

bbs 9/2017



Klaus Wengst

Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter
Mit den vier Evangelien Jesus entdecken

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016
654 S., 39,99 €
ISBN 978-3-579-08241-7

Rolf Baumann (2017)

Klaus Wengst, Professor em. für Neues Testament an der Universität Bochum, hat hier das „positive“ Gegenstück zu seinem „sozusagen negativen“ Buch vorgelegt, in dem er an ausgewählten Beispielen der Forschungsgeschichte und zeitgenössischer Arbeiten begründete, warum er eine Suche nach dem „historischen“ Jesus mit Martin Kähler für einen „Holzweg“ hält (Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus, Stuttgart 2013; vgl. meine Vorstellung: [www. biblische-bücherschau. de](http://www.biblische-buecherschau.de)).

Sein jetziges Buch unterscheidet sich von dem früheren, wie Wengst im Vorwort ausführte, nicht nur im Umfang, sondern auch in seiner Art: Er führe darin keine ausdrücklichen Auseinandersetzungen und biete auch keine Anmerkungen, aber er verzichte damit nicht auf wissenschaftlichen Anspruch. Er wolle vielmehr so schreiben, dass auch nicht theologisch ausgebildete Leserinnen und Leser von der Lektüre Gewinn haben könnten.

Mit Nachdruck stellt der Autor in seiner auf die frühere Arbeit zurückgreifenden Einleitung „Der sogenannte historische Jesus und der Jesus der Evangelien“ (15-29) heraus, dass für die Darstellung Jesu in den Evangelien das Zeugnis von seiner Auferweckung durch Gott grundlegend ist. Von historischer Forschung kann es nicht erfasst werden, weil es einer anderen Ebene als der Ebene historisch verifizierbarer Fakten angehört. Doch dieses Zeugnis von der Auferweckung Jesu ist „der Konstruktionspunkt der Evangelien“, als „Gottes endzeitlich-neuschöpferisches Handeln am hingERICHTETEN Jesus“ verstanden, so dass Jesus in den Evangelien „nicht als einmal Gewesener und inzwischen Verstorbener, sondern als bleibend lebendig Gegenwärtiger“ begegnet. Dieser Befund bestimmt die Darstellung der Evangelien durchge-

1

hend und keineswegs „irgendeine als ganz außergewöhnlich oder gar einzigartig behauptete Besonderheit am Menschen Jesus“, wie die Suche nach Kennzeichen des „historischen“ Jesus hervorzuheben sich müht.

Der neue Ansatz

Seine Aufgabe als theologischer Exeget im Blick auf die vier kanonischen Evangelien sieht Wengst ganz schlicht darin, sie „in ihrer Unterschiedenheit“ auszulegen. In der Disziplin Neues Testament habe die historische Kritik genug zu tun, sie „in ihrer vorliegenden Gestalt“ zu betrachten, „jedes für sich als jeweilige Einheit“. Diese „profiliertere Unterschiedenheit der Evangelien“, die für die historische Rückfrage entweder Anlass ist, die Evangelisten der Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit zu zeihen, oder Anlass zu hilfloser apologetischer Harmonistik lasse sich aber dann als Gewinn wahrnehmen, wenn man zeigen kann, „wie die in österlicher Perspektive erfolgende Erinnerung an Jesus unter Einbeziehung jeweils inzwischen gemachter unterschiedlicher Erfahrungen in jeweils unterschiedlichen Situationen fruchtbar gemacht wird“ (27). Auch wenn historische Aussagen etwa über die Entstehungssituationen der Evangelien nie mehr als wahrscheinliche Annäherungen sind, können sie für die Auslegung hilfreich sein, vor allem wenn sie auf die Unterschiede zwischen der Entstehungssituation der Texte und der Situation der Auslegenden aufmerksam machen. Dieser Aspekt ist für Wengst und seine spezifische Textauslegung vor allem deshalb wichtig, weil zwischen diesen beiden Situationen „ein starker Traditionsbruch“ liegt, der dazu führte, dass eine im jüdischen Kontext entstandene Tradition ab dem 2. Jahrhundert zunehmend in einem nichtjüdischen Kontext rezipiert und dabei gegen das Judentum gewandt wurde. Diese Unterschiedenheit und die damit verbundene „antijüdische“ Wirkungsgeschichte der Texte gilt es in der Auslegung mitzubedenken.

Das in der Auslegung der Evangelien gewonnene je unterschiedliche Jesusbild spiegelt sich in den Überschriften, die Wengst den einzelnen Traktaten gibt: für Matthäus „Der Weltherrscher als Lehrer der Gerechtigkeit und als Richter“ (30-201), für Markus „Einweisung in die Nachfolge des inthronisierten Gekreuzigten (202-325), für Lukas „Der Messias Israels und der Völker“ (326-484), für Johannes „Der Verherrlichte und Erhöhte mit den Wundmalen des Gekreuzigten“ (485-621). Seine Auslegung folgt anders als in einem Kommentar nicht linear den Texten, sondern umkreist bestimmte Schwerpunkte oder stellt vorhandene Spannungsbögen heraus. Schon das Achten auf den Anfang und Schluss eines Evangeliums offenbart etwas von dessen Konzeption und Spannweite. Im Mt-Evangelium werden besonders die Rollen Jesu als „König“ (Gesalbter, Davidsson, Gottessohn), als „Lehrer“ und als „der kommende Richter“ herausgearbeitet. Im Lk-Evangelium steht die Hoffnung auf „das Reich für Israel“ im Zentrum, die zwar noch nicht verwirklicht ist (Apg 1,6f.), aber in Geltung bleibt und mit Jesu Heilsfunktion für die Völker verbunden wird. Im Joh-Evangelium ist die Gliederung komplexer, weil das Evangelium einerseits nur ein einziges Thema

hat: die Person Jesu selbst, in der die Präsenz Gottes aufscheint, andererseits aber durch einen Spannungsbogen von Niedrigkeit und Hoheit bestimmt wird; auch die gegen die Messianität Jesu erhobenen jüdischen Einwände und die Gegenargumentation des Evangelisten sind ein zentrales Thema. Die jeweils am Ende stehenden Ausführungen unter der Überschrift „Die Situation, in der ein Evangelist schreibt“ gewinnen ein besonderes Gewicht, weil hier die Differenz zu unserer heutigen Situation und die darin liegende Herausforderung aufgezeigt werden kann.

‘Die Schriften’ und Jesus

Für die Auslegungen von Wengst ist charakteristisch, dass „die Schriften“, konkret die jüdische Bibel, unser sog. Altes Testament, die tragende Voraussetzung aller vier Evangelien sind. Sie stellen den Raum dar, in dem diese sich bewegen. Nur mit ihrer Hilfe konnten die Evangelisten zeigen, dass Jesus nicht ein unglücklich Gescheiterter war, sondern dass Gott, der Gott Israels, es ist, der in der Geschichte Jesu wirkt und ihr zu weiterer Wirkung verhilft. In den hier vorgelegten Interpretationen wird diese Sichtweise geradezu überdeutlich, weil der Auslegende an vielen Stellen zur Erhellung eines bestimmten Textes nicht nur (bisweilen entlegene) alttestamentliche Aussagen, sondern häufig auch jüdisch-rabbinische Diskussionen und Textdeutungen einbezieht. Nicht dass für die gängige Exegese das jeweils Eingespielte immer unbekannt und neu wäre. Aber die Auslegung ist hier weit radikaler als üblich auf die jüdische Bibel und ihre bleibende Gültigkeit bezogen.

Ein repräsentatives Beispiel für diese Sicht ist die sog. Bergpredigt, die von Mt 28,16-20 her geradezu als „Regierungsprogramm des messianischen Königs Jesus“ erscheint, dem *‘alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben worden’* ist und der als der auferweckte Gekreuzigte auf das zurückweist, was er als Irdischer geboten hat – zumal auf seine Lehre auf dem Berg (5,1-7,29). Im Vorspruch dazu (5,17-19) bestätigt Jesus nicht nur die Tora als ersten Teil der *‘Schriften’*, sondern *‘die Tora und die Prophetenbücher’*, d.h. alle *‘Schriften’*. Dass Jesus im Folgenden als vollmächtiger Ausleger der Tora vorgestellt wird, heißt für Wengst nicht, dass nach matthäischem Verständnis „die Tora nur so weit und insofern gelte, als sie von Jesus ausgelegt wird“. Denn was von Jesus an ethischen Weisungen überliefert ist und was Matthäus davon gesammelt hat und in seinem Evangelium bietet, „deckt ja längst nicht alle Lebensbereiche ab. Es ist viel zu wenig, um damit wirklich leben zu können. Das wäre ja auch eine vollständige Überforderung eines Einzelnen – selbst wenn er der Messias ist.“ Und dem entsprechend hat Matthäus sein Evangelium nicht geschrieben, um mit ihm das zu ersetzen, was in seiner Zeit zu den *‘Schriften’* gehörte, ja auch nicht um die mündliche Tora, die schriftgelehrte Auslegung der rabbinischen Weisen, beiseite zu schieben. Dass selbst letztere nicht ausgeschlossen ist, darauf weisen nicht nur die *‘Strichlein’* in V. 18 hin, sondern auch die Aufforderung Jesu in der sog. „Weherede“, bezogen auf *‘die Schriftgelehrten und die Pharisäer’*, die *‘auf dem Lehrstuhl des Mose sitzen’*: *‘Alles nun, was immer sie euch sa-*

gen, tut und haltet' (23,2-3a). Das bedeutet - gemeint ist an dieser Stelle sogar das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel -, dass die mündliche Tora für die matthäische Gemeinde für verbindlich erklärt wird. In der Fortsetzung der Rede Jesu wird dies nicht aufgehoben: Was Jesus vielmehr angreift, ist die Diskrepanz zwischen Lehren und Tun, nicht aber die Lehre selbst (23,3b-4).

Jesu eigenes Lehren vollzieht sich wesentlich als Auslegen der Tora. Dies zeigt sich paradigmatisch in den sechs Toraauslegungen (5,21-48), bei denen jeweils zunächst etwas von dem zitiert wird, was 'den Alten gesagt worden ist', also aus der der Sinaigeneration gegebenen Tora. Dass das, was Jesus nach den jeweiligen Zitaten ausführt, „als Auslegung“ verstanden werden muss und nicht „als Antithese zum Gesetz“ gemeint sein kann, ergibt sich für Wengst zwingend aus den vorangehenden Aussagen, die außerordentlich stark betonen, dass die Tora bis ins Kleinste gültig bleibt. Die Einleitungsformel für das, was Jesus nach dem Zitat aus der jüdischen Bibel ausführt, die üblicherweise mit 'Ich aber sage euch' übersetzt wird und damit einen Gegensatz andeutet, kann jedoch im Rückgriff auf den griechischen und hebräischen Sprachhintergrund und 'sagen' als häufigste Verbform, mit der in rabbinischen Texten biblische Zitate eingeführt und Auslegungen eingeleitet werden, der Sache nach wiedergegeben werden mit: 'Ich lege euch das so aus'. Dass Jesus hier nicht im Gegensatz zur Tora lehrt, zeigt sich in dem, was er inhaltlich sagt. Es sind Auslegungen, in denen sich Jesus „ganz und gar im innerjüdischen Diskurs“ bewegt – wie Wengst in eindrucksvollen Kommentierungen, jeweils bezogen auf vergleichbare jüdisch-rabbinische Positionen, aufzeigt (111-124).

Der Gott Israels und Jesus

Diesem intensiven Achten von Wengst auf die Verwurzelung Jesu in den jüdischen Traditionen entspricht auch die von ihm strikt durchgehaltene Interpretation des Anspruchs und der Rolle Jesu im Rahmen jüdischer Verstehensmöglichkeiten. Sein Bestreben ist es, die alleinige Souveränität Gottes im Wirken Jesu herauszustellen und das Wirken Jesu ganz von seinem Vater, dem Gott Israels, her zu deuten.

So betont Wengst im Blick auf den Jesus des Matthäusevangeliums, dem 'alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben' worden ist, dass er „dieses besondere Gewicht nicht aufgrund seines eigenen Handelns, sondern aufgrund des Handelns Gottes an ihm“ hat; „nur von daher gewinnt dann auch sein Handeln Bedeutung, sein Reden, sein Tun und Erleiden“. Und auch wenn Jesus als „Sohn Davids“ und endzeitlicher Messias König höher als David einzuschätzen ist (Mt 22,41-46a), so ist doch dieser Benennung gegenüber „die Relation zu Gott, die Beziehung Gottes zu Jesus“ entscheidender, die in der Bezeichnung „Sohn Gottes“ einen „starken Ausdruck“ gefunden hat. Mögliche Missverständnisse abwehrend wird sogleich hinzugefügt: „Damit wird keine Wesensaussage gemacht. Mit ihr wird nicht behauptet, Jesus sei göttlichen Wesens. Sie steht vielmehr im biblisch-jüdischen Kontext. Es ist eine meta-

phorische Aussage, die eine besonders enge Beziehung ausdrückt, verbunden mit einer Beauftragung.“ Verwiesen wird dabei auf die jüdische Bibel – wohl als Parallele zu verstehen –, für die Israel als Ganzes als „Sohn Gottes“ gilt und der gesalbte König in besonderer Weise.

Auch die Spitzenaussagen im Johannesevangelium über die Sendung Jesu und seine kaum überbietbare Nähe und besondere Verbundenheit mit Gott, seinem Vater, deutet Wengst kaum anders. Sie lassen sich für ihn „nur innerhalb der biblisch-jüdischen Tradition“ verstehen. Dies gilt auch für das am Ende angezielte Bekenntnis, ‚dass Jesus der Gesalbte ist, der Sohn Gottes‘ (20,31). Dem Evangelisten gehe es darum „herauszustellen, dass Jesus der messianische König ist, und sein Königtum ist ausdrücklich bezogen auf Israel, auf das jüdische Volk“. Diese Zielangabe „wird nicht von den im Evangelium vorher gemachten Hoheitsaussagen überboten, die davon sprechen, dass Jesus von Gott gekommen sei und wieder zu Gott gehe, dass er erhöht und verherrlicht werde. Sie dienen vielmehr dazu, es möglichst einsichtig zu machen, dass der am Kreuz hingerichtete Jesus dennoch der Messias, der Gesalbte, sei.“ Daher erscheine es nicht verwunderlich, dass der Streit darüber, ob Jesus der Gesalbte sei, in diesem Evangelium breiten Raum einnimmt.

Im ersten Vers des Prologs zum vierten Evangelium ist hervorgehoben, dass das ‚Wort‘, das jetzt in der Verkündigung des aus dem Tod zum Leben erweckten Jesus Gestalt gewinnt und die Gemeinde als ‚neue Schöpfung‘ hervorbringt, „Wort desselben Gottes ist, der am Anfang durch sein Wort Schöpfung werden ließ“. Dieses schon in der jüdischen Tradition zum ‚Wort‘ verdichtete schöpferische Sprechen Gottes vom Anfang der Bibel wird jetzt zum „‚Wort‘, das sozusagen die Züge Jesu trägt“. Wenn hier dem mit Jesus identifizierten Wort „Schöpfungsmittlerschaft“ und „anfängliches Sein bei Gott“ zugesprochen wird, dann ist für Wengst damit aber „nicht intendiert, den bestimmten Menschen Jesus, der eine bestimmte Geschichte mit einem bestimmten Ende gehabt hat, zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren. Der Mensch Jesus wird nicht vergottet.“ Aber indem das Wort sozusagen die Züge Jesu trägt, erhält die Gestalt Jesu „eine Tiefendimension, die bis in den schöpferischen Ursprung zurückreicht, den Anfang, vor dem es keinen Anfang gibt“. Das Anliegen, das den vierten Evangelisten gerade dabei bewegt, ist so zu sehen: „Er will die Geschichte Jesu als Geschichte der Begegnung Gottes erzählen, der Begegnung Gottes mit seinem Volk Israel, bei der auch Menschen aus der Völkerwelt in den Blick kommen.“ Er will deutlich machen: „In Jesus spricht und handelt kein anderer als Gott selbst.“ Dieses anfängliche ‚Wort‘, das seinen Platz ‚bei Gott‘ hat, wird dabei „so nah wie irgend möglich an Gott herangerückt, aber nicht mit ihm identifiziert. Es bleibt eine Differenz.“ Sie kommt dadurch zum Ausdruck, dass im dritten Teilsatz in Vers 1 im griechischen Text zwar auch das Wort für ‚Gott‘ steht (theós), aber jetzt im Unterschied zu den beiden anderen Vorkommen ohne Artikel. Dem sucht Wengst mit der Übersetzung ‚gottgleich‘ Rechnung zu tragen: ‚Und gottgleich war das Wort.‘

Die Aussage, dass 'das Wort Fleisch ward', legitimiert deshalb für den Auslegenden auch nicht die christlich beliebt gewordene Redeweise von der „Menschwerdung Gottes“, so dass man allgemein theologisch-anthropologisch von Jesus als „dem menschlichen Antlitz Gottes“ reden könnte. Johannes spricht genauer davon, dass das 'Wort' Fleisch geworden ist. Das bedeutet: „Gott geht nicht in seinem Wort auf, wenn er sich auch ganz und gar in ihm entäußert und äußert, in ihm präsent ist ... Gott teilt sich wirklich in der Konkretheit des Menschen Jesus von Nazaret mit, aber es bleibt indirekte Mitteilung, vermittelt durch Auftreten und Schicksal dieses Menschen.“ Entsprechend deutet Wengst das hohe Bekenntnis des Thomas: 'Mein Herr und mein Gott!' (20,28) nur so, dass dieser den Gekreuzigten sieht und in dessen Lebendigkeit „den schöpferisch handelnden Gott“ erkennt; ein möglicher antithetischer Hintergrund könnte darin gesehen werden, dass Kaiser Domitian sich entsprechend nannte und benennen ließ.

Ebenso klingt für Wengst in den 'Ich-bin'-Aussagen Jesu, die über eine schlichte Selbstidentifikation hinausgehen (6,20; 18,5-8), durch die jeweiligen Zusammenhänge, in denen Jesus sein 'Ich bin's' ausspricht, das biblische „Ich bin's“ Gottes an, „der sich gleichsam Partei ergreifend in das Geschehen hineinstellt, in und durch Jesus spricht und handelt“. Wie sich das als „Gabe Gottes“ auswirkt, stellt Johannes in Bildworten dar, in denen das 'Ich bin' Jesu mit einem Prädikatsnomen verbunden wird.

Selbst die hohe Aussage Jesu, die üblicherweise mit 'Ich und der Vater sind eins' übersetzt wird (10,30) und die einen Steinigungsversuch von jüdischer Seite auslöst mit der Begründung, Jesus habe sich gottgleich gemacht (10,33), will keineswegs aussagen, „dass Gott und Jesus, der Vater und der Sohn, eines Wesens seien“. Eine dem Sinn der Aussage entsprechende Wiedergabe müsste lauten: 'Ich und der Vater wirken zusammen.' Es geht hier „nicht um eine Wesenseinheit, sondern um eine funktionale Einheit“, wie der Kontext zeigt. Auch in der Aussage: 'Bevor Abraham war, bin ich' (8,58) setzt der vierte Evangelist das absolute 'Ich bin', das das biblische 'Ich bin' Gottes aufnimmt; es übergreift die chronologisch ablaufende Zeit und will sagen: „In Jesus spricht Gott selbst sein 'Ich bin da', ist er präsent.“ Es geht ihm dabei um „das Mitsein Gottes mit der bestimmten Geschichte Jesu“.

Nicht zuletzt von solchen Hoheitsaussagen des Johannesevangeliums aus ist in der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Alten Kirche die Beschreibung Jesu auf die Formel zugespitzt worden: „Wahrer Mensch und wahrer Gott.“ Wengst würdigt diese Entwicklung als einen großen denkerischen Versuch, das neutestamentliche Zeugnis über Jesus in einem geistesgeschichtlichen Kontext zum Klingen zu bringen, der von platonischer Ontologie bestimmt war. Wollte man in diesem Zusammenhang das neutestamentliche Zeugnis aufnehmen, dass in Jesus wirklich Gott begegnet, dann

musste „Wesensgleichheit zwischen Gott und Jesus“ ausgesagt werden. Diese dogmatischen Festlegungen der Alten Kirche haben dazu geführt, solche Aussagen ansatzweise bereits im Neuen Testament vorgebildet zu sehen und so das Neue Testament von daher auch auszulegen. Da aber außerhalb des Denkhorizonts platonischer Ontologie Begriffe wie „Wesen“ oder „Sein“ nicht dazu taugen, neutestamentliche Texte zum Verhältnis zwischen Gott und Jesus zu erschließen, hält Wengst es für angemessen, „dass man das Johannesevangelium – wie die anderen Evangelien – in dem Kontext zu verstehen sucht, in dem es entstanden ist, also in einem jüdischen. Dann kann Jesus bleiben, was er war, ein Mensch, ein Jude, in dem nach dem Zeugnis dieses und der anderen Evangelien Gott begegnet, Israels Gott.“

Veränderte Situationen

Ein besonderes Interesse von Wengst wird in den jeweiligen Abschnitten „Die Situation, in der der betreffende Evangelist schreibt“ greifbar. Denn aus den im jüdischen Kontext entstandenen Evangelien sind inzwischen kanonische Schriften der christlichen Völkerkirche geworden, die schon lange keine Menschen jüdischen Glaubens mehr in ihren Reihen hat. Die Herausforderung, die sich daraus für uns heute ergibt, lässt sich aus der Differenz zwischen der damaligen Situation des Evangelisten und der Situation des heutigen Auslegers ableiten. Unsere Evangelien spiegeln nämlich nicht nur die Gemeinsamkeiten und Konflikte aus der Zeit des irdischen Jesus, sondern auch damit verbunden die Bedrängnisse der an Jesus glaubenden jüdischen Minderheit, die sie von Seiten der sich nach dem jüdisch-römischen Krieg unter pharisäisch-rabbinischer Führung neu formierenden jüdischen Mehrheit erfahren musste.

Für die spätere Situation, in der Matthäus sein Evangelium schreibt, lässt sich erschließen, dass diese primär durch negative Erfahrungen im jüdischen Umfeld geprägt ist, die die Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden um Jesu willen machen muss. So begegnet schon in der Reihe der Beglückwünschungen in der Rede vom Berg am Ende die Seligpreisung der Schüler, ‚wenn man euch schmäht und verfolgt und alles Böse über euch redet um meinetwillen‘ (5,11). Und es wird ihnen von Jesus vorhergesagt: ‚Sie werden euch an die Gerichte ausliefern und in ihren Synagogen auspeitschen. Ihr werdet um meinetwillen vor Statthalter und Könige geführt werden‘ (10,17f.; 23,34). Die hier sichtbar werdende innerjüdische Auseinandersetzung hat ihren Anhalt an dem von den an Jesus Glaubenden erhobenen hohen Anspruch, der in den Augen der jüdischen Mehrheit nicht ausgewiesen ist. Der Hinweis auf Jesu wunderbare Taten verfängt bei den Außenstehenden nicht, da für sie sein Wirken und also auch sein Anspruch durch seine Hinrichtung als gescheitert gelten, wie der Spott der am Gekreuzigten Vorübergehenden wie auch seitens der Oberpriester samt Schriftgelehrten und Ältesten zeigt: ‚Wenn du Gottes Sohn bist, steige herab vom Kreuz!‘ (27,39f.41f.) Für Matthäus und seine Gemeinde hingegen hat Gott Jesus nicht schmähschuldig umkommen lassen, sondern ihn gerettet – in der Auferweckung Jesu von den Toten. Aber das ist für die anderen bloße Behauptung. Sie ge-

hen nach Matthäus sogar so weit, den Schülern Jesu zu unterstellen, sie hätten den Leichnam Jesu heimlich bei Nacht gestohlen und dann die Parole von seiner Auferstehung ausgegeben (28,13.15) .

Verschärfend kommt dann hinzu, dass Matthäus seinerseits – und wohl nicht nur er - „den eigenen Anspruch absolut setzt und exklusiv macht“. In diesem in der schwierigen Zeit nach 70 ausgebrochenen heftigen innerjüdischen Streit um Jesus scheint für Wengst so auch ein Defizit auf Seiten der Jesusanhänger zu liegen: „Die auf Jesus bezogene Minderheit ist zumindest verbal aggressiv, indem sie den für Jesus erhobenen Anspruch absolut setzt und die darauf nicht eingehende Mehrheit unvergebbarer Sünde zeihet und den jüdischen Krieg als Strafe Gottes für die Ablehnung Jesu deutet. Das verhindert, dass diese Gruppe in die vom Lehrhaus in Javne aus sich unter pharisäisch-rabbinischer Führung neu formierende Mehrheit integriert werden kann. So werden ihr gegenüber distanzierende Maßnahmen nicht nur verbaler Art ergriffen, die von der Minderheit als bedrängend erfahren werden.“ Dies führt auch dazu, dass Matthäus die große sachliche Übereinstimmung, die sich zwischen dem matthäischen Jesus und dem, was sich in der rabbinischen Literatur davon niedergeschlagen hat, beobachten ließ (vgl. vor allem 23,2-3a), nicht zugibt. Dieselben, auf die zu hören er gerade eingeschärft hat, diffamiert er anschließend mehrfach pauschal als ´blinde Führer´ und ´Heuchler´!

Doch dies ist heute für Wengst nicht mehr unsere Situation: Die Herausforderung für uns als Angehörige der Kirche aus der Völkerwelt bestünde darin, diesen Streit als einen innerjüdischen Streit innerhalb eines Evangeliums wahrzunehmen, das ganz und gar im jüdischen Kontext steht. Folglich käme es darauf an, das außerhalb der Kirche weiterexistierende Judentum in seiner partikularen Besonderheit als Gottes Volk zu achten; und das hieße auch, anders als Matthäus „keinen absoluten Anspruch zu stellen“, der nur in unlösbaren Streit führt.

In vergleichbarer, ja dramatisch gesteigerter Weise erscheint die Situation, in der Johannes sein Evangelium schreibt. Der weithin negative Gebrauch der im vierten Evangelium nahezu gleichsinnig verwendeten Bezeichnungen „die Juden“ und „die Pharisäer“ spiegelt Erfahrungen, welche die an Jesus als Messias glaubende Minderheit als eine nicht integrationswillige oder -fähige Gruppe innerhalb einer sich neu formierenden jüdischen Mehrheit machen musste. Auswirkungen einer solchen Nicht-Integration sind in den Szenen zu fassen, die auf die Heilung des Blindgeborenen am Sabbat folgen (9,8-23): Wenn hier die Eltern des geheilten Blinden bei einer Befragung durch „die Juden“ statt selbst zu antworten auf ihren Sohn verweisen, der alt genug sei, Auskunft über das Wie der Öffnung seiner Augen zu geben, dann zeigt die kommentierende Bemerkung des Evangelisten, dass er mehr ein Geschehen seiner eigenen Zeit im Blick hat als ein Ereignis der Zeit Jesu: ´Das sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten.´ Die damit angedeutete Atmosphäre der Angst

wird auch durch die anschließend gegebene Begründung unterstrichen: 'Denn schon hatten die Juden untereinander beschlossen, dass – wer immer ihn als Gesalbten bekenne – von der synagogalen Gemeinschaft ferngehalten würde' (9,22; vgl. 12,42; 16,3).

Aus solchen Erfahrungen, die der Evangelist und seine Gemeinde erleiden mussten, resultiert, dass das vierte Evangelium immer wieder auch das Zeugnis eines gescheiterten Gesprächs darstellt und es Dialoge bietet, die in Wirklichkeit keine sind, sondern sich als Proklamationen der eigenen Position erweisen, in deren Dienst auch die Gegenseite stehen muss. Diese von Unverständnis und Feindschaft gekennzeichnete Situation zeigt sich besonders deutlich in dem langen Abschnitt 8,31-59, der sich in V. 54-55 so zuspitzt, dass hier „den Juden“ geradezu die Gotteskenntnis abgesprochen wird. Jesus stellt zunächst fest: 'Wenn ich mich selbst verherrlichte, ist meine Herrlichkeit nichts.' Denn Jesus sucht gerade nicht die eigene Ehre, sondern geht den Weg in die größte Unehre, den Weg ans Kreuz. Auf diesem Weg kann er sich nur ganz Gott anheimgeben, der aber seinerseits Jesu Ehre in dessen Kreuz sucht: 'Es ist mein Vater, der mich verherrlicht.' Nur der Glaube, dass im Weg und Werk Jesu Gott selbst zum Zug kommt, lässt hier von 'Herrlichkeit' sprechen. Doch dieser in Jesus präsente Gott wird von Jesus im Fortgang seiner Rede als der bestimmt: 'Von dem ihr sagt: Unser Gott ist er.' Gerade die Voraussetzung desselben Gottes ist es, die den Konflikt so unerbittlich scharf macht. Diese Schärfe bricht erneut auf, wenn Jesus fortfährt: 'Aber ihr habt ihn nicht erkannt; ich jedoch kenne ihn.' Nach Johannes wirft hier Jesus „den Juden“ als seinen Gesprächspartnern – und mit ihm der Evangelist der Mehrheit seiner jüdischen Landsleute – vor, „dass sie sozusagen ihren eigenen Gott nicht erkennen, weil sie ihn nicht in Jesus erkennen“. Umstritten ist nicht, wer Gott ist, sondern wo er präsent ist. Das heißt: Johannes spitzt den Streit um die Präsenz Gottes in Jesus zu einem Streit über die Erkenntnis Gottes überhaupt zu. Dieses Anliegen schlägt aber um in die Behauptung, dass *nur* im Wirken Jesu das Wirken Gottes wahrnehmbar wird und es also auch Verehrung des Vaters *nur* in der Verehrung des Sohnes gibt: 'Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt nicht den Vater, der ihn geschickt hat' (5,23).

Wengst urteilt: „Man muss diesen Satz nicht im exklusiven Sinn verstehen. Man kann ihn auch so lesen: Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht *als Vater dieses Sohnes*, nimmt ihn nicht wahr als den, der diesen Sohn geschickt hat.“ Aus der realen Situation, in der die Jesus als Messias Bekennenden als Häretiker eingeschätzt und behandelt werden, ist eine solche Logik, die Gemeinsamkeiten ausschließt und Exklusivität beansprucht, zwar zu verstehen. Aber die Logik dieses Umkehrschlusses ist im Blick auf heute dennoch zu hinterfragen: „Auch nach Johannes gilt ganz selbstverständlich, dass der in Israel wirkende Gott der in 'den Schriften' bezeugte und also in Israel schon bekannte Gott ist. Dann aber ist es im Blick auf die Juden nicht evident, dass Gott überhaupt nicht kenne, wer nicht seine Präsenz in Jesus

wahrnehme.“ Dass Johannes auch „Zwischentöne“ statt einem kompromisslosen Entweder-Oder kennt, macht Wengst sehr schön an der ambivalenten Gestalt des Nikodemus klar, der sich den radikalen Alternativen verweigert und für den sich so Möglichkeiten humanen Handelns eröffnen, beispielsweise zusammen mit Josef von Arimatäa den toten Jesus ehrenvoll zu bestatten, was im Judentum als außerordentlich wichtig angesehen wird.

Als Abschluss seines Buches fasst Wengst sein Anliegen noch einmal zusammen in: „Jesus, die vier Evangelien und die Verantwortung der Auslegenden“ (622-639) und bietet ein ausführliches Stellenregister (640-654).

Bewertung

Dem Autor ist für viele eindrucksvolle Auslegungen zu danken, vor allem dafür dass er mit Nachdruck an den unlösbaren Zusammenhang zwischen jüdischem und christlichem Gott-Glauben erinnert und die Evangelien als jüdische Schriften bzw. Schriften im jüdischen Kontext herausstellt. Dies geschieht besonders dadurch, dass er zu wichtigen und strittigen Stellen die biblischen Hintergründe in der jüdischen Bibel aufzeigt und rabbinische Parallelen ins Spiel bringt.

Diese Akzentsetzung entspricht seinem persönlichen Bekenntnis, dass er als christlicher Theologe „keine Aussagen mehr machen“ möchte, „die explizit oder implizit jüdische Identität und Integrität beeinträchtigen oder in Frage stellen“. Dazu könne helfen, wie er es hier tut, „die Evangelien konsequent auf ihrer biblischen Grundlage und innerhalb ihrer jeweiligen Auseinandersetzungen zu verstehen, die nicht mehr die unsrigen sind“ (635).

Dass er die alttestamentlichen oder rabbinischen Bezugstexte meist ohne Markierung in den Fließtext seiner eigenen Ausführungen einfügt und Themen gewissermaßen umkreisend interpretiert, erleichtert m.E. nicht die Lesbarkeit des Textes. Das ausführliche Register zum Auffinden bestimmter Textstellen ist da nur wenig Hilfe.

Weitaus problematischer erscheint mir, dass Wengst zwar mit Recht das Mitsein des Gottes Israels in der Geschichte Jesu herausarbeitet, dass er aber über die Rolle Jesu als Messias hinaus dieses Handeln Gottes in und mit Jesus metaphorisch mit lokalen oder instrumentalen Umschreibungen zu fassen sucht: Jesus als „Ort der Präsenz Gottes“, als derjenige, „durch den Gott spricht und handelt“ o.ä. Dass er darüber hinaus die einzigartige Beziehung zwischen Jesus als „Sohn“ und Gott als seinem „Vater“ nicht tiefer durchdenken will, hat wohl mit seiner Sorge zu tun, dann werde Jesus „vergöttlicht“ oder ihm „Wesensgleichheit“ mit Gott zugeschrieben. Kann man aber die Entstehung einer dogmatischen Christologie in der Alten Kirche, die Jesus ja nicht „vergottet“, so einfach wegschieben, wie es hier wohl um des Dialogs mit Israel willen geschieht?

In eine ähnliche, christliche Überzeugungen eher abschwächende Richtung weist die Vermutung, es habe an der christlichen Minderheit selbst gelegen, die sich durch die Verabsolutierung ihres Bekenntnisses zu Jesus einer Integration in die jüdische Mehrheit verweigert habe, so dass es zu Maßnahmen gegen sie kommen musste.

Dasselbe gilt auch für die Feststellung, „das Neue am Neuen Testament“ bestehe darin, dass Menschen aus der Völkerwelt sich am Ende der Zeit Israels Gott als dem einen und einzigen Gott zuwenden werden (vgl. Jes 42,6; 49,6) und sich dies in der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft aufgrund von Gottes neuschöpferischer Tat am hingerichteten Jesus bereits anfanghaft ereignet: dass Menschen aus der Völkerwelt hinzukommen und als gleichberechtigt akzeptiert werden, ohne dass sie jüdisch werden müssen (636). Oder radikaler: Die auf Jesus bezogene Verkündigung, die sich für Jüdinnen und Juden nicht als attraktiv erwiesen hat, besonders nicht von da an, als mit dem Glauben an Jesus die Aufgabe jüdischer Identität verbunden war, „bietet nichts, was Juden und Jüdinnen nicht auch ohne sie in ihrer Tradition haben“ (324).

Ist das nicht (zu) wenig, wenn man sich Jesu Aufruf zur Umkehr auch an die Adresse Israels und die Konflikte vor Augen hält, die trotz mancher Übereinstimmung im innerjüdischen Diskurs zwischen Jesus und seinen jüdischen Zeitgenossen ausbrachen und seinen Tod zur Folge hatten? Und hat dieser Tod seinen jüdischen Glaubensgeschwistern so gut wie nichts zu sagen?

Zitierweise: Rolf Baumann. Rezension zu: *Klaus Wengst. Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Gütersloh 2016*
in: bbs 9.2017 http://www.biblische-buecherschau.de/2017/Wengst_Mirjams_Sohn.pdf