

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

FENEBERG, RUPERT, *Der Jude Jesus und die Heiden*. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (Herders biblische Studien; 24). Freiburg i.Br. [u.a.]: Herder 2000. 385 S., ISBN 3-451-27250-4.

Dieses Buch ist kein Kommentar. Nach „Überlegungen zum neutestamentlichen Geschichtsbild“ wird eine Interpretation des ganzen Evangeliums im Blick auf ein Leitthema vorgelegt: „die Heidenfrage“. Dies geschieht vom Verf. im Bemühen, „die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs auch in der Auslegung der Evangelien“ stärker zum Zuge kommen zu lassen. Dabei ist man überrascht, wie stark gängige Vorstellungen korrigiert werden können. Herausgewachsen aus vielfachen Lehrveranstaltungen zu Mk ist die Arbeit durchaus „für eine breitere Schicht lesbar“, ohne daß die wissenschaftliche Qualität darunter leidet, da sich der Verf. mit der einschlägigen Literatur, soweit es sein Leitthema betrifft, auseinandersetzt. Feneberg (= F.) arbeitet, ohne die traditions-geschichtliche Fragestellung zu unterschätzen, bewußt synchron. Ist es doch der Endredaktor, der durch die Anordnung des tradierten Materials eine bestimmte Theologie herausarbeitet – ohne Biographie im literarischen Sinne schreiben zu wollen. Markus biete mit der Schöpfung der Gattung „Evangelium“ zugleich eine Theologie Jesu. Nach dem Grundsatz, daß Jesus auch ganz Mensch war, liest F. die Aussagen konsequent von unten, vom Menschen Jesus her und zeigt immer wieder auf, wie er schrittweise in seinem Leben, z.B. durch Gebet vor großen Entscheidungen, die Führung Gottes erkennt. Außerordentlich wertvoll ist, daß hier ein christlicher Exeget versucht, ein Evangelium jüdisch durchzudenken und so das ganz und gar Jüdische der Gestalt Jesu herauszustellen.

Die Auslegung geschieht in zwei „Hauptteilen“: 1,1–8,30 und 8,31–16,8, wobei F. bei jeder Perikope nach der theologischen Gesamtansicht des Markus fragt. So vermag er Tiefenstrukturen des Textes freizulegen und Entwicklungslinien sowie eine innere Dynamik aufzuzeigen, die bisher oft übersehen wurden. Markus ist nicht ein ungeschickter Sammler, sondern hat ein christologisches Konzept. F. sieht es in der Ausrichtung Jesu auf die Heiden und in der „Erwählung der Juden für die Heiden“ (205). Die gediegene Auslegung deckt so manche antijüdischen Tendenzen in der Exegese auf. Schon das allein macht das Buch lesenswert. Tabellen und Zusammenfassungen erleichtern die Lektüre. Gleich den „ersten Abschnitt“, eine „unübersichtlich“ scheinende Sammlung, vermag F. als „literarische Komposition“ aufzuweisen, die in dem „prophetischen Anspruch“ Jesu ihren Höhepunkt erreicht, was zur „Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten“ führt (72). Nach Präsentation des „Lehrers und seiner Schüler“ (2. Abschnitt: 3,7–6,13) wird im 3. Abschnitt „die Frage nach der Person Jesu zum Hauptthema“: „Jesus und die Heiden (Mk 6,14–8,30)“ (145). F. erwähnt die bisherigen „Hinweise auf Heiden“ und deutet das Itinerar von 3,7–8,30 als einen „Leitfaden für den Weg zwischen Juden und Heiden“; so seien die *beiden* Brotvermehrungen im jüdischen Westen und im heidnischen Osten des Sees lokalisiert, wobei um letzteres weitere drei „Wunder für die Heiden“ (181) gruppiert seien. Auch im zweiten Hauptteil werde zunächst die Topographie typologisch ausgewertet („der König auf dem Weg in seine Stadt: 8,31–10,52“), während danach eine zeitliche Größe, die „Heilige Woche“, den „literarischen Leitfaden“ bilde: „Der König verkündet im Tempel sein Programm“ (11,1–13,37) und „der König wird am Kreuz inthronisiert“ (14,1–16,8). Gelingt es F., an vielen Stellen die markinische Ausrichtung auf die „Heiden“ aufzuzeigen (z.B. Johannes/Elias: zu Israel gesandt – Jesus/Gottesknecht: sein Sühnetod für „die Vielen“) und antijüdische Interpretationen, etwa der Tempelreinigung, zurückzuweisen (251–261; keine Substitution!), ist doch bei letzterer nicht einsichtig, daß das Zitat aus Jes 56,7 in Mk 11,17 eine Art „Regierungsprogramm von der Liebe Gottes zu den Heiden“

(260) darstelle – worauf mehrfach Bezug genommen wird. Durch das Mischzitat (mit Jer 7, 11) liegt der Nachdruck auf „Haus des Gebetes“, nicht auf „für alle Völker“; letzteres ist nur ein Zusatzgedanke. Die „Provokation“, von der F. mit Recht mehrmals spricht (Jesus zwingt dadurch die Hörer zur Entscheidung und versteckt nicht etwa seinen Auftrag), liegt doch hier in der Forderung von der dem heiligen Ort (des Tempels) angemessenen Haltung – zunächst als innerjüdische prophetische Kritik.

Ist also die Öffnung Jesu auf die Heiden für Mk wirklich so zentral? F. sucht dies anhand einer Korrektur der drei Phasen des gängigen „ntl. Geschichtsbildes“ (erster Teil) zu erweisen: Die „1. Phase“ (der irdische Jesus) sei in der Sicht vieler Exegeten eher „ajüdisch“ gewesen, nämlich solange man betonte, man wisse praktisch nichts über den historischen Jesus und kenne ihn nur aus der nachösterlichen Perspektive (Bultmann), die bereits eine deutliche Absetzung vom Judentum sei. Je mehr aber die „Ansätze zu den Entwicklungen bei Jesus selbst“ gesehen wurden (Käsemann), bestand dann „das Neue und Besondere in Jesu Absetzung vom Judentum und in dessen Überwindung“; dann wäre Jesus selbst ‚antijüdisch‘ (24–27). Demgegenüber betont F. mit Recht: „Jesus war und blieb auch im theologischen Sinn Jude“; das „Neue“ bei Jesus müsse „innerhalb des Judentums gesucht werden“; der „Neue Bund“ habe den „Alten nicht ersetzt“, und die Kirche stehe nicht anstelle Israels, sondern neben Israel (31–33; 44 f.). – In der „2. Phase“ (Paulus und die Überlieferung) seien die Heidenchristen permanent angewiesen auf die Überlieferung der Jesustradition unter den Judenchristen. Aber daß Paulus diese in seinen Briefen, in denen er auf Probleme in den Gemeinden eingeht, praktisch nicht erwähnt, muß nicht heißen, daß er, der ja ebenfalls Jude war, sie in seiner mündlichen Erstverkündigung nicht erwähnte; andererseits ist die Berichterstattung Sache der Augenzeugen. Ob da die Unterscheidung zwischen Juden mit aramäischer und denen mit griechischer Muttersprache („Hellenisten“) so viel weiterhilft? Paulus gehörte ja auch zu den letzteren, und die ersteren müssen mit „Heiden“ aramäischer Muttersprache (Syrien) ähnliche Probleme gehabt haben. – Daß in der 3. Phase (nach 70) die „Erfindung der Gattung Evangelium“ durch Markus dadurch bedingt war, daß die jüdischen Jesusanhänger immer mehr unter den Druck der Synagoge gerieten und so von ihnen „die Fremdenliebe buchstäblich bis zur Selbstaufgabe gefordert“ wurde (so daß sie nun „ihre spezifische Jesustradition, die ihnen bisher als Juden vorbehalten war, den Heidenchristen“ vermittelten), ist nicht nachvollziehbar.

Für diese These ist wesentlich, daß Mk erst (kurz) nach 70 geschrieben sei (50) und der hauptsächliche Anstoß, den Juden genommen hatten, in der Tischgemeinschaft mit den Heiden und der „übergroßen Liebe Gottes zu den Heiden“ gelegen habe. Zwar betont F., daß die Liebe zu den Fremden schon im AT verankert sei; dennoch habe Jesus damit die Juden überfordert, und später auch die Heiden (45, 63)! Und so mußte es zum Konflikt der Juden mit Jesus und später mit seinen Jüngern kommen. – Doch ist das nicht eher eine Aktualisierung („Fremdenfeindlichkeit“), und wird hier nicht ein Teilproblem zu stark ins Zentrum gerückt? Da diese These das ganze Buch durchzieht, hat man zunehmend den Eindruck einer Schiefelage. Auch Paulus betont nicht etwa, Jesus habe den Juden geboten, mit den Heiden Tischgemeinschaft zu halten, sondern primär: in ihm geschieht Vergebung der Sünden, und dies für Juden *und* Heiden (39)! Der Schritt zur aktiven Heidenmission lag nicht zuerst „in der Logik der starken Betonung der Fremdenliebe bei Jesus“, als ob es primär um eine neue Ordnung der menschlichen Beziehungen ginge (fehlt es nichtchristlichen Juden an Fremdenliebe?), sondern lag in der Verkündigung der Versöhnung aller Menschen mit Gott. So richtig es ist, daß die Frage der Tischgemeinschaft ein Hauptproblem der Jesusanhänger war, so war dies doch eine Folge des Anspruches, nicht Ursache des Anstoßes. Wenn F. zwischen den jüdischen Jesuanhängern, die weiter die jüdische Lebensweise pflegten (sog. „Erster Weg“), und den heidnischen, welche die Beschneidung nicht übernehmen mußten („Zweiter Weg“) unterscheidet, so wird nicht klar, ob F. meint, es hätten sich, wenigstens zeitweise, eigene (aramäisch- und/oder griechischsprechende) Synagogen von jesusgläubigen Juden gebildet (vgl. S. 35, 51, 352, 365, 369, 378) – die dann wohl kollektiv aus dem Verband der Synagogen ausgeschlossen worden wären. Oder bildeten die jüdischen Jesuanhänger von vornherein neben den Synagogen eigene „Versammlungen“ (und zwar getrennt nach Aramäern und Hellenisten? – im Griechischen als *ekklesiai* be-

zeichnet), auch wenn viele einzelne von ihnen zugleich weiter am allgemeinen Synagogengottesdienst teilnahmen? Andererseits gründet Paulus in der Diaspora keineswegs getrennte „Heidengemeinden“ (41, 47), sondern den Ansatzpunkt der Gemeinden und häufig wohl auch den Kern bilden (hellenistische) Juden (zusammen mit „gottesfürchtigen“ Griechen), die freilich dann Tischgemeinschaft mit den Nichtjuden pflegten und deswegen in ihren Synagogen Schwierigkeiten bekommen mußten. Warum die Überlieferungen von Jesus „das Privileg des Ersten Weges“ waren, ist dann schwer einzusehen.

So wird die Erklärung Fenebergs für die Entstehung der Evangelien in dieser Zuspitzung doch fragwürdig, so sympathisch der Aspekt bleibt, daß hier von jüdischer Seite den griechischsprechenden, aus dem Heidentum kommenden Jesusanhängern eine Tradition übermittelt wird. Doch der irdische Jesus war auch für Markus der Messias der Juden, und man braucht das Spezifische seines Anspruches nicht einzuebene, um ihn als jüdisch zu erweisen (76 ff; 93; Mk 14, 61 f). Zudem ist die Bezeichnung „Erster und Zweiter Weg“ mißverständlich, da sie leicht mit der These vom „Sonderweg für (das nichtchristliche) Israel“ verwechselt werden könnte. Die Trennung zum übrigen Judentum (das Problem von Röm 11; vgl. 41) ist etwas anderes als die völlige Loslösung der Heidenchristen vom sog. „Ersten Weg“ – der innerhalb der „Kirche“ allmählich zu Ende ging, da sich keine judenchristliche Teilkirche bildete, die ein ständiges Gegenüber der nichtjüdischen Christen hätte sein können. Paulus setzt jedenfalls in seinen Gemeinden und in Rom Spannungen zwischen (hellenistischen!) Judenchristen und Heidenchristen voraus. Dennoch sind die Stärken der Auslegung Fs hervorzuheben. Wertvoll ist das Herausstellen der jüdischen Perspektive, u. a. anhand der präzisen Beobachtungen über Veränderungen der anderen Synoptiker gegenüber Mk (z. B. 296). Und die Heidenchristen sind gewiß keine Ablösung der Juden oder von ihnen, sondern „bleibend Hinzugekommene“ (376); in welchem Sinne ihre „neue Erwählung ... neben das Judentum tritt“, darüber muß die Diskussion fortgeführt werden. F. bringt jedenfalls sehr wertvolle Anregungen zum Überdenken und viele längst fällige Korrekturen in der Auslegung. So kann man für diese mutige und sorgfältige Exegese dankbar sein. Sie dürfte in der Tat in der Markusexegese einiges in Bewegung bringen (378).

N. BAUMERT S. J. / M.-I. SEEWANN

NAGEL, TITUS, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 2). Leipzig: Evangel. Verlags-Anstalt 2000. 549 S., ISBN 3-374-01821-1.

Das Johannesevangelium galt der Exegese des 20. Jhdts. vielfach als *evangelium gnosticorum*. Mit dieser Einschätzung verband sich einerseits die Vermutung einer bereits gnostischen Prägung des Vierten Evangeliums, andererseits die Auffassung, daß es im zweiten Jhd. vor seiner vermeintlichen ‚kirchlichen‘ Anerkennung durch Irenäus und Origenes vorwiegend in häretischen Randgruppen zirkuliert sei. Daß bereits Quellen des Johannes-Evangeliums (= Joh-Evg.s) gnostischen Charakter haben, hatte Bultmann in seinem einflußreichen Kommentar vorausgesetzt. Die religionsgeschichtlichen Prämissen seiner Annahme einer gnostischen Vorgeschichte des Evangeliums sind von Jörg Frey in einer mehrbändigen Untersuchung zur johanneischen Eschatologie widerlegt worden. Damit war aber noch nicht geklärt, ob das Joh-Evg. nicht doch zumindest in seiner frühen Wirkungsgeschichte eine hauptsächlich gnostische Rezeption erfahren hat. Ernst Käsemann und Luise Schottroff haben dies mehrfach behauptet, und zuletzt hat dies auch Kurt Rudolph in seinem Artikel über das Johannesevangelium wieder vertreten (ders., „Zum Streit um Johannes gnosticus“, in: B. Kollmann [Hg.], „Antikes Judentum und frühes Christentum“, FS H. Stegemann, BZNW 97, Berlin 1999, 415–427). Mit dieser Frage beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung von Titus Nagel.

Sie behandelt die Rezeption des Evangeliums im 2. Jhd. vor Irenäus. Damit geht Nagel auf eine frühe nach-neutestamentliche Zeit ein, für die bislang umstritten war, ob das Evangelium überhaupt schon rezipiert worden ist, und wenn ja, ob nur in bestimmten christlichen Gruppierungen, wie es sich etwa für die Offenbarung und den Hebräerbrief