das Neue Testament Deutsch*. 17. Auflage. Göttingen-Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweizer, Eduard. 1993. *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 3. *Das Neue Testament Deutsch*. 20. Auflage. Göttingen-Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stern, David H. 1996. *Kommentar zum Neuen Testament*. Bd. 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.
- Tenney, Merrill C. 1979. *Johannes. Das Evangelium des Glaubens*. Erzhausen: Schönbach Druck.
- Walvoord, John F. & Zuck B., Roy. 2000. *Das Neue Testament. Erklärt und ausgelegt*. Bd. 2. 1. Könige – Hoheslied. 3. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.
- Walvoord, John F. & Zuck B., Roy. 2000. *Das Neue Testament. Erklärt und ausgelegt*. Bd. 4. Matthäus – Römer. 3. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.
- Wiefel, Wolfgang. 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 3. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wiefel, Wolfgang. 1998. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Weitere verwendete Literatur:

- Aland, Kurt. 1994. *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. Bd. 1. 2. Auflage. Berlin-NewYork: Walter de Gruyter & Co.

- Aland, Kurt & Barbara. 1982. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Aufgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 1. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Aurray, Paul. 1996. *Bibelhebräisch zum Selbststudium. Kurzgrammatik. Erläuterte Texte. Vocabular*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh. UTB für Wissenschaft.
- Backhaus, Knut & Untergaßmair, Franz G. 1996. *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.
- Baur, Ferdinand Chr. 1999. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*. Hildesheim-NewYork-Zürich: Georg Olms Verlag.
- Berger, Klaus. 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen-Basel: A. Franke Verlag.
- Ceming, Katharina & Werlitz, Jürgen. 2004. *Die verbotenen Evangelien – Apokryphe Schriften*. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH.
- Conzelmann, Hans & Lindemann, Andreas. 2004. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 14. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck. UTB für Wissenschaft.
- Fee, Gordon & Stuard, Douglas. 1996. *Effektives Bibelstudium*. 3. Auflage. Asslar: ICI Deutsches Büro.
- Hauschild, Wolf D. 1999. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 2. *Reformation und Neuzeit*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Ramm, Bernhard. 1991. *Biblische Hermeneutik*. 3. Auflage. Asslar: ICI Deutsches Büro.
- Riesner, Rainer. 1984. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. 2. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schoch, Reto. 2000. *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck. UTB für Wissenschaft.
- Schmidbauer, Wolfgang. 1999. *Mythos und Psychologie*. 2. Auflage. München-Basel: E. Reinhardt GmbH & Co Verlag.
- Schnelle, Udo. 2000. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. UTB für Wissenschaft.
- Stubhann, Matthias. 1981. *Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers*. 1. Auflage. Universitätsverlag Anton Pustet.
- Theißen, Gerd. 1988. *Der Schatten des Galiläers – Historische Jesusforschung in erzählender Form*. 5. Auflage. München: Chr. Kaiser Verlag.

Thiede, Carsten Peter & D' Ancona, Matthew. 2003. *Der Jesus Papyrus. Eine Entdeckung aus der Zeit der Augenzeugen*. 1. Auflage. Bergisch Gladbach: Verlagsgruppe Lübbe GmbH & Co. KG.

Zwick, Reinhold. 1989. *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH Verlag.

Software:

Bibel-CD. Übersetzungen, Kommentare, Nachschlagewerke in Deutsch und Englisch. 2002. *WinTnach*. CD-Rom (Freeware).

BibleWorks 7.0. 2007. Norfolk VA 23508: BibleWorks LLC. CD-Rom.

Die Bildschirmbibel. Computerbibel für Windows. 2001. CD-Rom. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Die Volksbibel. 2000. Metacard Corporation.

Microsoft Encarta Enzyklopädie 2004. Microsoft Corporation.

Stuttgarter Elektronische Studienbibel 2.0. 2000-2006. Libronix Corporation.

ANHANG