

Typologische Christologie: Einige Beispiele

von

CHRISTOPH LEVIN

Jakobs Traum auf dem galiläischen Meer

Die Erzählung von der Sturmstillung, die im Markusevangelium auf die Gleichnisrede folgt, ist voller Anspielungen auf das Alte Testament, wie man immer gesehen hat:

Es erhob sich ein großer Sturmwind, und die Wellen schlugen in das Schiff, so dass das Schiff sich schon füllte. Er aber war im Heck und schlief auf dem Kopfkissen. Und sie weckten ihn und sprachen zu ihm: Lehrer, kümmerst dich nicht, dass wir untergehen? Da stand er auf, herrschte den Wind an und sprach zu dem Meer: Schweig, verstumme! Der Wind legte sich, und es entstand eine große Stille. [...] ¹ Und sie fürchteten sich mit großer Furcht und sprachen zueinander: Wer ist der, dass ihm Wind und Meer gehorchen! (Mk 4,37–39.41)

Als die Krise ihren Höhepunkt erreicht, tritt Jesus den Chaosmächten entgegen. Wie vormals der Wettergott, bezwingt er das Meer. Die Geste »er herrschte den Wind an und sprach zu dem Meer« (ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ) hat ihr Vorbild in Ps 106,9 und bringt das Wunder in Erinnerung, das einst die Israeliten vor den Ägyptern gerettet hat: »und er herrschte das Rote Meer an (καὶ ἐπετίμησεν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ), und es wurde trocken.« ² Mit der eintretenden Stille mag auch auf Ps 107,28f angespielt sein. ³

¹ V. 40 ist Zusatz der Markus-Redaktion, vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium. 1. Teil (HThK 2), ³1980, 268; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband (EKK II/1), 1978, 193f.

² Auf den Rückbezug hat bereits D. F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Zweiter Band, 1836, 178, hingewiesen: »Daß ein solches ἐπιτιμᾶν τῇ θαλάσῃ Jesu ange-dichtet werden konnte, dazu lag die Veranlassung im A. T. Hier wird in poetischen Darstellungen des Durchgangs der Israeliten durch das rothe Meer Jehova als derjenige bezeichnet, welcher ἐπετίμησε τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ (Ps. 106, 9. LXX. vgl. Nahum 1, 4.), daß sie zurückweichen sollte.«

³ PESCH, Markusevangelium (s. Anm. 1), 272f; GNILKA, Evangelium nach Markus (s. Anm. 1), 196.

Ferner steht die Jona-Erzählung im Hintergrund:⁴ der aufkommende Sturm (Jon 1,4a), die Gefährdung des Schiffs (V. 4b), der Schlaf im Innern des Schiffs (V. 5), der Hilferuf »dass wir untergehen« (V. 6), endlich das Schweigen des Meeres (V. 15) und als Reaktion die große Furcht, die zur Bekehrung der Seeleute führt (V. 16). Auch wenn der Wortlaut nicht einfach die Septuaginta wiedergibt,⁵ ist die Beziehung gewiss.

Dafür gibt es einen tieferen Grund: das »Zeichen des Jona« (Mt 12,39; 16,4; Lk 11,29). Was dieses Zeichen bedeutet, wird in Mt 12,40 unter wörtlicher Aufnahme des Septuaginta-Textes von Jon 2,1 erläutert: »Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.« Das Geschick des Jona gilt als Hinweis auf Jesu Auferstehung »nach drei Tagen« oder »am dritten Tag«. Zwar ist dieser Vers, der in der Lukas-Fassung keine Parallele hat, sekundär; doch er trifft genau, was gemeint ist.⁶ Dieselbe Assoziation steht hinter der Sturmstillung. Wie der Sturm sich auf der Stelle legt, sobald Jona ins Meer geworfen wird, so bringt der Tod Jesu die Rettung für seine Anhänger. Und weil hernach der Fisch Jona ans Land bringt, weist die Erzählung zugleich auf die Auferstehung voraus. Mit der Auferweckung wird Jesu Rettungstat von Gott besiegelt. Die abschließende Akklamation: »Wer ist der, dass ihm der Wind und das Meer gehorchen!«, gilt dem auferstandenen Gekreuzigten.

In einer konstruierten Beweis-Erzählung dieser Art muss man erwarten, dass jede Einzelheit sinntragend ist. Es gibt ein auffallendes Requisit, das bei Jona fehlt: Jesus schläft ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον »auf dem Kopfkissen«. Die Ausleger denken an ein Sitzkissen, wie es im Heck des Schiffs gelegen haben mag, damit der Steuermann sich darauf setzen konnte, und messen dem keine weitere Bedeutung zu.⁷ Doch diese Lesart widerspricht der Etymologie: προσκεφάλαιον,

⁴ Zu den Einzelheiten vgl. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (BFChTh II 43), 1939, 84f, Anm. 5, der jeweils den griechischen Wortlaut gegenüberstellt.

⁵ PESCH, *Markusevangelium* (s. Anm. 1), 176: »eindeutige Festlegung auf die LXX liegt nicht vor«.

⁶ Diese Deutung findet sich auch bei Iust. dial. 107,1 und hat sich seither verbreitet. Demgegenüber ist die Erklärung mit der Buße der Niniviten, die in Mt 12,41 par. Lk 11,32 folgt, eher abwegig; denn Buße kann kein Zeichen sein, »da ein σημεῖον nicht in dem besteht, was Menschen tun, sondern in dem »Eingriff der göttlichen Allmacht in den Verlauf der Ereignisse« (J. JEREMIAS, Art. Ἰωνᾶς [ThW 3, 1938, 412], mit Schlatter).

⁷ Wie unrealistisch diese Einzelheit ist, hat P. A. GRATZ, *Kritisch-historischer Kommentar über das Evangelium des Matthäus. Erster Theil*, 1821, 444, Anm., gesehen: »Wir denken unter προσκεφάλαιον lieber eine Lehne, worauf man das Haupt legen konnte, als ein Kissen, Kopfpolster. In solchen Fischerschifflein fanden sich gewiß keine Polster; dies wäre für die armen Schiffer zu weichlich gewesen.«

im Neuen Testament hapaxlegomenon, bedeutet »Kopfkissen«, im genauen Wortsinn »Kopfstütze«.⁸ Sucht man unter dieser Voraussetzung in der Überlieferung, stößt man auf einen Schläfer, der einst einen großen Stein πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ »für seinen Kopf« zur Unterlage nahm: Jakob in Bethel (Gen 28,11). Das Motiv ist dort bedeutungsschwer. Jakob wird am Morgen den Stein als Mazzebe errichten und so das Heiligtum von Bethel begründen.

Worum es uns hier geht, ist die Arbeitsweise der neutestamentlichen Verfasser. Die Jona-Typologie wird nur angedeutet: Jesus schläft im hinteren Teil des Schiffes. Für den Ablauf des Wunders ist das unwesentlich. Es genügt aber, um dem Leser die gesamte Jona-Erzählung vor Augen zu rufen und sie *per analogiam* zum Beweis der Auferstehung zu machen. Dabei ist ohne Belang, dass der Schlaf des Jona dessen Ungehorsam zeigt, der Schlaf Jesu hingegen auf seinen rettenden Tod verweisen soll.

Auch die Jakob-Typologie erschließt sich, wenn man sich von dem Stichwort auf den biblischen Zusammenhang führen lässt, den Traum in Bethel:

Siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückkehren lassen in dieses Land. Denn ich will dich nicht verlassen, bis ich getan habe, was ich dir zugesagt habe. Als Jakob von seinem Traum erwachte, sprach er: Wahrhaftig, der HERR ist an dieser Stelle. (Gen 28,15–16a)

Das Kopfkissen, auf dem Jesus schläft, besagt, dass die Verheißung, die einst an Jakob erging, auch auf dem galiläischen Meer gilt: (1) Das Schiff wird wieder an Land zurückkehren; (2) Jesus wird – wie Jona aus dem Bauch des Fisches – aus dem Tod zurückkehren, denn Gott wird ihn nicht verlassen, bis er seine Verheißung erfüllt hat; (3) in der Person Jesu ist der Kyrios gegenwärtig: »Der HERR ist an dieser Stelle« – mitten im Sturm, dem seine Anhänger ausgesetzt sind. Diese Anwendungen geschehen ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung und ohne ein Empfinden für die historische Distanz. Sie sind wortgemäß, aber nicht situationsgemäß, und schon gar nicht sind sie im modernen Sinne textgemäß.⁹

⁸ F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 1931, 1141: »(πρὸς κεφαλῆν) cervical«. In der allgemeineren Bedeutung »Kissen« ist προσκεφάλαιον erst nachchristlich belegt, vgl. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, ⁵1958, 1419, mit Verweis auf den Komödiendichter Cratinus im 5. Jh., Fragment 269 = Nr. 295 bei R. KASSEL / C. AUSTIN (Hg.), *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Bd. 4, 1983, 266, sowie auf W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, ³1915, Nr. 736 (*Messeniorum lex de mysteriis Andaniae faciendis*), Zeile 23.

⁹ Wie wichtig Gen 28 als christologischer Deute-Schlüssel gewesen ist, sieht man in Joh 1,51. Dort wird sogar Jesu Person als die Himmelsleiter gedeutet (ἐπι!), vgl. auch Joh 3,13–14 und die Weg-Metapher Joh 14,6. Dazu H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), 2005, 147.

Josefs Träume in Bethlehem

Solche wortgemäße Anwendung alttestamentlicher Texte ist in den erzählenden Teilen des Neuen Testaments weit verbreitet. Sie steht ein wenig im Schatten der ausdrücklichen Verweise, ist aber ebenso aussagestark.

Ein Beispiel ist die Reaktion der Maria auf die Geburt Jesu und auf den Auftritt des zwölfjährigen Jesus im Tempel. Schon David Friedrich Strauß hat darin »eine aus der Geschichte Jakobs und Josephs herübergenommene Phrase« erkannt:¹⁰

Maria aber behielt alle diese Worte (ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα) und bewegte sie in ihrem Herzen. (Lk 2,19)

Und seine Mutter behielt alle Worte (καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα) in ihrem Herzen. (Lk 2,51b)

Sein Vater aber behielt das Wort (ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥήμα). (Gen 37,11b)

Strauß führt die Übereinstimmung anhand einer Synopse des griechischen Textes vor Augen.¹¹ Dass dieser Bezug bewusst gesetzt ist, erkennt man gut in Lk 2,51b, wo die Bemerkung den Ablauf zwischen V. 51a und 52 unterbricht. In Lk 2,19 steht sie erst nach dem Chorschluss V. 18, der die eigentliche Erzählung beendet.¹² Die Übereinstimmung beider Stellen zeigt zugleich, dass die Bemerkung nicht im überlieferungsgeschichtlichen Sinne zu verstehen ist, so als ginge die Erzählung von Jesu Geburt auf Maria als Quelle zurück.¹³

Strauß hat aber den Sinn des Verweises noch nicht erfasst.

»Wie nämlich die Erzählung der Genesis von Jakob als Vater jenes Wunderkindes berichtet, daß er, wenn Joseph von seinen vorbedeutenden Träumen erzählte und die Brüder ihn deßwegen beneideten, dessen Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: so giebt nun die Erzählung bei Lukas der Maria zu dem Ausserordentlichen, was sich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die schickliche Stellung, daß sie, während die Übrigen in laute Bewunderung ausbrachen, was sie sah und hörte nachdenklich in sich aufgenommen und bei sich überdacht habe.«¹⁴

Dass Maria das Erlebte überdachte, war gewiss nicht, was der neutestamentliche Verfasser sagen wollte. Stattdessen erschließt sich die Aussage, wenn man auch hier den Zusammenhang einbezieht. In Gen 37,5–10 erzählt Josef den

¹⁰ D. F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Erster Band, 1835, 217.

¹¹ AaO 218, Anm. 31.

¹² Vgl. auch F. Ó FEARGHAIL, The Imitation of the Septuagint in Luke's Infancy Narrative (PIBA 12, 1989, 58–78), 69: »The phrase *sunetêrei ta rhêmata tauta ... en tê kardia* of 2:19 is usually held to be modelled on Gen 37:11 and Dan 4:28 (cf. Dan 7:28 Th).«

¹³ Diese Möglichkeit wurde schon von STRAUSS, Das Leben Jesu I (s. Anm. 10), 217, zurückgewiesen.

¹⁴ AaO 217f.

Brüdern seine beiden Träume und ruft damit deren Neid hervor. Die Brüder reagieren mit der vorwurfsvollen Doppelfrage: *μη βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ' ἡμᾶς ἢ κυριεύων κυριεύσεις ἡμῶν*; »Willst du König über uns werden? Willst du über uns herrschen?« (Gen 37,8a). Genau darauf bezieht sich der neutestamentliche Verweis. Wieder ist er wortgemäß, nicht situationsgemäß. Anders als im Ausgangstext soll die Aussage weder als Frage noch als Vorwurf verstanden werden, sondern als Voraussage: Das Kind, das unter solchen Umständen geboren wurde, und der Zwölfjährige, der im Tempel die Schrift so auslegt, dass man sich darüber erregt, wird »König über uns werden«. Er ist der verheißene Messias.

Schon immer bekannt ist, welche Bedeutung die Zeichen haben, die in der Botschaft des Engels die Geburt des Messias anzeigen: Windeln und Krippe (Lk 2,7.12). Das Wort *φάτνη* »Futterkrippe« bezieht sich auf Jes 1,3: »Ein Ochs kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn (*τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ*)«. ¹⁵ Origenes hat das in seiner 13. Homilie zum Lukasevangelium erkannt, ¹⁶ und es wurde alsbald Allgemeingut. ¹⁷ Mit der Krippe wird auf den Beginn des wichtigsten Prophetenbuchs verwiesen. Das Stichwort besagt, dass mit der Geburt in Bethlehem die alttestamentliche Prophetie insgesamt ihre Erfüllung gefunden hat, und wortgemäß, dass das Kind, das in der »Krippe des Herrn« liegt, der Kyrios ist.

Für die Windeln findet sich der Beleg in SapSal 7,4–5: »In Windeln (*ἐν σπαργάνοις*) wurde ich aufgezogen und mit Fürsorge. Denn keiner der Könige (*οὐδεὶς γὰρ βασιλέων*) trat anders ins Dasein.« Wenn man sich fragt, warum diese Selbstverständlichkeit in Lk 2,7 überhaupt erzählt wird, ¹⁸ lautet die Antwort: Das Stichwort *καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτόν* »und sie wickelte ihn in Windeln« soll zeigen, dass mit dem gewickelten Kind *kein anderer als* der Messias ins Dasein getreten ist. Wieder ist der Schriftbeweis wortgemäß. An der Idealbiographie des Weisheitslehrers, die SapSal 7,1–14 darbietet, darf man ihn nicht

¹⁵ Dazu J. ZIEGLER, Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX) (MThZ 3, 1952, 385–402). Die übrigen Belege für *φάτνη* in der Septuaginta scheiden aus: Jo 1,17; Hab 3,17; Spr 14,4; Hi 6,5; 39,9; 2Chr 32,28.

¹⁶ M. RAUER (Hg.), Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Origenes Werke 9 (GCS 49), 1959, 82: *διὰ τοῦτο εὑρον αὐτόν ἐν φάτνῃ. Αὕτη δὲ ἦν, περὶ ἧς ὁ προφήτης ἔλεγεν· ἔγνω βοῦς καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ* »Deshalb fanden sie ihn in einer Krippe. Diese war es, über die der Prophet sagte: Ein Rind und ein Esel erkannte die Krippe seines Herrn.«

¹⁷ Vgl. ZIEGLER, Ochs und Esel (s. Anm. 15), 391–395. M. HENGEL, Art. *φάτνη* (ThW 9, 1973, 51–57), will die Krippe aus dem »Hirtenmilieu« von Bethlehem verstehen (aaO 56). Der Bezug auf Jes 1,3 gehöre zur Wirkungsgeschichte (aaO).

¹⁸ Vgl. den Hinweis von M. WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), 2008, 125.

messen. Genau gelesen stellt er die Aussage von SapSal 7,5, die die Sonderstellung des Königs bestreitet, sogar auf den Kopf.¹⁹

Auch die Behauptung, dass es »keinen Raum in der Herberge« gegeben habe (οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι), ist ein Verweis. Er geht auf die Dynastie-Verheißung, die David durch den Propheten Nathan erhalten hat. Gott gibt Nathan den Auftrag, David vom Tempelbau abzuhalten: »Ich habe in keinem Haus gewohnt seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten führte, bis auf diesen Tag, sondern zog mit in einer Herberge (ἐν καταλύματι) und in einem Zelt« (2Sam 7,6).²⁰ Wieder ist der Bezug wortgemäß, wenn auch wieder verdreht: Der in der Wüste mitwandernde Gott wollte nicht in einem Tempel wohnen, sondern »in einer Herberge«; für den neugeborenen Messias gibt es keinen Ort »in der Herberge«. Gleichwohl soll damit gesagt sein, dass sich die Verheißung erfüllt und Gott mit der Geburt des Kindes nicht im Tempel, sondern in der Krippe Herberge unter den Menschen genommen hat. Mehr noch: Wie mit dem Wort φάτην »Krippe« am Anfang des Jesajabuchs die gesamte Prophetie aufgerufen wird, so wird durch das Wort κατάλυμα »Herberge« am Anfang der Nathanrede die Geburt Jesu mit der gesamten Davidverheißung in Verbindung gebracht.²¹

Der Rangstreit in den Mutterleiben

Der Vorspann des Lukasevangeliums liest sich wie ein Stück Altes Testament im Neuen. Die Ankündigung der Geburt des Täuflers Johannes und ihre Erfüllung sowie die Ankündigung der Geburt Jesu sind nach dem Beispiel von Isaak, Simson und Samuel (Gen 18; Ri 13; 1 Sam 1–2) erzählt. Das ist geläufig.²² Grundlage ist eine Johannes-Legende (Lk 1,5–25.57–80), die durch Szenenverdoppe-

¹⁹ J. KÜGLER, Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΙΑΝΟΩ in Lk 2 (BN 77, 1995, 20–28), deutet Lk 2,7.12 anhand der Polemik gegen die hellenistisch-römische Herrscherideologie, die er in SapSal findet. Solche »Hilflosigkeitsemantik« könnte aber nur Programm, kein beweiskräftiges Zeichen (σημειον) sein.

²⁰ Dass genau dieser Rückbezug gemeint ist, lässt sich anhand der Belege für κατάλυμα »Herberge« nachvollziehen: Ex 4,24; 15,13; 1 Sam 1,18 (>MT); 9,22; 2Sam 7,6 par. 1 Chr 17,5; Jer 14,8; 25,38; 33,12; Ez 23,21; 1 Chr 28,13; Sir 14,25; 1 Makk 3,45; Mk 14,14 par. Lk 22,11; Lk 2,7.

²¹ Die alttestamentlichen Bezüge von Lk 2 sind damit nicht erschöpft, vgl. nur V. 6 mit Mi 5,2; V. 8 mit Jes 9,1; V. 9–10 mit Ex 14,10.13; V. 15 mit Jes 2,3 par. Mi 4,2; und weiteres mehr.

²² Vgl. D. RUSAM, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112), 2003, 40–89, der allerdings eine Reihe bekannter Bezüge unberücksichtigt lässt.

lung als Rahmen für die Ankündigung der Geburt Jesu genutzt wurde – offenbar weil es für Jesus keine eigene Erzähltradition gab. Indem aber die Geburt Jesu mit derjenigen des Johannes verknüpft wurde, kam unweigerlich das Problem der Rangfolge ins Spiel. Jesus wurde ja von Johannes getauft und war wahrscheinlich sein Schüler. Er war, wenigstens in seinen Anfängen, weniger eigenständig, als seinen Anhängern lieb gewesen sein kann. Deshalb hat man Johannes zum Zeugen und Wegbereiter des Kommenden erklärt und ihm immer wieder die Botschaft in den Mund gelegt, dass Jesus der weit Bedeutendere sei (Mk 1,7–8; Mt 3,11–12; Lk 3,16; Joh 1,26–27; 3,28–30; u. ö.).

In Lk 1 wurde das Problem durch den Besuch Marias bei Elisabeth gelöst. Sofort nachdem der Engel, der die Geburt Jesu ankündigt, Maria verlassen hat, macht sie sich »in Eile« (μετὰ σπουδῆς) auf den Weg und geht nach Judäa, um Elisabeth zu begrüßen (Lk 1,39–56).²³ Ein Anlass wird nicht genannt. Es geht allein darum, die beiden schwangeren Frauen zusammenzuführen. Sobald Maria Elisabeth begrüßt, reagiert der ungeborene Johannes im Mutterleib. Das wird durch die szenische Abstufung »und es geschah als« (καὶ ἐγένετο ὡς) hervorgehoben. Es ist das Einzige, was bei dieser Begegnung geschieht.

[Maria] kam in das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabeth. Und es geschah, als Elisabeth Marias Gruß vernahm, hüpfte (ἔσκιρτησεν) das Kind in ihrem Leib. (Lk 1,40–41)

Das Stichwort σκιρτάω führt auf den Rangstreit von Jakob und Esau im Mutterleib der Rebekka:²⁴

Und Rebekka, seine Frau, wurde schwanger. Und die Kinder hüpfen (ἔσκιρτων) in ihr.²⁵ (Gen 25,21bβ–22α)

Auch hier hat David Friedrich Strauß den Bezug erkannt.

»Da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf Jesum, aber im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältniß der

²³ Zu der sofortigen Eile steht die temporale Verknüpfung »in diesen Tagen« (ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, Lk 1,39) in einer gewissen Spannung. Sie zeigt, dass die Begegnung mit Elisabeth V. 39–56 wahrscheinlich erst in einem weiteren Schritt zu der Ankündigung der Geburt Jesu V. 26–33(34–38) hinzugefügt worden ist.

²⁴ Die sechs weiteren Belege für σκιρτάω kommen nicht in Betracht: Jer 50,11; Jo 1,17; Mal 3,20; Ps 114,4,6; SapSal 17,19. Dasselbe gilt für διασκιρτάω SapSal 19,9. Zum Sprachgebrauch vgl. G. FITZER, Art. σκιρτάω (ThW 7, 1964, 403–405).

²⁵ Das hebr. *wayyitrosʿšú* »sie stießen sich« wird mit ἔσκιρτων »sie hüpfen« nur ungenau wiedergegeben. Im Zusammenhang gelesen, blieb aber das Motiv der Rivalität bestehen.

beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. [...] Bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältniß des Täuflers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: – dieß konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, – doch sollte wo möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältniß von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25,22ff.).²⁶

Auch hier findet sich die Pointe im Umfeld. In Gen 25,23 folgt ein Gottesbescheid, der das, was Rebekka im Mutterleib erfuhr, auf das Verhältnis von Edom und Israel bezieht:

Zwei Völker sind in deinem Leib, und zwei Nationen werden sich aus deinem Schoß scheiden. Das eine Volk wird dem anderen überlegen sein, und der Ältere wird dem Jüngeren dienen.

Diese Rangfolge wird in Lk 1 auf Johannes und Jesus übertragen.

Bei Rebekka fand der Streit zwischen dem Älteren und dem Jüngeren in einem und demselben Uterus statt. Bei zwei verschiedenen Müttern ließ sich das nicht wiederholen. Hilfsweise wurden die beiden Uteri zusammengeführt. Die Episode, die »bis zu ihrem Ende in V. 55 nicht über die Situation der Begrüßung (V. 40) hinausgelangt«,²⁷ hat nur diesen einzigen Anlass. Sofort nachdem Maria empfangen hat, muss sie sich auf den Weg machen. Sobald sie neben Elisabeth steht, rangelt Johannes mit Jesus wie Jakob mit Esau, auch wenn Jesus in dem Uterus der Gegenüberstehenden steckt. Damit klingt zwischen den Zeilen das Geburtsorakel aus Gen 25,23 an: »Der Ältere wird dem Jüngeren dienen.«²⁸ Das mag gezwungen sein, ließ sich aber anders nicht darstellen. Auch hier beruht die neustamentliche Anwendung auf dem Wortlaut, nicht auf der Situation.

Sollten die Leser den Bezug noch nicht erfasst haben, erläutert ihn Elisabeth, begabt vom Heiligen Geist, mit lautem Ruf. Von Frau zu Frau preist sie Maria, so wie die Prophetin Debora die tapfere Jaël, die Israel den Sieg brachte: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν »Gepriesen seist du unter den Frauen« (vgl. Ri 5,24; auch Jdt 13,18). Mit den Worten von Dtn 28,4 preist Elisabeth Marias künftigen Sohn: εὐλογουμένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου »Gesegnet sei die Frucht deines Leibes«. Und mit den Worten der Rebekka erkennt sie Marias Überlegenheit

²⁶ STRAUSS, Das Leben Jesu I (s. Anm. 10), 196. Vgl. Ó FEARGHAIL, Imitation (s. Anm. 12), 67: »In the reference to John leaping (*eskirtêsen*) in Elizabeth's womb (1:41.44) there is a reminiscence of Gen 25:22 and the children leaping in Rebecca's womb, the only other place in the Greek bible where the verb *skirtaô* is used of a child in the womb.«

²⁷ WOLTER, Lukasevangelium (s. Anm. 18), 96.

²⁸ Der Sinn ist heute leicht verzerrt, weil Elisabeth in V. 44 die Szene nochmals beschreibt und dabei abwandelt: »Denn siehe, als der Klang deines Grußes in meine Ohren drang, hüpfte das Kind in meinem Leib voll Jubel (ἐν ἀγαλλιάσει).« Der Vers ist augenscheinlich ein Zusatz, womöglich vom Evangelisten, der auf V. 14 verweisen wollte.

an: »Wie geschieht dies mir (πόθεν μοι τοῦτο), dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt.« Dass die Wendung ἵνα τί μοι τοῦτο »wozu geschieht mir dies« in Gen 25,22 Rebekkas Verstörung anzeigt und der Deutung vorangeht, jetzt aber Elisabeths Einsicht zum Ausdruck bringt, ist kein Schade.

»Josef lebt noch« – in Emmaus

Die Emmaus-Erzählung Lk 24,13–35 ist wahrscheinlich als Anhang zu der aus der Markus-Tradition stammenden Erzählung vom leeren Grab entstanden, die ihr vorausgeht. Sie könnte sich in dem Markus-Exemplar befunden haben, das dem Verfasser des Lukasevangeliums vorgelegen hat. Die Erzählung ist in ihrer heutigen Fassung ungewöhnlich umfangreich.²⁹ Hier der Kern:

Siehe, zwei von ihnen gingen an demselben Tag in ein Dorf, das war von Jerusalem etwa zwei Wegstunden entfernt. [...] Und es geschah, indem sie redeten und sich besprachen, nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen. Aber ihre Augen wurden gehalten, dass sie ihn nicht erkannten. [...] Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war. [...] Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen. Und sie sprachen untereinander: Brannte nicht unser Herz in uns, [...] als er uns die Schrift öffnete? Und sie [...] kehrten zurück nach Jerusalem und fanden die Elf versammelt und die bei ihnen waren [...] und erzählten ihnen, was auf dem Weg geschehen war. (Lk 24,13.15–16.27.31–33.35)

Die Szene ist alttestamentlich.

»Christus erscheint hier unbekannt als Wanderer – so wie es die Gottheit vor alters liebte, in schlichter menschlicher Gestalt, etwa als Wanderer verkleidet, unter den Menschen zu wandeln – und offenbart sein geheimnisvolles göttliches Wesen an einzelnen Zügen; aber sobald er erkannt wird, ist er verschwunden. Dieser Aufriss der Geschichte ist ganz analog den ältesten Erzählungen vom Erscheinen der Gottheit; die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen.«³⁰

Die beiden Jünger messen das gewaltsame Ende ihres Meisters an der Überlieferung. Sie können es mit ihrer Heilserwartung, wie sie durch die Schrift genährt ist, nicht zusammenbringen. Da hilft ihnen der Auferstandene, die Schrift zu

²⁹ Zur Analyse vgl. CH. LEVIN, »Und er fing an bei Mose und allen Propheten« (Lk 24,27). Vom »Öffnen« der Schrift (in: E. HARTLIEB/C. RICHTER [Hg.], Emmaus – Begegnungen mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, 2014, 41–51), 43–46. Ergänzt wurde als erstes die Eucharistie (V. 28–30.35b). Danach wurde der Bezug auf die Frauen am Grab (V. 22–24) und auf Petrus (V. 34) nachgetragen. In V. 14.17–21.25–26.32* ist die Lukas-Redaktion zu erkennen.

³⁰ H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (FRLANT 1), 2¹⁹¹⁰, 71.

verstehen. Vorausgesetzt ist, dass »die ganze Schrift« prophetisch gemeint und ihr Sinn christologisch ist.

Dass die Auslegung, die der Auferstandene ihnen vorträgt, zutrifft, erkennen die beiden Jünger an ihrer körperlichen Reaktion: »Brannte nicht unser Herz in uns (οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν), [...] als er uns die Schrift öffnete?« Ihr brennender Schmerz beweist ihnen, dass das Geschick Jesu, das ihnen vor Augen steht, mit der Schrift übereinstimmt. Das ist höchst sonderbar.³¹ Auch hier ist eine vorgeprägte Wendung aufgenommen worden.³²

Fündig wird man im Testament der Zwölf Patriarchen.³³ Im Testament Naftalis berichtet Naftali, dass er in seinem vierzigsten Lebensjahr zwei Träume gehabt und sie seinem Vater Jakob erzählt habe:³⁴

Ich erzählte die beiden Träume meinem Vater. [...] ³⁵ Und weinend sprach er: Du lebst, Josef, mein Kind, und ich sehe dich nicht, und du siehst Jakob nicht, der dich gezeugt hat. Er rührte aber auch uns zu Tränen bei diesen seinen Worten. Und ich brannte im Innern (ἐκαιόμην τοῖς σπλάγχνοις) anzuzeigen, dass er verkauft worden war. Aber ich fürchtete meine Brüder. (TestNaph 7,1b.3–4)

Wieder führt die beigezogene Wendung auf den Zusammenhang. Als Jakob die Träume Naftalis vernommen hat, deren erster in TestNaph 5,1–8 sich mit Josefs

³¹ Erst seither kann das Brennen des Herzens auch für die freudige Erregung stehen. Diese Umdeutung hat ausgehend von Lk 24,32 eine so nachhaltige Wirkung gehabt (bis hin zu Matthias Claudius und Joseph von Eichendorff), dass man sie zunächst gar nicht wahrnimmt. Vgl. LEVIN, »Und er fing an bei Mose« (s. Anm. 29), 41–43.

³² J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Lucae, 1904, 139: »*Unser Herz brannte* entspricht dem biblischen כָּמַרְרֵי רִחְמֵי.« Die Wendung findet sich nur in Gen 43,30 und in der Erzählung vom Salomonischen Urteil (1 Kön 3,26). Vgl. sonst Hos 11,8 *nikm^erû nihûmây* »meine Reue ist entbrannt«. Es ist begreiflich, dass man versucht hat, den Text von Lk 24,32 zu ändern. Doch über die Vorschläge, anhand des Syrus Sinaiticus βαρεῖα oder βεβαρημένη »schwer, verhärtet« oder mit dem Codex Bezae Cantabrigiensis (D) κεκαλυμμένη »bedeckt« zu lesen, gilt Wellhausens Urteil: »Die einzig richtige Lesart ist καιομένη.«

³³ Die Schrift geht auf das 2. Jh. v. Chr. zurück, vgl. E. J. BICKERMAN, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (JBL 69, 1950, 245–260); J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* (AGJU 8), 1970. Sie ist im Lauf ihrer Überlieferung umfangreich erweitert worden und wurde zuletzt im 2. Jh. n. Chr. um christliche Zusätze ergänzt.

³⁴ Weitere Möglichkeiten sind Jer 20,9 und Ps 39,4. Sie liegen aber weniger nahe, vgl. LEVIN, »Und er fing an bei Mose« (s. Anm. 29), 48f.

³⁵ Der Abschnitt ist zweimal fortgeschrieben worden, wie der dreifache Ansatz von Jakobs Rede zeigt. V. 1b bezieht sich auf das Exilsgeschick Israels, das auch in den Traumschilderungen Kap. 5 und 6 deutlich nachgetragen ist. In V. 2, der historisierend (τότε) neu eingeleitet wird, bezieht sich Jakob für seine Gewissheit (πιστεύω) nicht auf den Traum Naftalis, sondern auf eigene Visionen. Griechischer Text bei M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PVTG 1,2), 1978, 121.

zweitem Traum in Gen 37,9 berührt, erkennt er daraus, dass Josef, den er nicht sehen kann, dennoch am Leben ist: »Du lebst, Josef, mein Kind, und ich sehe dich nicht.« Im Kontext von Lk 24 soll diese Einsicht die Osterbotschaft zum Ausdruck bringen. Deren Wahrheit wird den beiden Jüngern durch die Reaktion: »Brannte nicht unser Herz«, anhand der Schrift am eigenen Leibe gewiss. Für die wortgemäße Anwendung tut es nichts zur Sache, dass in TestNaph 7,4 nicht das Herz Jakobs entbrennt, der erfahren hat, dass Josef noch lebt, sondern das Herz Nafatlis, weil er im Zwiespalt ist, dem Vater von Josefs schlimmem Schicksal zu berichten.

Wahrscheinlich ist in Lk 24,32 über TestNaft hinaus auch die Vorlage in der biblischen Josefsgeschichte im Spiel: Als die Brüder ihrem Vater Jakob berichten: »Josef lebt noch«, war dessen Reaktion: »Sein Herz blieb kalt (*wayyāfāg libbô*), denn er glaubte ihnen nicht« (Gen 45,26). Jetzt aber, nachdem der Aufgestandene den beiden Jüngern die Augen für die Schrift geöffnet hat, brennt ihr Herz, und sie glauben.

Pilatus und Saul

Auch im Johannesevangelium sind die Bezüge auf das Alte Testament sehr zahlreich.³⁶ Sie nahmen im Lauf der bewegten Überlieferungsgeschichte, die dieses Evangelium erfahren hat, noch zu. Wieder steht neben den ausdrücklichen Verweisen eine Fülle von indirekten Bezugnahmen. Eine davon ist das berühmte »Ecce homo« des Pilatus, »one of the most dramatic moments in the gospel.«³⁷

Jesus ging darauf nach draußen hinaus und trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und er [Pilatus] sprach zu ihnen: Siehe, der Mensch. (Joh 19,5)

Man kann gut erkennen, dass diese Szene nicht zur ältesten Ebene der johanneischen Leidensgeschichte gehört hat; denn der Schrei: »Kreuzige, kreuzige!« in V. 6 reagiert auf V. 4, wo Pilatus Jesus hinausführt, um den Hohepriestern dessen Unschuld zu zeigen.³⁸ Umso mehr Gewicht hat die Aussage. An sich selbst

³⁶ G. REIM, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (MSSNTS 22), 1974, ermöglicht einen Überblick, erfasst aber nicht das ganze Material. M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese (in: I. BALDERMANN u. a. [Hg], »Gesetz« als Thema Biblischer Theologie [JTh 4], 1989, 249–288), 283, nimmt an, »daß die ca. 140 alttestamentlichen Stellen, die Reim als Ausgangspunkte von Anspielungen nennt, eher zu wenig sind«.

³⁷ CH. K. BARRETT, The Gospel According to St John, 1955, 450.

³⁸ V. 5 ergänzt die Rede des Pilatus aus V. 4, ohne den inzwischen eingetretenen Wechsel des Subjekts anzuzeigen: καὶ λέγει αὐτοῖς. Für den Auftritt Jesu wird der Auftritt des Pilatus nachgeahmt, vgl. καὶ ἐξῆλθεν πάλιν ἕξω ὁ Πιλάτος mit ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἕξω.

ist die Feststellung »Siehe, der Mensch (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος)« rätselhaft. Aus der Situation lässt sie sich nicht erklären. Dass uns in dem leidenden Jesus der wahre Mensch schlechthin vorgestellt wird, mag spätere Theologie inspiriert haben,³⁹ liegt aber dem Neuen Testament fern. Wieder haben wir mit einem Verweis zu tun, der sich auf die biblische Tradition richtet.

Dessen Entschlüsselung ist Dieter Böhler gelungen.⁴⁰ Es gibt in der Septuaginta eine einzige wörtliche Entsprechung: die Designation Sauls zum König über Israel.

Der HERR hatte Samuel das Ohr geöffnet, einen Tag bevor Saul zu ihm kam, und gesagt: Morgen um diese Zeit werde ich einen Mann aus dem Land Benjamin zu dir schicken, den sollst du zum Fürsten salben über mein Volk Israel. Er wird mein Volk retten aus der Hand der Philister. Denn ich habe »das Elend«⁴¹ meines Volkes gesehen, denn sein Schreien ist zu mir gedrungen. Als Samuel Saul sah, sprach der HERR zu ihm: Siehe, der Mann (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος), von dem ich zu dir gesagt habe: Dieser soll über mein Volk herrschen. (1 Sam 9,15–17)

Die Präsentation Jesu durch Pilatus hat die Designation Sauls zur Vorlage. Sie belegt mit der Schrift, dass Jesus der König ist, der über sein Volk herrschen soll.⁴² Dass sie dem römischen Prokurator in den Mund gelegt wird, ist dem Kontext geschuldet. Wieder ist die Deutung wortgemäß. Und wieder bezieht sie den alttestamentlichen Zusammenhang ein. Sie verweist eindrücklich auf die soteriologische Dimension, die dem Leiden Christi zukommt: »Er wird mein Volk retten, denn ich habe das Elend meines Volkes gesehen«. Die Rettung aus dem Elend wird diesem Elenden gelingen.

Die Witwe aus Sarepta unter dem Kreuz

Die Szene Joh 19,26–27, als der sterbende Jesus seine Mutter und den Jünger, »den er lieb hatte«, einander als Sohn und Mutter zuweist, ist unerklärlich, solange man sie auf der Oberfläche des Textes zu verstehen versucht. »Nach ein-

³⁹ Vgl. die eindrucksvolle Deutung durch K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/2, 1948, 51f.

⁴⁰ D. BÖHLER, »ECCE HOMO!« (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament (BZ NF 39, 1995, 104–108). Böhler referiert auch die früheren Deutungsversuche.

⁴¹ Ergänze ⁴ *nī* mit Septuaginta (ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν) und Ex 3,7.

⁴² Das ist anhand der Übereinstimmung von Joh 19,5 mit V. 14 immer schon gesehen worden, auch ohne den Bezug auf 1 Sam 9,17, vgl. nur J. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, ⁵1860, 402: »ἴδε ὁ ἄνθρωπος, ecce homo) Sic v. 14., ecce rex vester. Gradatio.« Dass die Designation in V. 5 zunächst noch verhüllt war, um sich in V. 14 zur offenen Proklamation zu steigern (so BÖHLER [s. Anm. 40], 106), wird man nicht sagen können. Die Schriftbezüge wollen eindeutig sein.

helliger Auffassung der Forschung stellt die Szene von Joh 19,25–27 ein Rätsel dar.«⁴³ Jesu Mutter ist als Witwe gedacht, die durch den Tod ihres Sohnes den Rechtsbeistand und Versorger verlieren wird. Aber

»daß ein die private Existenz Jesu sonst auslöschendes Evangelium ihn vom Kreuze aus, an dem er sein Erlösungswerk vollendet, wie einen privaten Bürgersmann, der vorzeitig an Tuberkulose stirbt, für die Mutter sorgen läßt, um die er sich sonst gar nicht gekümmert hat, das ist eine so groteske Blindheit für Art und Ziel des Evangeliums, daß man sich über ihr Vorkommen bei ernsthaften Theologen wundern muß.«⁴⁴

Selbst wenn man die Szene als gegeben nimmt, bleibt sie irritierend. Zu dem Rechtsakt der Adoption war nur der beteiligte Mann befugt. Warum spricht Jesus unter dieser Voraussetzung seine Mutter an, und sie zuerst? Und warum redet er sie nicht mit *μήτηρ* »Mutter« an, sondern mit *γυναί* »Frau«, als sei sie ihm fremd? Warum bleibt auch der Jünger, den er lieb hatte, ohne Namen? Die Antwort findet sich wieder in den biblischen Bezügen. »Einzig das gut durchgeführte Spiel der Intertextualität verleiht unserem Text die Fähigkeit zur symbolischen Bedeutung.«⁴⁵

Die Mutter Jesu kommt im Johannesevangelium nur zweimal vor: am Schluss des Evangeliums unter dem Kreuz und am Anfang des Evangeliums bei der Hochzeit zu Kana, dem ersten Zeichen, das Jesus tat. »Beide Male wird sie nicht mit ihrem Eigennamen *Maria* genannt, der den Lesern doch gewiß geläufig war, sondern hier wie da heißt sie nur »die Mutter Jesu«. Diese offenbar absichtsvolle Anonymität ist schon lange aufgefallen.«⁴⁶

An beiden Stellen gehört der Auftritt der Mutter nicht zur ältesten Fassung. Die Szene unter dem Kreuz in 19,26–27 hebt sich als Sondergut vom Zusammenhang ab. »Die gesamte Szene V 26f. ist traditionsgeschichtlich ein Spätprodukt, wie wohl auch die Mutter Jesu in V 25.«⁴⁷ Das zeigt sich daran, wie die Mutter Jesu in V. 25 eingeführt wird. Zunächst werden zwei namenlose Frauen genannt: »seine Mutter und die Schwester seiner Mutter«, dann zwei Frauen mit Namen: »Maria, die Frau des Klopas, und Maria Magdalena«. Es liegt nahe, das Nebeneinander als Apposition zu verstehen. Allerdings: »Klopas kann nicht der Mann der Mutter Jesu sein, der ja Joseph hieß [...] Andererseits kann aber auch

⁴³ J. ZUMSTEIN, Johannes 19,25–27 (ZThK 94, 1997, 131–154), 131.

⁴⁴ E. HIRSCH, Studien zum vierten Evangelium (BHTh 11), 1936, 124.

⁴⁵ ZUMSTEIN, Johannes 19,25–27 (s. Anm. 43), 134, mit einer folgenreichen Einschränkung: »Hinsichtlich des Alten Testaments scheint es angemessen zu sein, sich auf die vom johanneischen Text selbst vorgenommenen Schriftverweise zu beschränken«, das meint: auf die ausdrücklichen Zitate.

⁴⁶ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 9), 155.

⁴⁷ So J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21 (ÖTBK 4/2), 1981, 591, der die beiden Verse einer »Kirchlichen Redaktion« zuschreibt.

die Schwester nicht von ihr durch den Heimatort (von Magdala) unterschieden werden, und die Gleichnamigkeit von Schwestern ist anstößig.⁴⁸ Die einfache Lösung ist, dass »seine Mutter und die Schwester seiner Mutter« nachträglich hinzugefügt wurden, um sie mit den beiden namentlich genannten Frauen zu identifizieren.⁴⁹ Erst so gelangte die Mutter Jesu unter das Kreuz.

In der Kana-Erzählung Joh 2,1–11 kommt die Mutter durch einen Nachklapp ins Spiel: »Und die Mutter Jesu war dort« (V. 1b). Sie ist unvermittelt auf der Szene, anders als Jesus und seine Jünger, von denen in V. 2 gesagt wird, dass sie zur Hochzeit geladen waren. Nur in V. 3–5 schaltet die Mutter sich in das Geschehen ein:⁵⁰

Und als der Wein fehlte, sagt die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein. Und Jesus sagt zu ihr: Was habe ich mir dir zu schaffen, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Sagt seine Mutter zu den Dienern: Was er euch sagt, das tut.

Alles in diesen drei Versen ist eigentümlich. In der Erzählung ist am Schluss der schlechtere Wein vorhanden, um von dem durch Jesu Wunder geschaffenen Wein überboten zu werden. Jetzt soll von vornherein eine Notlage bestanden haben, und der Mutter Jesu wird zugeschrieben, ihm dies mitgeteilt zu haben. Ganz unangemessen ist, wie Jesus daraufhin seine Mutter anfährt: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; »Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?«, ein Angriff, den man aus dem Mund der Dämonen kennt (Mk 1,24; 5,7). Dabei »redet Jesus seine eigene Mutter mit dem befremdlichen Wort γύναι an.«⁵¹ Obwohl er darauf verweist, dass seine Stunde noch nicht gekommen sei, vollbringt er sofort das Speisungswunder. Dieses Wunder geschieht durch Jesu Wort, wie aus der Anweisung hervorgeht, die die Mutter den Dienern erteilt.⁵²

⁴⁸ J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, 1908, 87.

⁴⁹ So im Anschluss an BECKER, *Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 47), 590, der überdies annimmt, dass die Nachricht über die Frauen zunächst wie bei den Synoptikern auf den Tod Jesu gefolgt sei, um die Osterszene vorzubereiten, und für V. 26–27 umgestellt worden sei.

⁵⁰ Am Schluss der Szene in V. 12 ist καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ »und seine Mutter und seine Brüder« entsprechend ergänzt worden. Sie treten von der Bühne, die sie gar nicht betreten haben. Auch kann nur für Jesus und seine Jünger geglolten haben, dass sie »nur wenige Tage in Kapernaum blieben«. So kam es zu der sekundären Lesart ἐμείνεν »er blieb« (Papyrus 66 [Korrektur], Codex Alexandrinus, u. a.) statt ἐμείναν »sie blieben«.

⁵¹ THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 9), 155.

⁵² Die Diener sind auch in V. 9 hinzugefügt worden, weil sie als Zeugen des Wunders gebraucht wurden. Das ist an der Nachholung erkennbar: »Die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es« (οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν οἱ ἠντιληκότες τὸ ὕδωρ). Wahrscheinlich stammt der Zusatz von derselben Hand.

Die Lösung findet sich auch diesmal im Alten Testament. Das wurde als Möglichkeit bereits gesehen:⁵³ »Nach dem emphatischen Bekenntnis des Johannes, daß er *nicht* Elia sei, mag das Weinwunder von Kana [...] an Elias Mehl- und Öl Wunder von Zarepta erinnern und das τί ἐμοί καὶ σοί; – wiederum in einem Rollentausch – daran, daß die Witwe und Mutter des toten Knaben den Propheten fragte: τί ἐμοί καὶ σοί, ἄνθρωπε θεοῦ;«. ⁵⁴

Die Elia-Typologie ist der Schlüssel. Ihretwegen wurde das Zeichen des besseren Weins zum Speisungswunder umgedeutet. Wie die Witwe in Sarepta Elia mitteilt, dass sie nur noch eine Handvoll Mehl im Topf (ὕδριον, vgl. Joh 2,6) und ein wenig Öl im Krug hat (1 Kön 17,12), so ist es Jesu Mutter, die ihm sagt: »Sie haben keinen Wein«. ⁵⁵ Eben deswegen redet Jesus seine Mutter so befremdlich wie eindeutig als »Frau« (γύναι) an. Dabei ist für den neutestamentlichen Zusammenhang bedeutsam, dass die Witwe von Sarepta, als sie Elia ihre Not offenbart, zugleich auf den bevorstehenden Tod ihres Sohnes ⁵⁶ verweist, der anschließend durch das Speisungswunder abgewendet wird: »dass wir essen und sterben«. Und wie das Wunder geschah, als die Frau tat, wie Elia gesagt hatte (καὶ ἐποίησεν κατὰ τοῦ ῥήματος Ἡλίου, 1 Kön 17,15⁵⁷), folgt auch jetzt das Wunder dem Wort: ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε »Was er euch sagt, das tut«. ⁵⁸ An dieser Stelle kommt zusätzlich die Josef-Typologie ins Spiel. Mit denselben Worten hatte der Pharao einst die Ägypter an Josef den Ernährer gewiesen: ὁ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν, ποιήσατε (Gen 41,55).

Der Angriff »Was habe ich mit dir zu schaffen« war freilich in der Vorlage Teil nicht des Speisungs-, sondern des Auferweckungswunders. Mit diesem Vorwurf überzog die Witwe von Sarepta den Elia, als ihr Sohn gestorben war (1 Kön 17,18). Damit deutet sich in Joh 2,4 die Abfolge des Speisungs- und des Auferweckungswunders aus 1 Kön 17,10–16 und 17–24 an. Diese Abfolge wird im Zusammenspiel mit Joh 19,26–27 auf den vorgegebenen Ablauf des Evan-

⁵³ Vgl. die Randverweise im Novum Testamentum Graece ed. E. NESTLE. In den neueren Ausgaben findet sich 1 Kön 17,18 allerdings nicht mehr.

⁵⁴ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 9), 156.

⁵⁵ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK 2,1), 1941, 80f, Anm. 7: »Fragt man, wie gerade Maria darauf komme, Jesus zu bitten, so ist nicht auf eine besondere Rolle, die sie im Hochzeitshause gespielt habe, zu reflektieren, vielmehr zu antworten, daß die Erzählung aus Kreisen stammt, in denen eine besondere Geltung der Herrenmutter schon selbstverständlich war.« Wenn das zutreffen sollte, warum bleibt Maria dann anonym?

⁵⁶ Der Verfasser von Joh 2,5 hat in 1 Kön 17,12.13.15 den Singular gelesen wie der hebräische Text. Die Septuaginta bietet den Plural τὰ τέκνα. In der weiteren Septuaginta-Überlieferung findet sich der Singular in der bohairischen Tochter-Übersetzung, die den frühen Einfluss der hebräischen auf die griechische Lesart belegt.

⁵⁷ So der hexaplarische Text im Einklang mit dem hebräischen Text.

⁵⁸ Vgl. REIM, Studien (s. Anm. 36), 157.

geliums übertragen und erzeugt einen sinnreichen Spannungsbogen. »Der dialektische Bezug zwischen beiden Episoden liefert einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des ganzen Evangeliums.«⁵⁹

Jesus fügt nämlich hinzu: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen.« Bei dieser Wendung weiß »jeder in der Lektüre unseres Evangeliums Erfahrene, daß die ›Stunde Jesu‹ darin stets die Stunde seiner Verherrlichung am Kreuz von Golgatha bezeichnet (vgl. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1).«⁶⁰ Dort unter dem Kreuz tritt die Mutter Jesu das zweite Mal auf, wieder als anonyme Frau und als Witwe. »Danach, als Jesus sah, dass schon alles vollendet war, auf dass die Schrift erfüllt würde« (Joh 19,28),⁶¹ soll sich zugleich das in Joh 2 angelegte Auferweckungswunder vollendet haben: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου »Frau, siehe dein Sohn«. Die Worte Jesu sind die Worte Elias aus 1 Kön 17,23, der der Mutter das auferweckte Kind wiedergibt: βλέπε, ζῆ ὁ υἱός σου »Siehe, dein Sohn lebt«. Sie sind die Osterbotschaft, gesprochen von dem Gekreuzigten selbst. Der Jünger aber, den Jesus liebhatte, ist hier beigezogen als *vicarius Christi* im vollen Sinn.⁶²

Es ist also richtig, dass die eigentümliche Szene unter dem Kreuz symbolisch gedeutet werden will. Sie ist aber nicht auf die eine oder andere Weise ekklesiologisch zu verstehen, wie es meist geschieht,⁶³ sondern christologisch. Die Frau und Witwe ist die Mutter ihres vor dem Tod geretteten (1 Kön 17,10–16) und aus dem Tod auferweckten (1 Kön 17,17–24) Sohnes. Die Einsicht, mit der die Frau auf das Wunder des Elia antwortet, darf man mithören: »Jetzt erkenne ich, dass du ein Mann Gottes bist und das Wort des HERRN in deinem Mund Wahrheit ist« (1 Kön 17,24). Für dieses Zeugnis kommt Maria in Joh 2,1b.3–5.12* und 19,25*.26–27 ins Spiel. An ihrer Person hat das Johannesevangelium weiter kein Interesse gehabt.

⁵⁹ J. ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium (KEK 2), 2016, 115f.

⁶⁰ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 9), 156.

⁶¹ Mit der Wortwahl wird auf Gen 1,31–2,2 angespielt.

⁶² Der Jünger, »den Jesus liebhatte«, wird in einem Zusatz Joh 13,23–25 als Gegenfigur des Verräters eingeführt, der Jesus hasst. Das ist seine ursprüngliche Rolle, derentwegen er ohne Namen bleibt. Von dort ist er später nach Joh 19,26–27; 20,2; 21,7.20 geraten. »Der anonyme Lieblingsjünger erscheint [...] in Stücken, die nicht zur Grundchrift gehören« (WELLHAUSEN, Das Evangelium Johannis [s. Anm. 48], 88).

⁶³ So nach wie vor die meisten Kommentare. Die Debatte kreist darum, ob die Rolle der Maria besonders hervorgehoben ist und in welchem Verhältnis sie zu dem Lieblingsjünger steht. Vgl. u. a. H. SCHÜRMAN, Jesu letzte Weisung (in: DERS., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament [KBANT 2], 1970, 13–28); ZUMSTEIN, Johannes 19,25–27 (s. Anm. 43), 152.

Das Alte Testament als ständiger Zeuge

Die Beispiele sind aus gelegentlichen Beobachtungen hervorgegangen, wie sie dem Alttestamentler unterlaufen, wenn er sich bei der Arbeit an Predigten oder öffentlichen Vorträgen mit dem Neuen Testament befasst. Auffallend ist, dass sie sich in ganz unterschiedlichen Textbereichen gefunden haben: einer vormarkinischen Quelle (Mk 4,38), dem vorredaktionellen Sondergut des Lukasevangeliums (Lk 1,41; 24,32), wahrscheinlich der lukanischen Redaktion (Lk 2,19.51) sowie Nachträgen im Johannesevangelium (Joh 2,3–5; 19,5.25–27). Trotz dieser vielfältigen Herkunft zeigen sie im Wesentlichen dieselbe Art, wie sie sich auf die »Schriften« beziehen. Bisweilen gewinnt dabei das neutestamentliche Zeugnis ein anderes als das gewohnte Gesicht. Und auch das eine oder andere exegetische Rätsel lässt sich überraschend lösen.

Der Umgang mit den »Schriften« ist im Neuen Testament allgegenwärtig, weit über den ausdrücklichen Bezug hinaus. »Die ganze Schrift einschließlich des Pentateuch wurde als profetische Weissagung [...] verstanden.«⁶⁴ Die Überlieferung stellt die Handlungsmuster bereit und prägt die Erzählungen. Die Wahrheit des Neuen misst sich am Alten.

Die Art der Entsprechung kann man im weitesten Sinne typologisch nennen. Insoweit stimmen unsere Beobachtungen mit Leonhard Goppelt überein: »Die Typologie ist die im Schriftgebrauch des NT vorherrschende und für ihn charakteristische Deutungsweise.« Schon vor mittlerweile achtzig Jahren stellte er fest:

»Bisher wurde der Schwerpunkt des ntl Schriftgebrauchs meist viel zu sehr in die eigentlichen Zitierungen verlegt [...]. Es wurde übersehen [...], daß die ntl Schriftverwendung weit über die unmittelbaren Ausführungen an Stellen hinausgeht, daß die Darstellung der Verfasser [...] weithin mit geradezu ständiger Bezugnahme auf die Schrift erfolgt, welche für sie durchaus nicht eine Sammlung von Belegstellen, sondern ein lebendiges, im Gedächtnis und im Herzen gegenwärtiges Wort war.«⁶⁵

Dieser Umgang mit der Schrift kennt keine Trennung zwischen Vorlage und Ausdeutung oder Anwendung. Darin unterscheidet er sich von den Pescharim aus Qumran wie auch von der Allegorese Philo und von der Kasuistik der Mischna. Auch von den expliziten Verweisen im Neuen Testament hebt er sich ab, so von der Art, wie Paulus sein theologisches Argument mit Schriftziten untermauert oder wie im Matthäusevangelium die Reflexionszitate als Beweismittel eingesetzt werden. Er steht keineswegs für den neutestamentlichen Schriftgebrauch als solchen. Dennoch ist er auf seine Weise kennzeichnend.

⁶⁴ HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 36), 253.

⁶⁵ GOPPELT, Typos (s. Anm. 4), 239.

Er beruht auf einer religiösen Schrift-Bezogenheit, die bruchlos und umfassend in den Formen und Bildern und Person-Konstellationen der Überlieferung denkt und lebt.⁶⁶ Entfernt vergleichbar ist die Fortentwicklung des Erzählstoffs, wie wir sie aus der Spätzeit des Alten Testaments kennen. Man wird erinnert an die Art, wie Daniel nach dem Bilde Josefs gezeichnet wurde,⁶⁷ Hiob wie Abraham⁶⁸ und Judith wie Esther. Auf ähnliche Weise wiederholt sich die Zwillingsgeburt von Jakob und Esau (Gen 25,24–26) bei Perez und Serach (Gen 38,27–30),⁶⁹ spiegelt sich die Elisa-Überlieferung aus 2Kön 4 bei Elia in 1Kön 17,⁷⁰ geht Elia wie Mose zum Gottesberg (1Kön 19),⁷¹ oder wird in Gen 12,10–20 und später in Gen 20 mit Abraham und Sara die Erzählung über Isaak und Rebekka aus Gen 26,1–11 wiederholt.⁷² Auch der Musivstil der Chronik ist zu nennen, wenn sie die älteren Quellen deutet und weiterführt.⁷³ »Es entsteht damit eine neue Gattung religiöser Literatur im Judentum, die heilsgeschichtliche Nacherzählung des kanonisch gewordenen Textes, die diesen erläutert, adaptiert, harmonisiert und wenn nötig auch zurechtrückt. [...] Wir begegnen hier einer [...] Literaturform, die man später als haggadischen Midrasch bezeichnete.«⁷⁴ Mit Einschrän-

⁶⁶ Neuerdings hat sich für dieses Phänomen der Begriff »Intertextualität« eingebürgert.

⁶⁷ Vgl. u. a. L. A. ROSENTHAL, Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen (ZAW 15, 1895, 278–284); M. SEGAL, From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2 (VT 59, 2009, 123–149); M. S. RINDGE, Jewish Identity under Foreign Rule. Daniel 2 as a Reconfiguration of Genesis 41 (JBL 129, 2010, 85–104).

⁶⁸ Vgl. T. VEIJOLA, Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle (in: CH. BULTMANN/W. DIETRICH/CH. LEVIN [Hg.], Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, 2002, 127–144).

⁶⁹ Vgl. CH. LEVIN, Tamar erhält ihr Recht (Genesis 38) (in: TH. NAUMANN/R. HUNZIKER-RODEWALD [Hg.], Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag, 2009, 279–298), 282–285.

⁷⁰ Vgl. u. a. A. SCHMITT, Die Totenerweckung in 1Kön. xvii 17–24 (VT 27, 1977, 454–474).

⁷¹ Vgl. K. SEYBOLD, Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19 (EvTh 33, 1973, 3–17), 10; TH. SEIDL, Mose und Elia am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten (BZ NF 37, 1993, 1–25).

⁷² Vgl. CH. LEVIN, Abraham in Ägypten (Gen 12,10–20) (in: S. WIMMER/G. GAFUS [Hg.], »Vom Leben umfassen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift Manfred Görg [ÄAT 80], 2014, 109–121).

⁷³ Vgl. TH. WILLI, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106), 1972, bes. 176–189. Mit »Musivstil« nimmt Willi eine Prägung von Franz Rosenzweig auf.

⁷⁴ M. HENGEL, »Schriftauslegung« und »Schriftwerdung« in der Zeit des Zweiten Tempels (in: DERS./H. LÖHR [Hg.], Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum [WUNT 73], 1994, 1–71), 33.

kung lassen sich auch Schriften wie das Jubiläenbuch, das Genesisapokryphon aus Qumran, das Buch Tobit und weitere zu dieser Literaturgattung rechnen. Im Fall des Neuen Testaments besteht ein grundsätzlicher Unterschied nur darin, dass die alttestamentliche Geschichte nicht einfach fortgeschrieben wurde, sondern eine neue religiöse Erfahrung der Ausgangspunkt war, die es in der Überlieferung wiederzufinden galt, um sie zu legitimieren und abzusichern. Dabei musste auch das Scheitern Jesu am Kreuz einbezogen werden, das allen Verheißungen widersprach.

Die Typologie, die sich daraus entwickelt hat, beruht auf Entsprechung. Hier ist nicht »mehr als Salomo« und »mehr als Jona« (Mt 12,41f; Lk 11,31f), sondern es ist *wie* Salomo und *wie* Jona. Deshalb gilt hier auch nicht: »Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört« (Lk 10,24; vgl. Mt 13,17). Es ist keine Hermeneutik der Überbietung.⁷⁵ Nicht anders die Rollen, die Jesus zugeschrieben werden. Er tritt als der verkaufte und wiedergefundene Bruder auf und als der ins Meer geworfene, aber gerettete Prophet. Das Leben Jesu spiegelt sich bei Jakob, bei Saul, bei Elia.

Das traditionelle Schema von Verheißung und Erfüllung lässt sich auf diese Lesart des Alten Testaments nicht anwenden. Das Bestreben, das Leben und Sterben des Jesus von Nazareth und vor allem seine Auferweckung in den Schriften wiederzufinden, zeugt nicht von fragloser Heilsgewissheit, sondern sucht nach Bestätigung. Die Schriftdeutung ist messianisch, aber sie ist nicht enthusiastisch.⁷⁶ Sie ist nicht charismatisch, sondern gelehrt. Die Verfasser zeigen sich überaus kundig in der schriftlichen religiösen Tradition und findig, wie sie mit ihr umgehen. Die Schrift war ihre Welt, und sie sahen und dachten die Welt durch die Schrift. Dasselbe konnten sie bei ihren Lesern und Hörern voraussetzen. Sie brauchten nur Stichworte, um ganze Sinnhorizonte zu umreißen. Das muss nicht bedeuten, dass die exegetischen Winkelzüge immer sogleich und in jeder Hinsicht nachvollziehbar waren.

Der Textbezug ist in der Regel wortgemäß, nicht situationsgemäß, und nicht selten herbeigezwungen. Man spürt, welche Herausforderung der Osterglaube gewesen ist.⁷⁷ Das zeigt auch die Auswahl der Stoffe. Wenn die Wiederbegegnung mit dem totgeglaubten Josef, die Auferweckung des Sohnes der Witwe und die Rettung des Jona »nach drei Tagen« herangezogen werden, um die Auf-

⁷⁵ Anders GOPPELT, *Typos* (s. Anm. 4), 19: »Fehlt zwischen Typ und Antityp die Steigerung, [...] so kann von Fall zu Fall nur bedingt von Typologie geredet werden.«

⁷⁶ Anders HENGEL, *Schriftauslegung* (s. Anm. 36), 254–258.

⁷⁷ Vgl. dazu u. a. S. VOLLENWEIDER, *Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung* (in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* [WUNT 144], 2002, 105–123).

erweckung Jesu zu bestätigen, ist das noch immer die Bewältigung der Katastrophe, die sein gewaltsamer Tod für seine Anhänger gewesen ist. Die Lehrbildung, die sich später mit der Person Jesu verbunden hat, ist noch fern.

Summary

By discussing a number of familiar as well as hitherto unknown examples, the article shows how the Gospels can evoke entire scenes from the Old Testament by employing keywords, which enables them to be interpreted as prefigurations of the appearance of Christ: Gen 28:11–16 in Mark 4:35–41; Gen 37:5–11 in Luke 2:19.51; Gen 25:21–23 in Luke 1:39–45; T. Naph. 7:1–4 in Luke 24:32; 1 Sam 9:15–17 in John 19:5; and 1 Kgs 17:10–24 in John 2:3–5 and 19:26–27. The typological interpretation of the Old Testament in the New goes far beyond the explicit and immediately comprehensible references. In more ways than one, the Old Testament provides the framework within which the Christology becomes conceivable.

Schlagworte: typologische Exegese, Haggada im Neuen Testament, wortgemäße Schriftdeutung, frühe Christologie

Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Levin
Professor em. für Altes Testament
an der Ludwig-Maximilians-Universität München