

ZUGÄNGE ZU BIBLISCHEN TEXTEN

Eine Lesehilfe zur Bibel
für die Grundschule

Neues Testament

Beiträge von
Hans Zirker, Georg Hilger, Tullio Aurelio,
Claus Bussmann, Franz Joseph Schierse,
Karlheinz Sorger

Ausgabe der Anteile von Hans Zirker
mit Inhaltsverzeichnis und Vorwort

PATMOS

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Zugänge zu biblischen Texten: e. Lesehilfe
zur Bibel für die Grundschule /
Autoren: Hans Zirker . . . – Düsseldorf: Patmos Verlag
NE: Zirker, Hans [Mitverf.]
Neues Testament. – 2. Aufl. 1986.
ISBN 3-491-78013-6

© 1980 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
2. Aufl. 1986
Umschlagentwurf: Ralf Rudolph
Satz: Genreith + Gerards, Kaarst
Druck u. Bindung: Bercker GmbH, Kevelaer
ISBN 3-491-78013-6

Inhalt

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“	9
Zur neuen „Bibel für die Grundschule“	11
Bibel-Lesen – Zur Methode (H. Zirker)	17
Die Kindheitserzählungen (T. Aurelio)	29
<i>Das Kindheitsevangelium nach Lukas</i>	<i>30</i>
Der Engel Gabriel verheißt die Geburt des Johannes (Lk 1,5-25: Nr. 100)	33
Der Engel des Herrn verheißt die Geburt Jesu (Lk 1, 26-38: Nr. 101) ...	36
Maria besucht Elisabet (Lk 1,39-49.56: Nr. 102)	40
Der Täufer wird geboren (Aus Lk 1,57-80: Nr. 103)	42
Jesus wird geboren (Lk 2,1-21: Nr. 104)	45
Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,41-51: Nr. 105)	50
<i>Das Kindheitsevangelium nach Matthäus</i>	<i>52</i>
Die Weisen aus dem Osten ehren Jesus (Mt 2,1-12: Nr. 149)	55
Die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13-23: Nr. 150)	58
Der Täufer und Jesus (H. Zirker)	65
Johannes weist auf den Kommenden hin (Lk 3,1-20: Nr. 106)	65
Jesus läßt sich von Johannes taufen (Lk 3,21-23: Nr. 107)	69
Johannes der Täufer wird hingerichtet (Mk 6,17-29: Nr. 151)	71
Das öffentliche Wirken Jesu (H. Zirker)	73
Jesus lehrt und heilt (Lk 4,1.14.15.40: Nr. 108)	73
Jesus wird in Nazaret abgelehnt (Lk 4,16-30: Nr. 109)	73
Jesus beruft die ersten Jünger (Lk 5,1-11.15.16: Nr. 110)	77
Jesus beruft den Levi und hält Mahl mit den Zöllnern (Lk 5,27-32: Nr. 112)	81
Jesus erwählt die zwölf Apostel (Lk 6,12-16: Nr. 113)	83
Jesus lehrt in der Ebene (Lk 6,17.18.20: Nr. 114)	84
Jesus lehrt, auch die Feinde zu lieben (Lk 6,27-36: Nr. 115)	85
Jesus warnt vor lieblosem Richten (Lk 6,37-38.41-42: Nr. 116)	88
Frauen begleiten Jesus (Lk 8,1-3: Nr. 118)	90

Petrus bekennt Jesus als den Messias (Lk 9,18-22: Nr. 122)	91
Ein Dorf in Samaria nimmt Jesus nicht auf (Lk 9,51-56: Nr. 123) (<i>C. Bussmann</i>)	94
Jesus kehrt bei dem Oberzöllner Zachäus ein (Lk 19,1-10: Nr. 133) (<i>H. Zirker</i>)	98
Jesus segnet die Kinder (Mk 10,13-16: Nr. 152)	102
Jesus lehrt die Jünger beten (Mt 6,7-13: Nr. 153)	103

Die Erzählungen von den Wundern Jesu

(<i>H. Zirker</i>)	113
Jesus heilt einen Gelähmten (Lk 5,17-26: Nr. 111)	117
Jesus heilt den Knecht des Hauptmanns (Lk 7,1-10: Nr. 117)	117
Jesus stillt den Sturm auf dem See (Lk 8,22-25: Nr. 119)	118
Jesus erweckt die Tochter des Jairus (Lk 8,40-42.49-55: Nr. 120)	122
Jesus sättigt die Fünftausend (Lk 9,10-17: Nr. 121)	127
Jesus heilt am Sabbat (Lk 14,1-6: Nr. 126)	132
Der dankbare Samariter kehrt zu Jesus zurück (Lk 17,11-19: Nr. 130) .	133
Jesus heilt einen Blinden bei Jericho (Lk 18,35-43: Nr. 132)	136
Jesus ist Gast bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11: Nr. 160)	140

Die Gleichnisse Jesu (*K. Sorger*)

<i>Gleichnisse aus den synoptischen Evangelien</i>	145
Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37: Nr. 124) ...	145
Das Gleichnis vom törichtem Reichen (Lk 12,15-21: Nr. 125)	150
Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15-24: Nr. 127)	151
Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme (Lk 15,1-10: Nr. 128)	153
Das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32: Nr. 129)	157
Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14: Nr. 131)	162
Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-10.13-20: Nr. 154)	165
Der unbarmherzige Knecht (Mt 18,23-35: Nr. 155)	166
Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16: Nr. 156)	171
Das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14-30: Nr. 157)	173
Jesus verkündet das Weltgericht (Mt 25,31-46: Nr. 158)	175

Bildreden aus dem Johannesevangelium

Jesus ist der gute Hirt (Joh 10,11-18: Nr. 161)	179
Jesus ist der wahre Weinstock (Joh 15,1-8: Nr. 163)	182

Passion und Auferstehung (<i>C. Bussmann</i>)	185
<i>Die Erzählungen aus dem Lukasevangelium</i>	185
Vom Leiden und Sterben Jesu (Lk 19,28-23,49: Nr. 134-143)	185
Jesus zieht in Jerusalem ein (Lk 19,28-40: Nr. 134)	188
Eine arme Witwe opfert (Lk 21,1-4: Nr. 135)	192
Judas verrät Jesus (Lk 22,1-6: Nr. 136)	193
Jesus feiert das Paschamahl (Lk 22,7-23,33.34: Nr. 137)	196
Jesus betet im Garten Getsemani (Lk 22,39-46: Nr. 138)	200
Jesus wird gefangengenommen (Lk 22,47-53: Nr. 139)	202
Petrus verleugnet Jesus (Lk 22,54-62: Nr. 140)	204
Der Hohe Rat verhört Jesus (Lk 22,63-71: Nr. 141)	207
Jesus steht vor Pilatus (Lk 23,1-5.13-25: Nr. 142)	210
Jesus wird gekreuzigt (Lk 23,26-49: Nr. 143)	214
Von der Auferweckung Jesu (Lk 23,50-24,53: Nr. 144-148)	217
Jesus wird begraben (Lk 23,50-56: Nr. 144)	220
Engel erscheinen den Frauen am leeren Grab (Lk 24,1-12: Nr. 145) ...	223
Der Auferstandene erscheint den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-35: Nr. 146)	226
Jesus erscheint den Jüngern in Jerusalem – Der Vater nimmt seinen Sohn in den Himmel auf (Lk 24,36-44.49-53: Nr. 147-148)	230
<i>Erzählungen aus anderen Evangelien</i>	234
Jesus sendet seine Jünger aus (Mt 28,16-20: Nr. 159)	234
Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße (Joh 13,1-15: Nr. 162)	237
<i>Die johanneischen Ostergeschichten</i>	240
Das leere Grab (Joh 20,1-10: Nr. 164)	242
Jesus begegnet Maria Magdalena (Joh 20,11-18: Nr. 165)	244
Jesus begegnet seinen Jüngern (Joh 20,19-23: Nr. 166)	246
Jesus begegnet dem Thomas (Joh 20,24-29: Nr. 167)	249
<i>Die Apostelgeschichte (F. J. Schierse)</i>	253
Einführung	253
Matthias wird zum Apostel erwählt (Nach Apg 1,13-26: Nr. 168)	267
Der Heilige Geist kommt über die Gemeinde in Jerusalem (Aus Apg 2,1-47: Nr. 169)	270
Die Sieben werden gewählt (Nach Apg 6,1-6: Nr. 170)	276
Stephanus bezeugt Jesus und wird gesteinigt (Nach Apg 6,8-8,3: Nr. 171)	278
Das Wort Gottes wird in Samarien und Judäa verkündet (Nach Apg 8,4-40: Nr. 172)	281
Saulus wird bekehrt – Saulus kommt zu den Aposteln (Apg 9,1-22; aus Apg 9,23-31: Nr. 173-174)	284

Der Heide Kornelius wird in die Kirche aufgenommen (Nach Apg 10; 11: Nr. 175)	287
Der Apostel Jakobus wird hingerichtet, aber Petrus wird befreit (Nach Apg 12,1-19a: Nr. 176)	290
Barnabas und Paulus werden zur Heidenmission berufen (Nach Apg 11,19-20; 13,1-14: Nr. 177)	292
Paulus heilt einen Gelähmten in Lystra (Nach Apg 14,6-20: Nr. 178)	294
Paulus bekehrt die Purpurhändlerin Lydia (Nach Apg 15,40-16,15: Nr. 179)	297
Paulus und Silas werden befreit (Nach Apg 16,16-40: Nr. 180)	299
Die Predigt des Paulus und der Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus (Nach Apg 19,8-20,1: Nr. 181)	301
Die Leiden des Paulus im Dienste Christi (2 Kor 11,23-28: Nr. 182) ..	304
Verhaftung, Gefangenschaft und Prozeß des Paulus (Nach Apg 21-28: Nr. 183-189)	304
Schiffahrt in der Antike	308

Aus den Schriften der Jünger an die Gemeinden

<i>(F.J. Schierse)</i>	311
------------------------------	-----

<i>Aus den Paulusbriefen</i>	311
------------------------------------	-----

Das Herrenmahl wird als Gedächtnis Christi und brüderliches Mahl gefeiert (1 Kor 11,23-29: Nr. 190)	311
--	-----

Das älteste christliche Glaubensbekenntnis (1 Kor 15,1-8: Nr. 191)	311
--	-----

Ein altes Christuslied (Phil. 2,6-11: Nr. 192)	311
--	-----

<i>Aus der Offenbarung des Johannes</i>	314
---	-----

Gott wird die Schöpfung neu machen (Offb 21,1-5: Nr. 193)	314
---	-----

Schulbibel und Zielfelderplan – Einige Anregungen

<i>(G. Hilger)</i>	317
--------------------------	-----

1. Schuljahr	319
--------------------	-----

2. Schuljahr	322
--------------------	-----

3. Schuljahr	327
--------------------	-----

4. Schuljahr	333
--------------------	-----

Kopiervorlage 1: Palästina	340
----------------------------------	-----

Kopiervorlage 2: Palästina	341
----------------------------------	-----

Kopiervorlage 3: Jerusalem	342
----------------------------------	-----

Kopiervorlage 4: Der Mittelmeerraum	343
---	-----

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“

„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch
100	33	132	136	164	242
101	36	133	98	165	244
102	40	134	188	166	246
103	42	135	192	167	249
104	45	136	193	168	267
105	50	137	196	169	270
106	65	138	200	170	276
107	69	139	202	171	278
108	73	140	204	172	281
109	73	141	207	173	284
110	77	142	210	174	284
111	117	143	214	175	287
112	81	144	220	176	290
113	83	145	223	177	292
114	84	146	226	178	294
115	85	147	230	179	297
116	88	148	230	180	299
117	117	149	55	181	301
118	90	150	58	182	304
119	118	151	71	183	304
120	122	152	102	184	304
121	127	153	103	185	304
122	91	154	165	186	304
123	94	155	166	187	304
124	145	156	171	188	304
125	150	157	173	189	304
126	132	158	175	190	311
127	151	159	234	191	311
128	153	160	140	192	311
129	157	161	179	193	314
130	133	162	237		
131	162	163	182		

Zur neuen „Bibel für die Grundschule“

Die im Jahr 1979 erschienene „Bibel für die Grundschule“ weist vor allem zwei Besonderheiten auf:

– Sie ist offiziell von der *Deutschen Bischofskonferenz* herausgegeben, stellt also nicht das private Werk eines einzelnen Autors oder einer im Auftrag eines Verlags arbeitenden Autorengruppe dar.

– Dem Text liegt die revidierte *Einheitsübersetzung* zugrunde.

1. Die Deutsche Bischofskonferenz hat während ihrer Vollversammlung vom 24.-27. 9. 1973 in Fulda eine Kommission eingesetzt, die eine Auswahlbibel für die Primarstufe und eine Auswahlbibel für die Sekundarstufe I erstellen sollte. Am 25.10.1974 teilte sich die Kommission in eine Arbeitsgruppe für die Auswahlbibel Primarstufe und in eine Arbeitsgruppe für die Auswahlbibel Sekundarstufe I. Die Arbeitsgruppe für die Primarstufe wurde von Prof. Dr. Aloys Heck (Bonn) geleitet.

Am Zustandekommen der Grundschulbibel waren anerkannte Exegeten und Religionspädagogen beteiligt. In ihrer Arbeitsgruppe gab es auch kontroverse Meinungen bezüglich der Auswahl, der Überschriften, der Bebilderung und des Anhangs.

Von den ersten Vorschlägen bis zur endgültigen Gestaltung war ein weiter Weg, und es wäre ein vergebliches Bemühen, den Anteil des einzelnen Kommissionsmitglieds genau bestimmen zu wollen. Außerdem zeichnet die Deutsche Bischofskonferenz für die endgültige Fassung des Buches voll verantwortlich. Sie ist es, die durch ihren Vorsitzenden Joseph Kardinal Höffner den Kindern „die gute Botschaft der Bibel in die Hand und ans Herz“ legt. Dieser Tatbestand hat große kirchenpolitische und religionspädagogische Bedeutung.

2. Die Bibel für die Grundschule hält sich, wie das Impressum sagt, an die revidierte Einheitsübersetzung. Eine Überprüfung ergibt allerdings, daß der Text der vorläufigen Fassung von 1972 weit nähersteht als dem endgültigen Wortlaut der Einheitsübersetzung von 1979/80. Hinzu kommen zahlreiche Stellen, an denen der biblische Originaltext gekürzt oder zusammengefaßt wird. So hat sich die Absicht der Bischofskonferenz, schon den Kindern der Grundschule die neue Einheitsübersetzung nahezubringen, leider nur unvollkommen erfüllt, und man wird sehen, ob spätere Auflagen diesen Mangel beheben. Doch es besteht schon jetzt die Möglichkeit, anhand der am Rand gebotenen Stellenangaben den Auswahltext mit dem Wortlaut der Vollbibel zu vergleichen, ein in zahlreichen Fällen unumgängliches Verfahren, das auch in unserem Lehrerkommentar geübt wird. Es war das erklärte Ziel der bischöflichen Arbeitsgrup-

pe, sowohl in der Form des Textes als auch in der Auswahl – so gut es eben geht – die Vollbibel widerzuspiegeln. Wenn schon nicht die Grundschüler (was niemand erwarten kann) die Vollbibel benützen, dann sollten jedenfalls die Religionslehrer in ihr ein wichtiges Hilfsmittel für die Unterrichtsvorbereitung sehen.

Die Bibel für die Grundschule ist, wie könnte es anders sein, eine Auswahlbibel. Bei jeder Auswahl stellt sich die Frage nach den Kriterien. In einem Bericht über den Stand der Arbeit an den Auswahlbibeln, der dem Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 5. April 1976 zugeleitet wurde, sind die wichtigsten Auswahlkriterien genannt:

- die heilsgeschichtlichen
- die formalen
- die didaktischen.

Als *heilsgeschichtliche* Auswahlkriterien gelten das theologische, das kanonische und das christologische Auswahlprinzip. Die heilsgeschichtliche Linie, die in der Grundschulbibel aufgezeigt werden soll, wird demnach nicht einfach auf ein künstliches messianisches Schema von alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung reduziert. Vielmehr steht wirklich der *theologische* Gesichtspunkt im Vordergrund, das heißt, es wird dargestellt, wie *Gott* im Alten Testament an seinem Volk Israel und dessen Repräsentanten, den Patriarchen, Richtern, Königen und Propheten gehandelt hat – und welche Erfahrungen das Volk und seine Auserwählten mit Gott gemacht haben. Ebenso wird im Neuen Testament das Augenmerk zuallererst auf Gott selbst gerichtet, im Grunde eine Selbstverständlichkeit, die aber oft aus einem falschen christologischen Interesse aus dem Blick gerät. Es geht vielmehr immer und überall, gerade wenn Jesus von Nazaret, der Sohn Gottes, erscheint, um Gott den Vater, seinen heiligen Willen und seine Ehre, sein Gericht und Erbarmen, seine Schöpfermacht und Menschenfreundlichkeit. Wer sich in der Theologie des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte auch nur ein wenig auskennt, weiß, warum diese Schriften bei der Auswahl des neutestamentlichen Teils der Grundschulbibel bevorzugt wurden.

Das *kanonische* Auswahlprinzip besagt zunächst, daß die Grundschulbibel nicht nach der historischen Entstehung der einzelnen biblischen Bücher oder nach systematischen Gesichtspunkten (Themen der Glaubens- und Sittenlehre; Wundergeschichten; Gleichnisse; Offenbarungsreden; Verheißungen usw.) aufgebaut ist. In der Regel richtet sich die Reihenfolge der Texte nach der Anordnung des Kanons, angefangen von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes. Eine Ausnahme bilden nur die Psalmen, die bei passender Gelegenheit eingefügt werden (z.B. Nr. 44.68), und manche Prophetentexte, die an ihrem vermutlich historischen Ort im Rahmen der Königsbücher erscheinen (Nr. 77-84) oder als messianische Zeugnisse Verwendung finden (Nr. 98). Auch im neutestamentlichen Teil wird das kanonische Prinzip gelegentlich einem historischen (Nr. 182) oder systematischen (Nr. 149-159) Interesse untergeordnet, wie überhaupt die Kapitelüberschriften meist inhaltlich und thematisch orientiert

sind. Eine lupenreine Anwendung des kanonischen Auswahlprinzips hätte sicher die Möglichkeiten einer Grundschulbibel überfordert.

Klarer als das kanonische Kriterium fügt sich das *christologische* und *soteriologische* Auswahlprinzip in die heilsgeschichtlich-theologische Linie ein. Da Gott, der in beiden Testamenten zu uns spricht, von Anfang an das Heil der Menschen will, ist Christus, das Heil der Welt, gewiß vom ersten Wort an in der Bibel gegenwärtig (vgl. Gen 1,1; Joh 1,1). Außerdem ist zu bedenken, daß die Liturgie alttestamentliche Texte auf Christus hin ausgewählt und interpretiert hat. Man sollte deshalb die von der Vollbibel her sicher problematischen Überschriften und Zusammenstellungen der ausdrücklich als „messianisch“ gekennzeichneten Texte nicht zu streng beurteilen.

Als *formale* Auswahlkriterien werden von den Bearbeitern der Grundschulbibel die *Erzählbarkeit* und die *Anschaulichkeit* genannt. Insgesamt lassen sich kaum bessere formale Kriterien als die der Erzählbarkeit und Anschaulichkeit finden, und sie entsprechen auch durchaus dem Trend heutiger Theologie zur Narrativität und Visualisierung. Grundsätzlich ist es darum zu begrüßen, daß man sich trotz mancher Bedenken entschlossen hat, die Josefsgeschichte und das Buch Tobit in die Auswahl aufzunehmen. Auch die Bevorzugung der Lukasschriften ist (neben dem schon erwähnten heilsgeschichtlich-theologischen Aspekt) in ihrer anschaulichen Erzählweise begründet.

Am schwierigsten ist ohne Zweifel die Frage nach den *didaktischen* Auswahlkriterien zu beantworten. Der schon mehrfach zitierte Bericht beschränkt sich hier auf eine Art Absichtserklärung: „Die Grundschulbibel soll – und das ist das spezifisch Neue an ihr – dem definitiven Zielfelderplan für die Grundschule zugeordnet und damit in den Religionsunterricht und das Leben des Kindes integriert werden.“ Wie dieses Programm realisiert werden kann, zeigt das Schlußkapitel unseres Buches „Schulbibel und Zielfelderplan – Einige Anregungen“ (Georg Hilger).

Der bischöfliche Plan, wieder Schulbibeln in eigener Verantwortung herauszubringen, hängt mit dem erwarteten Erscheinen der Einheitsübersetzung zusammen. Schon Anfang der siebziger Jahre verbanden die Bischöfe ihre Genehmigung von Schulbibeln mit der Auflage, daß in späteren Ausgaben der Text der Einheitsübersetzung verwendet werden solle. Der begreifliche Wunsch, den mit solcher Mühe zustande gekommenen Einheitstext zur Grundlage aller kirchlichen Verkündigungen (in Gottesdienst und Schule) zu machen, hat sicher zum Entschluß beigetragen, das Bibelprojekt selbst in die Hand zu nehmen.

Um die Grundschulbibel im Sinn ihrer Herausgeber zu benutzen, ist es gut, sich an einige Selbstverständlichkeiten zu erinnern, die man immer wieder leicht vergißt:

1. *Die Bibel ist ein Buch der Kirche.* Wie uns die Formgeschichte gelehrt hat, sind die Schriften der Bibel von Gläubigen für Gläubige (und solche, die es werden sollten) geschrieben. Sie verdanken ihre Existenz Männern, die das Traditionsgut ihrer Glaubensgemeinschaften gesammelt, gesichtet und auf die jewei-

lige aktuelle Situation hin redigiert haben. In ihnen spiegeln sich Glauben und Leben der Gemeinde, ihre Erfahrungen, Ängste und Zweifel, ihre Hoffnungen, Kämpfe und Versuchungen. Wie die einzelnen Schriften ursprünglich mit bestimmten Kreisen, Gruppen, Persönlichkeiten und Gemeinden verbunden waren, so ist die gesamte Bibel der ganzen Kirche zugeordnet und von ihrer Autorität getragen, wie umgekehrt die Kirche ihre Legitimation aus der Schrift bezieht.

Bibel und Kirche lassen sich also nicht voneinander trennen, und niemand kann Schrifttexte nur dazu verwenden, um die Kirche zu kritisieren und sich von ihr zu distanzieren. Sicher „beginnt das Gericht beim Hause Gottes“ (1 Petr 4,17), und der Spiegel des Gotteswortes, den sich die Kirche jederzeit vor Augen halten muß, ist unnachsichtig und klar. Er entlarvt jede Heuchelei und Ungerechtigkeit. Auf der anderen Seite aber übt die Bibel nicht nur notwendige Selbstkritik an der Kirche, sie ruft ständig zu positiver Mitarbeit und Mitverantwortung, zu gegenseitigem Sich-Mut-Machen und Stärken, zum Miteinander-Sich-Freuen und Feiern auf. Auch wenn der Religionslehrer Grund haben mag, der Kirche insgesamt oder ihren zeitweiligen Repräsentanten kritisch gegenüberzutreten, so entbindet ihn dies nicht von der Aufgabe, in den ihm anvertrauten Kindern die Liebe zur Kirche Jesu Christi und den Geist dankbarer Treue zu wecken.

2. *Die Bibel ist ein Buch gegenwärtig bleibender Vergangenheit.* Die Bibel erzählt Geschichten aus einer längst vergangenen Zeit, von Menschen, die einst in einem fernen, fremden Land mit anderen, eigentümlichen, uns heute kaum mehr verständlichen Sitten und Gebräuchen gelebt haben. Dies macht den Bibelunterricht oft so schwierig. Im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese schien es die Hauptaufgabe auch schon des Grundschulbibelunterrichts zu sein, archäologische, geographische und zeitgeschichtliche Kenntnisse zu vermitteln. Daß solche Informationen bis zu einem gewissen Grad unumgänglich sind, wenn man die Texte verstehen will, zeigt der Anhang, den die Herausgeber ihrer neuen Grundschulbibel mit auf den Weg gegeben haben (S. 230-250). Es wäre jedoch verfehlt, die Bibel nur wie ein Dokument der Vergangenheit zu behandeln und sich mit historischen Erklärungen zu begnügen. Das notwendige Wissen um die Entstehung der Texte und ihr Verhältnis zur Zeitgeschichte kann immer nur ein Mittel sein, um die Frage nach ihrer aktuellen Bedeutung, ihrem Gegenwartsbezug auf richtige Weise zu stellen. So kommt die Arbeit des Exegeten erst da zum Ziel, wo der heutige Leser mit dem Anspruch der Texte konfrontiert wird. Vor allem dieser Arbeit hat sich unser Buch gewidmet, es will dem Bibelleser helfen, sich selbst mit seiner (oft so andersgearteten) Erfahrungswelt den Sinngebungen und Wertvorstellungen der Texte auszusetzen. Dem Verdacht, der Lehrer könne damit zu einer subjektiv willkürlichen Auslegung ermutigt werden, entzieht die durchgängig angewandte methodische Strenge den Boden (vgl. die folgende Einführung).

Die angewandte Methode entspricht aber auch genau den theologischen Inten-

tionen und Voraussetzungen der Texte: „Alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu *unserer* Belehrung geschrieben, damit *wir* durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15,4), und „jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“ (2 Tim 3,16). Dies gilt nicht nur für die Generation des Paulus und seiner Schüler, sondern auch für die Christen späterer, unserer Zeit. Der Grund liegt in dem, wie die Theologie sagt, „eschatologischen“, endzeitlichen Charakter des Christusgeschehens: Alles, was Jesus von Nazaret gesagt und getan hat, sein Leiden, Sterben und Auferstehen ist „ein für allemal“ gültig und maßgebend (vgl. Hebr 9,12; 10,10). Und weil er sich an Ostern als ein bei Gott Lebender bezeugt, haben die Gläubigen jeder Generation Gemeinschaft mit ihm und dem Vater (1 Joh 1,3). Sie können ihn sehen und hören, ihm begegnen und nachfolgen, mit ihm zu Tische sitzen, mit ihm leiden und sterben – oder ihn verleugnen und verraten. Wie ist diese Erfahrung der Unmittelbarkeit, des Dabei- und Beteiligtenseins an den historisch längst vergangenen Ereignissen der Jesusgeschichte möglich? Weil das „Wort des Lebens“, der auferstandene Christus, in den Evangelien Schrift, Heilige Schrift, geworden ist, weil die Vergangenheit im glaubwürdigen Zeugnis der Kirche aufbewahrt wurde und gegenwärtig bleibt.

3. *Die Bibel ist ein Buch umfassender Sinngebung.* Der Bibelunterricht hat den Vorzug, Sinnzusammenhänge erzählerisch aufzeigen zu können. Die Heilige Schrift denkt in umfassenden Horizonten, sie schließt Zeit und Ewigkeit, Anfang und Ende, Himmel und Erde, Pflanzen, Tiere und Menschen, Leid und Freude, Armut und Reichtum, Krieg und Frieden, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod in ihre Erzählungen ein. Dies geschieht nicht nur in den großen hymnischen und visionären Texten, die von der guten Schöpfung des Anfangs und von dem neuen Himmel und der neuen Erde des gottgewirkten Endes singen. Auch wenn von scheinbar provinziellen oder rein privaten Ereignissen berichtet wird, auch wenn manche Geschichten Schrecken verbreiten, wenn sie von Verzweiflung, Untergang und Widersinn reden, das letzte Wort ist immer Trost und Zuversicht oder zumindest eine Deutung, die nachdenklich stimmt. So ist die Bibel insgesamt wie in ihren einzelnen Teilen ein Buch, das zur Sinnfindung anleitet, das auch schon dem Kind und Heranwachsenden helfen kann, die oft widersprüchlichen Erfahrungen seines Lebens zu deuten. Wer die Texte kennt, weiß, daß solche Sinngebung nicht auf platt rationalistische, aufklärerische Weise geschieht, sondern in ehrfürchtiger Wahrung des Geheimnisses. Es kommt deshalb nicht in erster Linie darauf an, aus den Geschichten Nutzwendungen zu ziehen oder allgemeine Lehrsätze abzuleiten. Der Bibelunterricht beteiligt sich vielmehr auf seine besondere Weise an der Aufgabe, Verständnis zu wecken für die Haltungen, die Gott dem Menschen gegenüber und die Menschen Gott gegenüber einnehmen, zum Beispiel:

Freude am Guten und Abscheu vor dem Bösen

Verurteilung der Sünde und Versöhnung mit dem Sünder

Teilgeben am eigenen Leben statt alles für sich selbst haben zu wollen
Danken statt unzufrieden oder gleichgültig zu sein
Loben und preisen statt zu schimpfen, zu fluchen, schlecht zu machen
Staunen und bewundern statt alles für selbstverständlich anzusehen, zu murren,
herumzumäkeln
Hören und sehen statt Ohren und Augen zu verschließen
Gehorchen und aufbrechen statt zu verweigern und stehenzubleiben
Loslassen und nachfolgen statt alles an sich raffen zu wollen und eigene Wege
zu gehen
Für andere dasein nach dem Beispiel Gottes und seines Sohnes Jesus Christus
statt einer egoistischen Selbstverwirklichung ohne Vorbild und Sinn.
Alle diese Haltungen und Verhaltensweisen sind im Grund nur Vorstufen, Vor-
aussetzungen oder auch Umschreibungen dessen, was wir „Glauben“ nennen.
Der Bibelunterricht kann wirklich nichts Besseres tun, als die Texte mit Be-
dacht zu lesen, sie zu erklären, ihren Sinn zu suchen und damit das Angebot des
Glaubens zu entdecken. In ihm, dem Angebot Gottes, können Lehrer und
Schüler, jeder für sich und alle gemeinsam, den Sinn ihres Lebens finden.

Bibel-Lesen

Zur Methode

Der Bibelunterricht hat vorwiegend Erzählungen zum Inhalt; das macht ihn – wenigstens in den unteren Schuljahren – einigermaßen beliebt. Andererseits rücken die Erzählungen aber auch besonders deutlich ins Bewußtsein, daß das, was der Religionsunterricht zu vermitteln hat, in wesentlichen Stücken nicht aus der uns unmittelbar umgebenden Welt stammt. Manches erscheint uns im kulturellen und geschichtlichen Abstand weniger vertraut und gibt uns zu Fragen Anlaß. Wir verfügen nicht ohne weiteres über die Kenntnisse, die die biblischen Texte voraussetzen. Unvermeidlich stoßen wir auf Stellen, bei denen wir die Auskunft eines Fachmannes, eines Lexikons oder eines Kommentars benötigen. Diesem Sachverhalt will auch das vorliegende Buch entsprechen. Seine eigentliche Absicht aber reicht über die bloße Information hinaus: es will eine Hilfe sein, die den Leser zunehmend zu größerer Eigenständigkeit bei seiner Bibellektüre führen soll. Man möge hier demnach *nicht nur einige Auskünfte über die ausgewählten Texte suchen*, sondern vor allem *der Methode nachgehen*, mit der immer wieder Text um Text erschlossen wird. Damit dies möglichst leicht gelinge, seien die wesentlichen Absichten und Voraussetzungen erläutert:

1. Bibel-Lesen soll soweit wie möglich einfach bleiben. Vorrangige Aufmerksamkeit sollte das verdienen, was wir selbst wahrnehmen können, wenn wir mit geübtem Blick, mit Sorgfalt und Gelassenheit lesen.

Die historisch-kritische Wissenschaft hat viele aufschlußreiche Erkenntnisse gebracht: über die Entstehungszeit der biblischen Texte, die Autoren und ihre Absichten, die religiös-kulturelle Umgebung, die verarbeiteten Überlieferungen, die literarischen Formen usw. Aber wer nach all dem fragt, dessen Blick muß immer weit über den Text hinausgehen, der gerade vor ihm liegt und vielleicht für sich allein schon hinreichend viel zu sagen hat. Es besteht die Gefahr, daß wir ihn aus dem Blick verlieren, wenn wir gleich viel mehr wissen wollen, als wir selbst in ihm lesen können.

2. Wer liest, bringt immer sich selbst mit ins Spiel. Deshalb sollten wir nicht nur den Text wahrnehmen, sondern auch die Voraussetzungen, unter denen wir ihn lesen.

Wenn wir jemandem etwas mitteilen, wissen wir noch nicht, ob er es genauso aufnimmt, wie wir es gerne möchten. Vielleicht trifft es ihn ernster, als wir es meinten, vielleicht aber auch weniger gewichtig; vielleicht beschäftigt ihn noch lange gerade das, was wir nur am Rand wahrnehmen, während er unsere „Hauptsache“ bald wieder vergessen hat. Ähnliches gilt auch für unsere Lektüre. Manchmal können wir uns und unsere Welt in einem Text ganz wiederfinden; ein andermal bleibt uns aber auch das, was wir lesen, weithin fremd, vielleicht sogar unzugänglich, obwohl wir die einzelnen Wörter alle kennen und die Sätze wohl verstehen.

Der Text allein ist nicht mächtig genug, zu bestimmen, wie wir ihn „richtig“ aufzunehmen haben. Wir sind immer schon von unseren Erwartungen, Fragen, Interessen, Kenntnissen, Überzeugungen usw. mitgelenkt. Es liegt letztlich immer beim Leser, für was er das Gelesene hält und wohin er es stellt.

Freilich wird niemand dies einfach nach völligem Belieben entscheiden. Erstens können wir *wahrnehmen, auf welche Situationen unseres Lebens sich das, was wir lesen, beziehen läßt und wie es uns dabei hilft*; zweitens sehen wir aber auch, *was andere Menschen um uns her von diesem Text halten*. Dabei ist vor allem zu beachten: *Die primäre Lesegemeinschaft der Bibel ist die Kirche*. Wer sich mit ihr verbunden weiß, für den wird diese Lektüre aus aller übrigen durch ihre besondere Geltung herausragen. Dadurch hat dieses Buch für den Religionsunterricht seine unverwechselbare Bedeutung.

Aber selbst der gläubige Christ wird die einzelnen Texte in unterschiedlicher Nähe und Ferne zu seinen sonstigen Lebensorientierungen erfahren. Erst recht werden alle diejenigen, die den biblischen Texten nicht von vorneherein mit einem so gewaltigen Vertrauensvorschuß entgegenkommen (und dazu gehören sicher viele der Schüler), nach dem Ausschau halten, worin sie sich selbst und ihre Umgebung wiederfinden können.

Ein guter Bibelunterricht kann sich demnach nie allein mit der Bibel beschäftigen. Seine Aufgabe ist es nicht, eine fertige Botschaft vom Text zum Leser (Schüler) zu bringen; daß eine Botschaft überhaupt zustande kommt, setzt schon die Beteiligung des Lesers voraus.

3. Die Wirklichkeit, die wir in einem Text aufgebaut finden, nennen wir im folgenden, auch wenn sie noch so begrenzt ist, seine „Welt“. Sie läßt sich unter einigen ordnenden Gesichtspunkten beschreiben:

a) Der Raum

Die meisten Texte, vor allem wenn es sich um Erzählungen handelt, besitzen eine räumliche Dimension. Es gibt etwa einzelne *Orte*, an denen man sich trifft; *Wege*, auf denen man zueinander kommt oder voneinander weggeht; *Gegenden*, die man überschaubar usw. Es gibt vielleicht *rechts und links, oben und unten, vorne und hinten, nah und fern* usw. Nicht selten ist es für das Verständnis des Textes von erheblicher Bedeutung, wie in dieser Hinsicht die Szene aufge-

baut ist. Manchmal verändert sie sich auch innerhalb eines Textes, so etwa in der österlichen Erzählung von den zwei Emmaus-Jüngern, in der wir einmal den Weg zu beachten haben – nämlich von Jerusalem fort nach Emmaus und wieder nach Jerusalem zurück –, zum anderen aber auch den Wohnraum, die Plätze um den Tisch, wo man gemeinsam zu Abend ißt. Oft kann eine räumliche Dimension bloß durch wenige Worte angedeutet sein, z. B. wenn es nur heißt: „Er erhob seine Blicke zum Himmel und sagte . . . “

b) Die Zeit

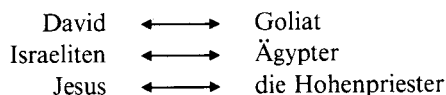
Im menschlichen Leben, im Verlauf der Geschichte, ja bei jeglichem Ereignis gibt es ein *Früher* und ein *Später*. Meistens lassen die Texte deutlich solche zeitlichen Dimensionen und Gliederungen erkennen. Einmal geschieht dies vielleicht dadurch, daß sich jemand an entlegene Vergangenheit erinnert und „*damals*“ sagt; ein andermal setzt der Erzähler orientierende Punkte im Ablauf eines Geschehens: „*dann*“; „*nach einiger Zeit*“, „*als es Abend geworden war*“; wieder ein andermal geht vielleicht der Blick über die Gegenwart hinaus auf zukünftige Zeiten. Manchmal ist der Zeitraum, der so zur Sprache kommt, *weit gespannt*, vielleicht sogar vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende; manchmal greift aber ein Text vielleicht auch nur eine *zeitlich ganz knappe Episode*, vielleicht gar nur einen *Zeitpunkt* auf.

Selbst wenn ein Text völlig *zeitlos* formuliert ist (wie etwa das kurze Bekenntnis „Jesus Christus ist der Herr“), ist eben gerade dieser Verzicht auf jede zeitliche Differenzierung bedeutsam.

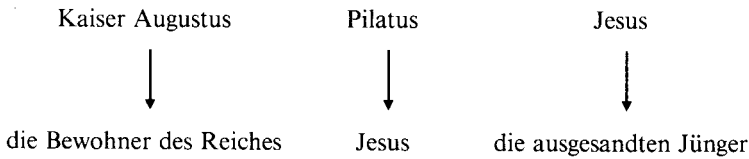
c) Die Akteure und ihre Beziehungen

In den meisten Texten ist von handelnden Personen die Rede. Das heißt vor allem von Menschen, aber auch von Gott, hie und da von Engeln und dämonischen Mächten. Gelegentlich kann auch einmal eine unpersönliche Kraft so in das Geschehen einbezogen werden, daß sie zu einem selbständigen Handlungsträger wird, wie z. B. der Sturm auf dem See, dem Jesus gebietend gegenübertritt und der gehorcht. Es muß auch nicht immer ein einzelner sein, der im Ereigniszusammenhang eine bestimmte Position einnimmt; eine Gruppe kann handelnd ebenso eine Einheit bilden. Deshalb wird in diesem Kommentar immer wieder ganz allgemein von „Akteuren“ gesprochen und nicht einfach von „Personen“. Für die Welt eines Textes ist es vor allem bezeichnend, in welchen Beziehungen die einzelnen Akteure zueinander stehen. Einige grundlegende Konstellationen kehren häufig wieder, z. B.

– die der *Gegnerschaft*:

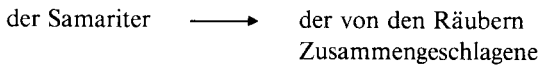


– das Verhältnis von Herr und Knecht, König und Untertan, Befehlender und Beauftragter:

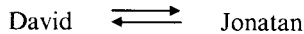


Die Beispiele zeigen schon, daß hinter dem gleichen Muster jeweils wieder recht unterschiedliche Verhältnisse stehen können;

– die helfende Zuwendung, der Beistand:



– die ausgeglichene wechselseitige Zuordnung, etwa im Gespräch oder in der freundschaftlichen Zuneigung:



Die gesamte Welt eines Textes kann durch eine Vielzahl solcher sozialer Linien charakterisiert sein. Für den Verlauf von Ereignissen ist es aufschlußreich, ob sie sich insgesamt *durchhalten* oder *verändern*; ob *neue Beziehungen aufkommen*, die es zunächst gar nicht gab; ob *vorhandene Verhältnisse verschwinden*.

d) Werte

Wo Menschen ihre Welt wahrnehmen und in ihr handeln, gibt es für sie Gutes und Schlechtes (oder Böses), Schönes und Häßliches, Nützliches und Schädliches; aber auch Gutes und noch Besseres, Schlimmes und noch Schlimmeres usw.

Nicht immer stellt ein Text ausdrücklich diese Ordnung vor. Häufig erfahren wir sie nur indirekt, wenn wir darauf achten, was die Menschen sich wünschen und was sie befürchten, was ihnen verboten und was erlaubt scheint; was sie beseitigen und was sie aufbauen.

Auch die Wertordnungen müssen wie die vorher genannten Verhältnisse von Raum, Zeit und Akteuren in einem Text nicht einheitlich und immer gleichbleibend sein. Einzelne Menschen, Gruppen, Völker können gegeneinander stehen, weil sie sich an unterschiedlichen Verpflichtungen und Zielen orientieren, so etwa Elija als Prophet Jahwes gegen die Baalsdiener. Was jemandem anfänglich als gut erschien, so wie dem „verlorenen Sohn“ der Weggang aus dem Haus seines Vaters, das kann er später als Verfehlung bereuen.

e) Erwartungen

Wenn Menschen sich in ihrer Welt zurechtfinden wollen, ist es nötig, daß sie etwa wissen, womit sie bei all dem, was sie tun, rechnen können und rechnen

müssen. Manches halten sie für *wahrscheinlich*, anderes für *unwahrscheinlich*; manches für *möglich*, anderes für *unmöglich*; manches für *notwendig*, anderes wiederum nur für *zufällig*. Davon lassen sie sich bei ihren Absichten und Planungen leiten.

Enttäuschungen wie freudige Überraschungen beruhen gerade darauf, daß die Wirklichkeit sich den Betroffenen anders zeigt, als sie zuvor mit ihr gerechnet haben. Dadurch werden Menschen immer wieder genötigt, sich auf Neues einzustellen, zu lernen.

Für die biblischen Texte ist dieser Gesichtspunkt von besonderer Bedeutung; denn ihre Welt und die Menschen in ihr sind nicht an ihrem endgültigen Ziel angekommen, sondern unterwegs, immer wieder Erfahrungen und Entscheidungen ausgesetzt, die zum Umdenken nötigen. So war es etwa für die Israeliten, die unter ihrem König Saul den Philistern kriegerisch gegenüberstanden, äußerst unwahrscheinlich, daß der junge, machtlose Hirte David den mächtigen und bewaffneten Goliath besiegen könnte. So wie sie ihre Welt bisher erlebt hatten, konnten sie damit nicht rechnen. Ganz anders sah dies dagegen David selbst: für ihn war es äußerst wahrscheinlich, ja unzweifelhaft, daß ihm der Sieg zufalle, da er im Namen Jahwes kämpfte.

Ähnliches können wir bei den neutestamentlichen Wundererzählungen feststellen: Jesus begegnete den Menschen als einer, der sie Hilfe erwarten läßt, mit der sie zuvor nach ihren alltäglichen Erfahrungen nicht rechnen konnten. Das, was bisher unwahrscheinlich war, vielleicht nur zaghaft in Hoffnungen als möglich erschien, wird hier Wirklichkeit.

Den tiefgreifendsten Umbruch erfährt in dieser Hinsicht die Welt der biblischen Texte in den Erzählungen von der Hinrichtung und Auferstehung Jesu. Zunächst brachen die Erwartungen zusammen; das, womit die Jünger gerechnet hatten, erfüllte sich nicht; Enttäuschung und Angst griffen um sich. Dann aber geschah das, was sie erneut dazu zwang, umzudenken: sie erfuhren den Hingetrichteten als lebend. Jetzt stellte sich ihnen die Wirklichkeit grundlegend anders dar. Die Osterevangelien gehen bis zum Phantastischen, um zu sagen: wir haben eine neue Welt und ein neues Leben.

4. Wenn wir nicht-erzählende Texte betrachten – z. B. Gebete, prophetische Reden oder Briefe –, dann haben wir nicht nur auf deren Inhalt zu achten (soweit es sich ergibt, nach den vorhergehenden Gesichtspunkten), sondern vor allem auch auf die zugrunde liegende kommunikative Beziehung: daß jemand so zu jemandem spricht.

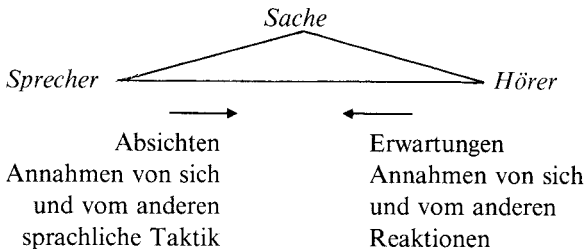
Der spricht, hat bestimmte Absichten. Es ist zu fragen, woraus man diese entnehmen kann.

Er sieht sich und den anderen, an den sich seine Rede richtet, in einem bestimmten Verhältnis (z. B. sich, den Beter, hilflos und abhängig gegenüber Gott, von dem er mächtige Hilfe erwartet).

Er wählt bestimmte stilistische, rhetorische Mittel, um diese Mitteilungssitu-

ation wirksam zu gestalten (z. B. die Kürze der Gleichnisreden, die Reihung der Bitten im Vaterunser).

Die Gesichtspunkte, auf die es hier zu achten gilt, stellen sich in einer Skizze folgendermaßen dar:



Oft gibt der Text dabei unmittelbar nur über „Sprecher“ und „Sache“ Aufschluß, höchstens indirekt etwas über den „Hörer“.

5. Jeder einzelne Text, den wir lesen, kann uns an andere erinnern, sei es wegen ihrer Gemeinsamkeiten oder ihrer Gegensätze. Eine solche Umgebung mitwahrzunehmen bereichert die Lektüre. Deshalb achtet dieser Kommentar bei seiner Lesehilfe besonders auf die Textelemente, unter denen sich weiterreichende innerbiblische Beziehungen ergeben.

Jeder Text hat bestimmte vorherrschende Merkmale, unter denen man ihn mit anderen zusammenstellen oder auch von diesen unterscheiden kann. So können wir etwa unter dem Gesichtspunkt der Raumstruktur die Texte benachbart finden, bei denen Menschen *unterwegs* sind von einem Ort zum anderen, z. B. die Patriarchenerzählungen (Abraham bei seinem Aufbruch von Chaldäa nach Kanaan usw.), die Exodus-Geschichte (die Israeliten bei ihrem Zug von Ägypten nach Kanaan), die Überlieferungen vom Ende des Exils (die Rückkehr der verbannten Judäer nach Jerusalem), die Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus mit der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr nach Nazaret usw.

Bei einer solchen Zusammenstellung verschiedener Texte unter begrenzten Gesichtspunkten kann es nicht darum gehen, schon wegen dieser thematischen Gemeinsamkeiten die voneinander entfernt liegenden Stücke in eine traditions-geschichtliche Abhängigkeit zu bringen. Es steht nicht die Frage im Vordergrund, ob man etwa in der Kindheitsgeschichte deshalb von einer Flucht nach Ägypten und einer Rückkehr von dort liest, weil dieser Weg auch am Anfang des Volkes Israel steht und Gott im Alten Testament schon (wie Mt 2,15) sagen kann: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ (Hos 11,1)

Freilich können kräftige thematische Brücken dieser Art auch solche Vermutungen nahelegen. Vorrangiges Interesse soll jedoch sein, daß sich die Texte dort, wo sie sich so berühren und dabei auch wieder unterscheiden, wechselseitig beleuchten.

Wie sich bei dem vorangehenden Beispiel einige Erzählungen unter dem Motiv „Weg“ zusammenfanden, so ist es ein andermal vielleicht das Motiv „Berg“ (Mose und das Volk Israel am Sinai; Jesus bei der Bergpredigt, bei der Verklärung „auf einem hohen Berg“ oder bei der nachösterlichen Sendung der Jünger in alle Welt). Auch dabei schafft wieder ein lokales Motiv die Verbindung. Unter dem Gesichtspunkt der Zeit wie der sozialen Beziehungen schließen sich die Texte einander an, in denen davon erzählt wird, daß „am Abend“

- Jesus die Menge von fünftausend Menschen wunderbar speiste,
- mit seinen Jüngern das Abschiedsmahl feierte,
- sich den Jüngern von Emmaus beim Brotbrechen zu erkennen gab;
- daß aber auch schon Israel in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten zu dieser Tageszeit die Paschalämmer schlachtete.

Wenn wir so über die einzelnen Texte hinausblicken, hat *das Besondere, das wir gerade lesen*, immer zugleich auch Anteil an *übergreifenden Zusammenhängen*: Wir lesen die unverwechselbare Erzählung vom Sturm auf dem See Genesareth, aber zugleich eine *Gefährdungs-, Angst- und Rettungsgeschichte* neben anderen; wir lesen vom Turmbau zu Babel, und die Erzählung gewinnt als eine „*Sprachen*“-Geschichte besondere Aussagekraft neben der Pflingsterzählung; die Geschichte von Gottes Gericht über Sodom ist bei all ihrer Eigenart dennoch nur eine „*Feuer-vom-Himmel*“-Erzählung neben den anderen von Elijas Kampf gegen die Baalspriester (Feuer verzehrt das Opfer des Propheten) und von Jesu Zug durch Samaria (wo seine Jünger das Strafgericht Gottes über ein Dorf rufen wollen).

Wenn sich auf diese Weise Texte zusammenschließen, hat nicht nur jeder einzelne für sich die eng begrenzte Welt seines eigenen Inhalts, sondern auch noch eine weiterreichende *offene Umgebung*; er verweist auf eine größere Textwelt, der er als kleines Stück angehört.

6. Der Kommentar nimmt zwar grundsätzlich seine Texte immer wieder nach demselben Grundmuster wahr, bleibt dabei aber für naheliegende Variationen flexibel.

In der vollständigen Form haben die Ausführungen zu den biblischen Texten jeweils folgenden Aufbau:

a) Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

In diesem Abschnitt geht es darum, auf solche Momente des Textes zu verweisen, die vermutlich bereits den ersten Zugang des Lesers (sei es des Lehrers oder auch des Schülers) beeinflussen dürften. Einiges wirkt vielleicht sofort auffallend vertraut, anderes unübersehbar befremdlich; einmal kann man erwarten, daß ein paar knappe lexikalische Auskünfte die Unklarheiten bereinigen, ein andermal wird man mit schwerwiegenderen Barrieren rechnen, die nicht so schnell mit einigen wenigen Informationen zu beseitigen sind; der eine Text wirkt beim ersten Lesen bereits in sich so geschlossen und vollständig, daß er

sich selbst genügt, der andere zwingt dazu, auch nach der Vor- und Nachgeschichte Ausschau zu halten; die eine Sache stellt sich uns deutlich als ein Stück der Erwachsenenwelt vor, bei der anderen dagegen sind wir schnell geneigt, sie auch Kindern weiterzugeben; beim einen Text spüren wir gleich, als was wir ihn nehmen sollen – als historischen Bericht, als erbauliche Legende, als Gleichnis oder ähnlich –, beim anderen sind wir unsicher, wie wir ihn einordnen sollen usw.

Was dieser erste Abschnitt erläuternd anmerkt, muß sich nicht jedem Leser aufdrängen. Hier spielt gelegentlich Subjektives eine gewichtige Rolle. Aber eine reflektierte Lektüre setzt gerade voraus, daß wir fragen, was wohl – von vornherein leicht erkennbar – unseren Zugang mitbeeinflussen dürfte. Dies dient sowohl der Selbsteinschätzung des Lesers wie der weiteren sorgfältigen Beschäftigung mit dem Text.

• • • b) *Strukturen des Textes*

Dieser in sich noch einmal detailliert untergegliederte Abschnitt macht meistens den umfangreichsten Teil der einzelnen Erläuterungen aus. Hier soll der Blick ganz auf den Text gerichtet sein; der Leser mit seinen Einstellungen und Neigungen soll so weit wie möglich zurücktreten; die Frage lautet allein: Was liegt im Aufbau des Textes vor? Dieser wird als ein selbständiges literarisches Gebilde betrachtet, das in solcher methodischen Selbstbeschränkung von jedem auch ohne die Frage: Was halte ich davon? wahrgenommen werden kann.

Wenn wir in dieser Weise mit Sorgfalt und Geruhsamkeit die Texte bis in ihre Details hinein verfolgen, entgehen wir der Gefahr, daß wir sie voreilig auf die „wichtigen Glaubensgehalte“ reduzieren, ebenso wie der anderen, das wir sie leichtfertig als für unser Leben unergiebig beiseite schieben.

Wenn wir die biblischen Texte als literarisches Gebilde wahrnehmen, sollten wir uns auch nicht von dem fragwürdigen didaktischen Motto irritieren lassen: Wir betreiben Religions- und nicht Deutschunterricht. Wer theologisch die Bibel als „Wort Gottes“ begreifen will, kann diese Qualifikation nicht nur auf das beziehen, was der Text „eigentlich meint“. Wenn wir ihn zu schnell so auf bestimmte Glaubensaussagen komprimieren wollen, kann es leicht sein, daß wir am Ende von seiner ganzen Fülle nur noch dürftige Sätze in Händen halten. Dann müßten wir uns fragen, warum ein solches „Wort Gottes“ überhaupt noch den Umweg über eine Erzählung, ein Gedicht, ein Streitgespräch, einen Brief usw. genommen hat.

Um die Struktur der Texte differenziert zu erfassen, geht der Kommentar nach den zuvor schon erläuterten Einzelaspekten vor, d. h. bei den Erzählungen folgendermaßen:

- *Der Raum*
- *Die Zeit*
- *Die Akteure und ihre Beziehungen*
- *Werte*
- *Erwartungen.*

Bei Texten, die deutlicher als die Erzählungen auf ihre eigene Mitteilungssituation verweisen, wie z. B. bei prophetischen Texten, Gebete, Briefe, muß man außer der darin angesprochenen Sache die „*kommunikative Situation*“ (oder eventuell genauer die „*Redesituation*“, „*Gesprächssituation*“, „*Gebetssituation*“ usw.) erheben.

c) *Innerbiblische Beziehungen*

Hier wird der Text – wie bereits erläutert – in einen größeren Lektürezusammenhang, in die thematisch begründete biblische Umgebung gestellt.

d) *Anschlüsse an die Welt des Lesers*

Dieser Abschnitt macht im Aufbau des Kommentars jeweils abschließend noch einmal darauf aufmerksam, daß wir bei einer bedachten Lektüre unabdingbar das Verhältnis des Textes zu unserer sonstigen Umgebung, zu dem, was wir sonst als Wirklichkeit erfahren und wonach wir uns sonst handelnd richten, wahrnehmen müssen.

Dabei wäre es ein *Mißverständnis*, wollte man meinen, daß in diesem letzten Abschnitt schließlich der Kommentar auf „das Wesentliche“ zu sprechen käme. Was hier noch erwähnt wird, kann vielmehr nie für sich allein den Texten gerecht werden. Die Bibel sagt durchweg mehr, als sich uns auch aus unserer eigenen Welt her schon nahelegt. Aber sie benötigt andererseits auch solche Anschlußstellen, damit sie uns überhaupt noch betreffen kann.

Zumeist weist der Kommentar auf diese Beziehungen nur knapp hin. Wenn sich der Unterrichts auf sie einläßt, darf er sich nicht auf die hier gegebenen Andeutungen beschränken, sondern muß ihnen sorgfältiger nachgehen. Dann rücken neben die biblische Perikope Texte aus unserer eigenen Wirklichkeit, sei es, daß wir auf literarische Vorlagen zurückgreifen oder – wohl viel häufiger – uns einfach auf das beziehen, was wir – Schüler und Lehrer – selbst zur Sprache bringen können; was sich uns von unseren Erfahrungen her nahelegt, wenn wir den biblischen Text lesen. Wir werden dabei Entsprechungen und Gegensätzliches wahrnehmen. Manchmal wird vielleicht der biblische Text in der ihm zugesellten Umgebung noch an Kraft gewinnen, uns noch mehr ansprechen und herausfordern; wir müssen aber auch damit rechnen, daß er manchmal angesichts dessen, was ein Leser ihm entgegen hält, Verlegenheiten, Zweifel, Ratlosigkeit schafft, vielleicht gar ausdrückliche Ablehnung erfährt.

Nicht jeder Text der Schulbibel wird in diesem Kommentar Punkt für Punkt nach dieser Gliederung besprochen. Manchmal ist der eine oder andere Aspekt zu wenig ergiebig, als daß er ausdrücklich aufgegriffen werden müßte; manchmal ist es angebracht, zwei Aspekte miteinander zu verbinden; manchmal wurden auch Texte nur beiläufig besprochen, weil es leicht fallen dürfte, sie in Anlehnung an die vorausgehenden Stücke selbständig zu entfalten. Es stellt also nicht unbedingt eine theologische oder didaktische Wertung dar, wenn der eine Bibeltext ausführlicher und der andere kürzer besprochen wird.

Insgesamt – dies sei noch einmal betont – stehen grundsätzlich hinter den Texterläuterungen immer die Gesichtspunkte der oben als Grundmuster dargelegten Gliederung, auch wenn die Überschriften der einzelnen Abschnitte gelegentlich variieren.

Vereinzelt sind darüber hinaus bei bestimmten Textgruppen ausnahmsweise noch Ausführungen unter historisch-kritischer Perspektive beigefügt.

7. Der vorliegende Kommentar versteht sich zwar in erster Linie als eine Lese-Hilfe für den Lehrer selbst; doch liegen die Konsequenzen der gewählten Methode für die unterrichtliche Erschließung biblischer Texte nahe.

Die Texterläuterungen dieses Kommentars sind nur selten derart auf Unterricht bezogen, daß sie unmittelbare methodische Vorschläge geben. Es ist kaum von *freiem Erzählen, Tafelskizzen, Spielmöglichkeiten, Notizen am Text, Umsetzung von Texten in Bilder, Formulierung von Zwischenüberschriften* usw. die Rede. Dennoch wird all dies durch den hier gewählten Weg entscheidend vorbereitet:

Die meisten der im folgenden häufig *gezeichneten Strukturen* lassen sich auch im Unterricht erarbeiten und schriftlich fixieren.

Wer eine Erzählung in das *Spiel* übertragen will, wird sich Gedanken über die Akteure, ihre Beziehungen und die Sequenzen des Ereignisverlaufs machen müssen.

Oft helfen *Wortunterstreichungen* (eventuell in zwei Farben), um zu den entscheidenden thematischen Gruppierungen zu kommen, z. B. in Nr. 109, wo es um die Predigt Jesu in Nazaret geht (Lk 4,16-30):

den Armen		Heilsbotschaft
den Gefangenen	←→	Befreiung
den Blinden		Augenlicht
...		...

Manchmal kann auch eine im Text nur knapp bezeichnete thematische Beziehung durch eine *zusätzliche und weiterführende Wortauflistung* entfaltet werden, z. B. zu Nr. 152, wo es um das Verhältnis geht von

„Reich Gottes“		„Kinder“
königlich	←→	abhängig
herrschaftlich		hilflos
überlegen		schwach
machtvoll		...
...		

Um herauszufinden, ob das, was man an einem Text bemerkt hat, für ihn auch erheblich ist, kann man sich versuchsweise *vorstellen, der Erzähler hätte nicht diese Möglichkeit, sondern eine andere gewählt*. Dabei ergibt sich dann etwa die Frage: Was wäre, wenn die Erzählung von der Brotvermehrung dieses Ereignis

nicht in entlegener Gegend lokalisierte? Wenn die lukanische Kindheitsgeschichte Jesus nicht in der Nacht geboren werden ließe? Wenn nicht Jesus zunächst den Oberzöllner Zachäus, sondern dieser Jesus anspräche? Solche versuchsweisen Änderungen greifen nicht nur spielerisch in die nun einmal gegebenen Strukturen ein, sondern erhellen auch deren weiterreichende Aussagefähigkeit. Dies hilft zu vermeiden, daß die Texte in ihrer Funktion zu vordergründig auf die Übermittlung von Fakten fixiert werden.

Weiterhin dient die hier gewählte Methode beim *Vergleich verschiedener Umformulierungen eines Textes*, sei es, daß Schüler ihn nacherzählen und man sich hinterher überlegt, welche Veränderungen dies mit sich gebracht hat, sei es, daß man literarisch vorliegende Transformationen (Nacherzählungen, vielleicht aber auch Lieder) auf ihre Akzentsetzungen, Verschiebungen, Auslassungen, Erweiterungen hin prüft.

Vor allem aber soll die *doppelte Orientierung dieses Kommentars* einmal am Text mit seinen Strukturen, zum anderen aber auch (wenigstens andeutungsweise und vermutlich) am Leser mit seiner Welt dazu anregen, den Unterricht gleichermaßen als ein *zweipoliges offenes Gespräch* anzulegen.

Ein *Mißverständnis* wäre es allerdings, wollte man die in diesem Kommentar gewählte Abfolge der Texterschließung als einen *unterrichtsmethodischen Weg* verstehen. Was in der hier gewählten Reihenfolge am Anfang und am Ende steht, muß nicht auch im Unterrichtsverlauf gerade diese Stellen einnehmen.

Die in der Schulbibel den Texten beigegefügt *Bilder* werden im folgenden nicht berücksichtigt. Doch ist es nicht schwer, ihr Verhältnis zu den Texten – wo sie ihnen entsprechen, hinter ihnen zurückbleiben oder über sie hinausgehen; auf welche Sequenz des erzählten Ereignisses sie sich etwa beziehen, ob auf einen zentralen Punkt oder auf einen geringfügigen – gerade anhand der in diesem Kommentar gewählten strukturalen Gesichtspunkte zu prüfen. Dies hilft auch, zu beurteilen, ob die Bilder nur bestimmte Textabschnitte illustrativ wiederholen – wenn auch noch so schön bunt – oder zu deren besserem Verständnis und zum weiterführenden Gespräch etwas Eigenständiges beitragen.

8. Der Kommentar widmet sich vor allem den von der „Bibel für die Grundschule“ ausgewählten Texten. Dabei hat er aber zugleich, wo es angebracht ist, ein kritisches Verhältnis zu diesem Schulbuch.

Der Grundschulbibel liegt offensichtlich daran, eine große geschichtliche Linie aufzuzeigen, die vom Anfang der Welt, dem ersten Schöpfungstag, bis zu ihrer Erneuerung am Ende der Zeiten reicht. Eine solche Konstruktion verlangt eine größere Stimmigkeit, als die gesamte Bibel mit der Vielfalt ihrer Überlieferungen sie aufweisen kann. Deshalb sollte dieser Kommentar da und dort, wo die Schulbibel stark harmonisiert und gar zu einfache Vorstellungen nahelegt (vor allem bei dem geschichtlichen Weg des Alten Testaments und seiner Ausrichtung auf das Neue), wenigstens für den Lehrer auf die komplexeren Verhältnisse hinweisen.

Auch wenn durch die Auswahl bestimmte Aspekte der biblischen Welt ausfallen, wurde diese Differenz zur Gesamtbibel angemerkt (so z. B., daß in den Jesusgeschichten alle Hinweise auf Teufel und Dämonen getilgt sind). Dabei können derartige Veränderungen pädagogisch durchaus gerechtfertigt sein; man sollte aber von ihnen Kenntnis haben.

Da und dort setzt die Schulbibel auch durch verkürzende Paraphrasen, die Zusammenstellung voneinander getrennter Verse, Textauslassungen und die von ihr selbst formulierten Überschriften besondere Akzente, die im Vergleich mit dem biblischen Original fragwürdig erscheinen können.

Schließlich gibt auch die Auswahl gerade dieser Texte für die Grundschule hie und da Anlaß zu fragen, wie es um die altersspezifische Eignung steht. Gewiß haben wir dazu keine einfachen Kriterien; die Bibel ist insgesamt ein Buch für Erwachsene. Doch kann es gerade durch die Komplexität der Strukturen eines Textes oder durch den Abstand seiner Welt von der der Schüler im Einzelfall besonders fragwürdig werden, ob er sich in der Grundschule schon sinnvoll behandeln läßt.

Auch in dieser Hinsicht versteht sich demnach dieser Kommentar *nicht* als *eine unmittelbare Handreichung für den Unterricht*, sondern als eine – freilich unterrichtsnahe – *Hilfe für das Bibelverständnis des Lehrers*.

Der Täufer und Jesus

Wie die Kindheitsgeschichte hat Lukas auch die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Blick auf Johannes den Täufer eingeleitet. Damit unterstreicht er, daß die Verkündigung Jesu nur zu verstehen ist, wenn man sie im Zusammenhang der vorausgehenden Verheißungen und Hoffnungen sieht. Jesus steht in einer ihn übergreifenden Geschichte:

Wer von ihm erzählen will, darf nicht erst mit ihm anfangen.

Da Lukas das Ende des Täufers nur in einem Vers (3,20) erwähnt, übernimmt die „Bibel für die Grundschule“ die umfangreichere Erzählung von seiner Hinrichtung aus dem Markusevangelium.

Lk 3,1-20

Nr. 106

Johannes weist auf den Kommenden hin

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Johannes ist für uns ganz in die Rolle des „Vorläufers“ Jesu hineingenommen (vgl. auch die Überschrift der „Bibel für die Grundschule“). Dies entspricht wohl einerseits der Funktion, die er im Neuen Testament weitgehend hat, und bringt doch andererseits die Gefahr mit sich, daß der Leser den Text nur mit eingeschränkter Perspektive wahrnimmt. Die Rede des Täufers greift über die bloße Ankündigung Jesu hinaus. Einmal ist von diesem ausdrücklich nirgends die Rede; zum anderen ist die Ankunft des „Herrn“ (V. 4) eingelassen in den umfassenden Anbruch der Endzeit.

Strukturen des Textes

Der Raum

1. Die Szene liegt abseits der Dörfer und Städte. Wenn die Menschen das Wort des Propheten hören wollen, müssen sie „zu ihm hinaus“ (V. 7); sie können nicht geruhsam an ihren gewohnten Orten bleiben. So gehört schon die Loka-

lisierung des Predigers und seiner Rede (V. 2: in der *Wüste*; V. 3: in der „*Gegend am Jordan*“) mit zu der Mitteilung, die die Menschen aus ihrer Welt herausholt und ihnen eine neue Wendung der Dinge ansagt.

2. Die Verkündigung findet zwar an entlegener Stelle statt, übersteigt in ihrer Perspektive aber jede Grenze: Der Blick richtet sich auf „*alle Menschen*“ (V. 6).

3. Das Ende (das nicht in die Schulbibel aufgenommen ist) setzt zu beidem einen kräftigen Kontrast: Lukas erwähnt im Vorausgriff, daß der Täufer schließlich „ins Gefängnis“ geworfen wird (V. 20). Der Text mündet so räumlich in die Enge und Ausweglosigkeit.

Die Zeit

1. Manche Erzählungen beginnen „Es war einmal“; ganz anders hier, wo das Geschehen an mächtigen geschichtlichen Daten festgemacht wird. Den umfassendsten *Bezugsrahmen* gibt die *Geschichte der damaligen Welt* ab: Der Erzähler orientiert sich an der Regierungschronologie des Kaisers. Dann umgrenzt er den zeitlichen Ort nach den politischen und sakralen Herrschaftsverhältnissen in den verschiedenen Regionen des Landes.

Nach unserer Datierungsweise dürfte es sich um einen Zeitpunkt zwischen 26 und 29 n. Chr. handeln. Aber diese historische Zuordnung ist hier letztlich belanglos. Entscheidend ist das Gewicht, das dem Ereignis durch eine solche Einordnung in die Weltgeschichte zugesprochen wird.

2. Eine andere zeitliche Dimension ist hier noch wichtig: Der Blick auf die *Verkündigung des Propheten Jesaja*. Das neutestamentliche Ereignis erhält so seine weitreichende *Vorgeschichte*. Was sich jetzt ereignet, löst zurückliegende Erwartungen Israels ein.

3. Schließlich schaut der Text in die *Zukunft*. Aber hier geht der Blick am wenigsten weit: Die entscheidenden Ereignisse stehen drängend bevor.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Das gesamte Ereignis wird durch Gottes Handeln eröffnet: Von ihm geht „der Ruf“ an Johannes (V. 2). Dieser hat damit keine Eigenständigkeit, sondern leitet nur seinerseits als rufende „Stimme“ (V. 4) das fordernde und verheißungsvolle Wort weiter.

Gott —→ Johannes —→ Volk

Von Jesus – oder einem kommenden Messias – ist in diesem Abschnitt (bis V. 9) noch nicht die Rede, jedenfalls nicht so, daß die Hörer dies vernehmen könnten. Die Aufforderung, daß sie „dem Herrn“ (V. 4) den Weg bereiten mögen, kann sich in ihrem Verständnis nur auf Gott beziehen. (Deshalb vermuten sie in V. 15, daß vielleicht Johannes der Messias sei).

Das *Volk* ist in diesem Abschnitt allerdings nicht nur hörender Adressat; es macht sich vielmehr selbst auf den Weg und läßt sich damit auf die Herausfor-

derung ein. Diese erste Reaktion ist bereits ein Stück Antwort. Aber die Bereitschaft geht noch darüber hinaus, denn die Menschen kommen ausdrücklich, „um sich von ihm taufen zu lassen“ (V. 7). Damit übernehmen sie das Zeichen „der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (so wörtlicher als die Einheitsübersetzung V. 3). Sie geben dadurch ein Versprechen und nehmen auch ihrerseits ein Versprechen entgegen, nämlich das der göttlichen Versöhnung.

In VV. 7-9 (von der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassen) macht aber die Schelt- und Mahnrede des Täufers deutlich, daß das *Zeichen* der Umkehr und die *Wirklichkeit* noch auseinanderfallen können. Es bleibt die kräftige Drohung des Gerichts.

2. Erst in V. 10 richten die Leute ihrerseits ein Wort an Johannes. Sie übernehmen nun die letzte Konsequenz dessen, daß sie sich auf seine Bußpredigt eingelassen haben:

Sie sind gekommen, um zu hören – sie haben sich taufen lassen – sie sind bereit, danach zu handeln.

Dementsprechend gibt jetzt Johannes konkrete Anweisungen: An *alle* die Forderung, den eigenen Besitz für die Versorgung der Notleidenden einzusetzen; *den Zöllnern* die Anweisung, das Recht zu wahren; danach dasselbe auch den *Soldaten* nach ihrer Weise. Dies ergibt eine offene Reihung; die Gruppierungen könnte man grundsätzlich fortsetzen.

3. Über die „Bibel für die Grundschule“ hinaus bringen nun die VV. 15-17 die Frage nach dem *Messias* und den Hinweis des Johannes, daß nach ihm einer kommen wird, der ihm in der vergebenden und richtenden Macht Gottes überlegen ist (da er „mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen“ wird).

4. Die beiden letzten Verse (wiederum in der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassen) setzen Johannes einen Kontrahenten gegenüber, der ihn zum Schweigen bringen kann: *Herodes*, von dem bereits in V. 1 die Rede war. Der ganze Text ist damit umrahmt von dem Blick auf die politische Macht. Dennoch ist nicht sie die insgesamt dominierende Größe, sondern der angesagte „Herr“.

Werte: Die Wertordnung der Umkehr

Eine Gerichtspredigt polarisiert:

Auf der einen Seite ist von den krummen und unebenen Wegen die Rede; von den Bäumen, die keine guten Früchte bringen; von den Menschen als Schlangen; von der Spreu, die der Wind verweht; von den Schandtaten und Sünden, über die das Gericht ergehen wird.

Auf der anderen Seite richtet sich der Blick auf die bereiteten, ebenen und geraden Wege; auf die Bäume, die gute Früchte bringen; auf den Weizen, der in die Scheunen eingebracht wird; auf das fürsorgende und gerechte Handeln; schließlich auf Gottes Heil.

Erwartungen: Alte und neue Wirklichkeit

Das Gute und das Schlechte der Wertordnung stehen nicht einfach nur zueinander in Gegensatz, sondern sind in eine geschichtliche Dynamik einbezogen. Der Text ist beherrscht von Imperativen und Forderungen dessen, was sein „soll“. *Das eine ist Wirklichkeit, hat aber keine Zukunft mehr; das andere hat sich noch nicht durchgesetzt, doch auf seiner Seite steht die Macht Gottes.* Die Ankündigung „Es kommt aber einer . . .“ (V. 16) heißt deshalb hier zugleich: Die Welt wird neu.

Innerbiblische Beziehungen

In dem Rückgriff auf die *Prophetie Israels* und in der Ankündigung des *endzeitlichen Gerichts* nimmt unser Text eine so zentrale Stelle ein, daß sich in ihm die Fülle heilsgeschichtlicher Beziehungen bündelt. Er faßt Vergangenheit und Zukunft an einem entscheidungsvollen Punkt zusammen.

In seiner Bußpredigt und seiner Ankündigung von göttlichem Gericht und Heil steht *Johannes* in der Nähe und im Abstand zu der späteren Predigt *Jesu*. Bei Johannes dominiert das Mahn- und Drohwort (allerdings nicht in dem gekürzten Text der „Bibel für die Grundschule“); das Heil Gottes ist für ihn zwar nahe, steht aber noch völlig aus. Jesus dagegen blickt nicht nur in die Zukunft, wenn er das „Reich Gottes“ verkündet, sondern sieht es in seinem Wirken bereits gegenwärtig. Er kann „heute“ die Hoffnung der Propheten schon erfüllt sehen (Lk 4,21: Nr. 109), selbst wenn auch er auf das kommende Gericht verweist (Mt 25,31-46: Nr. 158).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

1. Die Frage: „*Was sollen wir also tun?*“ ist im Text die Stelle, an der die Rede des Johannes mit dem Alltag seiner Hörer verbunden wird. Hier kann sich aber auch jeder anschließen, der es überhaupt für nötig hält, sein Leben verantwortlich zu überdenken und möglicherweise neu auszurichten. Zwar werden uns in unserer Situation nicht so unmittelbar die Antworten mitgegeben wie den Fragenden in unserem Text; aber die Richtung wird deutlich gewiesen: *Auf die unmittelbare soziale Umgebung, in der Menschen Not leiden und von anderen – vielleicht von uns – geschädigt werden.*

2. Es geht unserem Text allerdings nicht um einen allgemeinen, zeitlosen moralischen Appell, sondern um die Ankündigung des bevorstehenden Gerichts. *Diese zeitlich drängende Perspektive der Strafandrohung liegt unserer Welt fern.* (Sie fällt auch bei der Textwahl der „Bibel für die Grundschule“ aus.) Damit muß aber die nachdrückliche Forderung der Umkehr nicht ihre Kraft verlieren. Das Bild, nach dem die Axt *schon* an die Wurzel der Bäume gelegt ist,

die keine guten Früchte bringen, ist von der Erwartung einer nahen Endabrechnung unabhängig.

Das „schon“ gründet letztlich nicht in den Maßen des Kalenders, sondern in der Qualität der Existenz, die keine Zukunft haben soll. Der Ankündigung des *nahen* Gerichts müßten wir heute immer noch mit der *dringenden Erwartung* einer besseren Welt und mit unserer *unverzüglichen Bereitschaft*, uns zu ändern, entsprechen können.

Lk 3,21-23

Nr. 107

Jesus läßt sich von Johannes taufen

Dieser kurze Text schließt an den vorausgehenden an und läßt ihn zugleich hinter sich. Jetzt ist ausdrücklich von Jesus die Rede; Johannes wird nicht einmal mehr mit Namen genannt. Dies fällt in der „Bibel für die Grundschule“ weniger auf als im Lukasevangelium; denn dort ist gerade *zuvor* in V. 4.19 f. erzählt worden, daß Herodes den Täufer in das Gefängnis geworfen habe. Damit ist der Erzählfolge nach sein öffentliches Wirken bereits abgeschlossen, als Jesus getauft wird. Gewiß will das Lukasevangelium damit nicht nahelegen, daß Jesus von einem anderen getauft worden sei; aber es läßt Johannes neben Jesus völlig zurücktreten.

Darüber hinaus ist aber im ersten Satz dieses kurzen Textes die vorherige Szene der Taufe am Jordan noch unverändert; Jesus ist einer unter den vielen:

(Johannes) —→ Volk, darunter Jesus

Strukturen des Textes

Der Raum: Die szenische Umgestaltung

Der entscheidende Umbruch erfolgt durch den *Heiligen Geist* und die *Stimme Gottes*. Der Raum ist jetzt nach oben geöffnet (zweimal ist in den wenigen Sätzen vom „Himmel“ die Rede). Die Umgebung mit Johannes dem Täufer und den übrigen Menschen kommt nicht mehr zur Sprache. Die Szene ist ganz auf die Konstellation einer persönlichen Anrede zurückgeführt:

Heiliger Geist, Stimme



Jesus

Die Verhältnisse der vorhergehenden Welt sind durchbrochen: die jenseitige Wirklichkeit Gottes nimmt sichtbare und hörbare Gestalt an. Wollte man fragen, wie dies denn „in der Wirklichkeit“ gewesen sei und wie man sich den Heiligen Geist „*körperlich* wie eine Taube“ vorzustellen habe (die Übersetzung der „Bibel für die Grundschule“ schwächt hier ab), wäre dies unergiebig; denn wir bekommen außerhalb unseres Textes keinen Boden unter die Füße; das historische Ereignis kennen wir nicht.

Die Akteure und ihre Beziehungen: Das Verhältnis von Vater und Sohn

Das Ziel des kurzen Textes ist es, Jesus als „geliebten Sohn“ Gottes darzustellen. Doch richtet sich die Stimme nicht (wie Mt 3,17) an die Öffentlichkeit, um dies *von* Jesus auszusagen („Das ist . . .“); das Wort ist vielmehr ganz *Zusage* („Du bist . . . ; an dir. . .“). Es ergeht an ihn, „während er betet“. Damit verkündet diese Szene nicht nur die innige Verbundenheit von Jesus und Gott, sondern realisiert auch gerade deren wechselseitige Zuwendung.

Bereits in der Kindheitsgeschichte (1,35: Nr. 101) wird Jesus als „Sohn Gottes“ angekündigt, da er aus der „Kraft des Höchsten“, des „Heiligen Geistes“ gezeugt sein wird. Deshalb wird bei der Taufe am Jordan kein völlig neues Verhältnis proklamiert. Aber es wird andererseits auch nicht einfach nur mitgeteilt, was Jesus immer schon ist. Er erhält hier vielmehr den Geist Gottes als wirksame Ausstattung und Bekräftigung zu seiner öffentlichen Tätigkeit (vgl. bald darauf 4,1 – Nr. 108: „Vom Heiligen Geist erfüllt . . .“); dazu erfährt er sein Sohnesverhältnis zu Gott nun auch im Wort zuverlässig bestätigt.

Wir könnten geneigt sein, an dieser Stelle schon das spätere christologische Bekenntnis der Kirche herauszuhören und Jesus als zweite Person der Trinität angedredet zu sehen. Aber dieses Verständnis wäre zu eng. Als „Sohn Gottes“ konnte in ganz ähnlicher Weise der von Gott erwählte König Israels (Ps 2,7) angesprochen werden, der kraft seiner Salbung in dieses Verhältnis eingesetzt wurde. Hier geht es noch nicht um eine Verbundenheit im „Wesen“ oder aufgrund göttlicher „Natur“, sondern um die Berufung zu einer geschichtlichen Aufgabe in der Vollmacht Gottes. Freilich übersteigt die Stellung Jesu im Verständnis des Evangeliums die eines israelitischen Königs. Diese Zusage gilt hier allein ihm.

Gegenüber der geheimnisvollen Dramatik dieser knappen Szene leitet V. 23, der letzte Abschnitt von Nr. 108, auffallend nüchtern den folgenden Stammbaum Jesu ein. Da die „Bibel für die Grundschule“ diesen jedoch (verständlicherweise) wegläßt, scheint der Text nun auf den Gegensatz zugespitzt: Jesus ist Sohn Gottes und nicht Sohn Josefs. Doch liegt ihm ursprünglich diese Aussage tendenz fern.

Johannes der Täufer wird hingerichtet

Die Erzählung vom Märtyrertod des Johannes ist im Kräftespiel der Akteure *dramatisch bewegt*, in ihrem Ende *grausam*, in ihrem moralischen Gehalt *heroisch*.

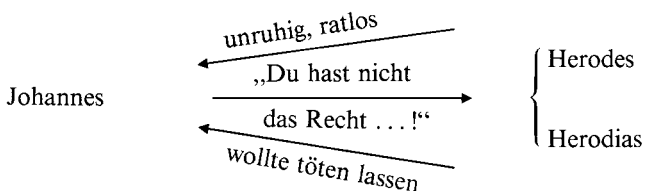
Das Geschehen wird in ausgeprägter Deutlichkeit entfaltet; es gibt keine dunklen Hintergründe; dem Leser liegt alles offen zutage. Auch wer *Herodes Antipas war*, kann er für das Verständnis des Textes hinreichend schon dem Zusammenhang entnehmen: einer, der die Macht hatte, nach seiner Willkür in das Gefängnis werfen und töten zu lassen. (Für die Kenntnis der biblischen Zeitgeschichte aufschlußreich ist, daß er der Sohn Herodes des Großen war, des Königs, der aus der Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus allgemein bekannt ist. Herodes Antipas war Herrscher – „Tetrarch“ – über Galiläa und ein Gebiet östlich des Jordan. Daß er Johannes den Täufer hinrichten ließ, wird auch von dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus Flavius berichtet.)

Strukturen des Textes

Die Akteure und ihre Beziehungen

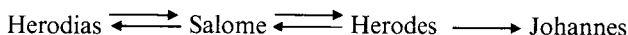
Die Erzählung ist in die *Vorgeschichte* und das folgenschwere *Hauptereignis* gegliedert:

1. Von Anfang an ist der Text nicht auf den radikalen Gegensatz zweier Gestalten hin angelegt. Dem Gerechten in seiner äußeren Ohnmacht steht nicht ein mächtiger Herrscher in völliger Verworfenheit gegenüber. Die Beziehungen sind bereits in der *Vorgeschichte* zwiespältiger:



Das eindeutig scharfe Urteil des Johannes wird nur von *Herodias* mit ebenso eindeutig tödlichem Haß beantwortet; aber sie hat von sich aus nicht die Macht, ihren Willen durchzusetzen. *Herodes* andererseits ist zwar der eigentlich Beschuldigte, schätzt aber Johannes als „gerechten und heiligen Mann“. Dies ist insgesamt eine labile Situation, die nach einer – wenn auch katastrophalen – Lösung drängt.

2. Die Konsequenz zeigt sich in der Handlungsstruktur des *zweiten Abschnitts*:



Der innere Zwiespalt des *Herodes* wird hier zwar nicht aufgehoben (es heißt: er wurde „traurig“); aber er sieht sich durch seine eigenen Worte in Vollzugszwang gesetzt. *Johannes* ist nur noch die ohnmächtige Gestalt, die vernichtet wird. Der Erzähler räumt ihm darüber hinaus keinerlei Anteil am Geschehen ein. – So kommt dem Handeln des Täufers in der Rollenverteilung der ganzen Erzählung nur ein einziger Satz zu; dieser aber hat die entscheidende moralische und dramatische Kraft.

Die spannungsvollen Beziehungen der Personen sind dramaturgisch in *weitere Kontraste* eingebettet:

Werte

1. Die *festliche Gesellschaft* der Geburtstagsfeier wird konfrontiert mit der *Hinrichtung*. Dem *Gastmahl* und dem *gefälligen Tanz Salomes* folgt der *Auftritt des Henkers*, der den abgeschlagenen Kopf des Johannes präsentiert. Der *Umbruch der emotionalen Atmosphäre* könnte nicht gewaltiger sein.

2. Der Herrscher, der doppelt das Recht brach – als er die Frau seines Bruders heiratete und Johannes wegen seiner Kritik in das Gefängnis werfen ließ –, sieht sich an einen Schwur gebunden, den er leichtfertig vor seinen Gästen abgelegt hat. *Das äußerste Unrecht* dieser Erzählung – die Hinrichtung des Johannes – geschieht damit unter dem *Anschein einer sittlichen Verpflichtung*. Herodes handelt demnach nicht einfach unmoralisch, sondern nach einer völlig perversen Moral.

3. Der Rahmen der Erzählung berichtet uns von der *Macht des Königs* gegenüber Johannes: er läßt ihn eingangs ins Gefängnis werfen und am Ende hinrichten; dazwischen aber erscheint er *gegen seinen eigenen Willen abhängig* von Herodias, Salome und seinem eigenen Schwur. Er kann sich nicht nach seinen eigenen Absichten behaupten.

Der eine Satz des Johannes, mit dem er sich gegen das widerrechtliche Verhalten des Königs gewandt hat, bleibt *die ganze Erzählung hindurch unangefochten*. Keine der gewaltsamen Maßnahmen kann ihn beseitigen oder seine Berechtigung bestreiten. Ein moralisches Urteil läßt sich nicht hinrichten. Der Getötete verfolgt den König weiter (vgl. Mk 6,14: „man sagte: Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden“). So stehen nach wie vor einander gegenüber

der die Macht hat ←→ der die Macht hat
hinzurichten *zu richten.*

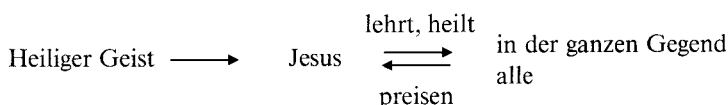
Das öffentliche Wirken Jesu

Lk 4,1.14.15.40 Jesus lehrt und heilt

Nr. 108

Dieser Text der Schulbibel faßt verschiedene Stellen aus Lk 4 zu einem Sammelbericht zusammen. Das prägnante Bild, das er vom Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu entwirft, gibt einen kontrastreichen Hintergrund zur nachfolgenden Szene in Nazaret ab.

Die Situation läßt sich in folgender Skizze wiedergeben:



Was hier unternommen wird, gelingt ohne Einschränkung. Nirgends tut sich ein Hindernis auf oder erhebt sich Widerstand; niemand wird in seinen Erwartungen enttäuscht. In vierfacher Formulierung unterstreicht der Text, daß hier keine Grenzen gesetzt sind: „in der ganzen Gegend“ spricht man von Jesus; „von allen“ wird er gerühmt; „jedem Kranken“ legt er die Hände auf und „alle“ heilt er. Hier scheint bereits erfüllt, was Johannes zuvor (3,6) mit dem Wort des Propheten Jesaja angekündigt hat: „alle Menschen werden das Heil sehen, das von Gott kommt“. Die Kraft des verliehenen Geistes setzt sich durch.

Lk 4,16-30 Jesus wird in Nazaret abgelehnt

Nr. 109

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Der Text kann dem Leser aus zwei Gründen leicht Verständnisschwierigkeiten bereiten:

1. Er führt in die jüdische Synagoge mit ihren gottesdienstlichen Gewohnheiten und ihrem vertrauten Zugang zu biblischer Literatur (hier den Propheten Jesajas und den Erzählungen von Elija und Elischa);

2. Es fällt schwer, den Umbruch der Erzählung „psychologisch“ nachzuvollziehen: daß die Heimatgemeinde Jesu ihm zunächst wohlgefällig zuhört, dann aber ihn töten will.

Doch andererseits gibt gerade diese Wendung ins Gegensätzliche der Erzählung eine offensichtliche Dramatik, die sich auch dann leicht verfolgen läßt, wenn man ihre psychischen Erwägungen vernachlässigt.

Strukturen des Textes

Der Raum

Betont wird am Anfang festgestellt, daß das Geschehen dort stattfand, „wo er aufgewachsen war“. Auch Jesus selbst unterstreicht in der zweiten Hälfte des Textes, wo es zur Krise kommt, zweimal (in der „Bibel für die Grundschule“ wegen einer Auslassung nur einmal), daß er sich hier in seiner „Heimat“ befindet. Dies trägt zur inneren Spannung der Erzählung bei, denn mit dem Wort „Heimat“ assoziieren wir zunächst anderes als die Aggressivität, die hier schließlich aufkommt.

Die *Synagoge* ist der Ort der Lehre und des Gebets; damit steht hier Jesus in einer offizielleren Öffentlichkeit, als wenn er sonst irgendwo in Nazaret die Menschen angesprochen hätte.

Diesen besonderen Ort des Ereignisses – „hier“ – stellt nun Jesus in weitreichende Beziehungen: 1. zu *Kafarnaum*, wo man schon Jesus als Wundertäter erfahren hat; 2. gar zu den nichtjüdischen Regionen von *Syrien und Sidon*, wo einst Elija und Elischa mit machtvollen Wundern Hilfe brachten (der Witwe von Sarepta 1 Kön 17,8-24; dem Syrer Naaman 2 Kön 5: Nr. 76). Die räumliche Polarisierung *dort – hier* ist mit provozierender Bedeutung aufgeladen: den *Fernen* werden die zeichenhaften Taten gewährt, den *Nahestehenden* nicht.

Die qualifizierte Zeit: „Heute“

Mehreres zeichnet die Erzählung in zeitlicher Hinsicht aus: 1. Es ist *Sabbat*, der geheiligte Tag der Woche. Aber dies führt allein noch nicht aus dem Üblichen heraus. (Lukas verweist sogar ausdrücklich darauf, daß Jesus an diesem Tag „wie gewohnt“ zur Synagoge ging; seltsamerweise läßt dies die „Bibel für die Grundschule“ aus).

2. Bedeutsamer ist darüber hinaus, daß dieses Geschehen im Lukasevangelium am *Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu* steht. Wohl wird von ihm schon vorausliegendes Wirken in Kafarnaum erwähnt, aber es wurde keiner eigenen Erzählung gewürdigt. Der bezeichnende Einsatz der Lebensgeschichte Jesu soll mit diesem Tag gegeben sein.

3. Das größte Gewicht bekommt das „Heute“ durch die Rede Jesu selbst, in der er das *Schriftwort des Propheten Jesaja* jetzt gerade für *erfüllt* erklärt. Damit ist für ihn hier der entscheidende Zeitpunkt, auf den die Vergangenheit hin ausgerichtet war und mit dem die befreiende Endzeit beginnt. Die Geschichte der Menschheit ist an ihr Ziel gekommen – eine höchst anspruchsvolle und anstößige Bewertung des Tages, der sich in der kalendarischen Reihe wie einer neben beliebig anderen ausnimmt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

In der Erzählung stehen von Anfang bis zu Ende zwei Akteure einander gegenüber: Jesus und die Gemeinde. Nach ihrem wechselnden Verhältnis, wie es sich in zwei Textelementen ausdrückt, kann man das Geschehen gegensätzlich aufteilen:

„Seine Rede fand bei allen Beifall.“ ←→ „Als die Leute . . . das hörten, gerieten sie alle in Wut.“

Der Umbruch wird nicht etwa darauf zurückgeführt, daß die Gemeinde an Jesu selbstbezogener Auslegung des Jesaja-Zitats Anstoß genommen hätte. Gerade diese wird noch wohlfällig aufgenommen. Man könnte höchstens sagen, daß in der abschließenden Frage dieses ersten Teils – „Ist das nicht der Sohn Josefs?“ (V. 22) – wenig Verständnis, vielleicht sogar skeptischer Vorbehalt gegenüber der gehörten Predigt mitschwingt.

Die entscheidende Provokation geht vielmehr von Jesus selbst aus, ohne daß ihm seine Zuhörer einen ausdrücklichen Anlaß gegeben hätten. Er unterstellt der Gemeinde eine abweisende Haltung, wie sie erst durch die nachfolgende Reaktion im Übermaß belegt wird. Das Gegenüber von Jesus und seinen Zuhörern gerät zur tiefgreifenden Opposition. Dies wird vor allem deutlich, wenn man berücksichtigt, wen Jesus auf seine Seite stellt und damit der Gemeinde entzieht:

Der Geist des Herrn
 Jesus ←→ die Gemeinde von Nazaret
 Elija
 Elischa

Am Ende hebt Jesus diese Konfrontation äußerlich auf, indem er sich denen entzieht, die ihn töten wollen; doch dies betont gerade den innerlich bleibenden Gegensatz.

Werte

Aus den Textelementen, die wir besonders deutlich wertend aufnehmen, lassen sich zwei gegensätzliche Reihen bilden:

„den Armen“	↔	„Heilsbotschaft“
„den Gefangenen“		„Befreiung“
„den Blinden“		„Augenlicht“
„den Zerschlagenen“		„Freiheit“ (in der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassen)
		„Gnadenjahr des Herrn“
		„Beifall“
„kein Prophet . . . anerkannt“		Anerkennung
„Hungersnot“		Beseitigung der Not
„Aussätzig“	↔	„geheilt“
„Wut“ und Tötungsversuch		ungefährdeter Weggang

Diese zwei Seiten stehen nicht einfach in ihrer Gegensätzlichkeit nebeneinander, sondern sind auf Jesus bezogen, der die eine Wirklichkeit ablösen und eine neue durchsetzen wird.

Er, der „gesalbt“ ist wie einst die *Könige Israels* (V. 18), hat dazu die überlegene Macht.

Die eröffneten Möglichkeiten

Durch dieses Ereignis ist die Geschichte in einer neuen und doppelten Weise offen: Weder die angekündigte Rettung der Welt noch der Versuch, Jesus zu beseitigen, sind zu ihrem Ende gebracht. Der Widerstreit kann weitergehen. Jesus hat eine verheißungsvolle, aber ihn zugleich gefährdende Geschichte eingeleitet.

Innerbiblische Beziehungen

Die Verweise auf biblische Texte und Themen, die Jesus selbst ausdrücklich vornimmt, wurden bereits erwähnt. Darüber hinaus ist vor allem zu sehen, wie hier komprimiert im Vorgriff die gesamte Geschichte Jesu angedeutet wird: Seine Verkündigung an das Volk – seine Zeichen der Rettung – die zur Hinrichtung führende Ablehnung – aber letztlich auch seine Überlegenheit gegenüber den lebensbedrohenden Kräften.

Nur wenn man den Text in diesen Zusammenhang stellt, verliert er seine Anstößigkeit: daß sich nämlich Jesus in einer Predigt von der Synagogengemeinde absetzt, bevor diese sich eigentlich gegen ihn gewandt hat. Der Erzähler läßt Jesus prophetisch das zwiespältige Verhältnis aufdecken, in das er zu seinem Volk geraten wird. Die Szene in der Synagoge zu Nazaret spiegelt die noch ausstehende Zukunft.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Jesus kündigt die Überwindung der Verhältnisse an, in denen es Armut, Unfreiheit, Krankheit und Unterdrückung gibt. Es ist nicht schwer, darin auch noch unsere Welt zu erkennen. Die täglichen Nachrichten geben genügend Belege. Die Erlösung der Welt steht noch im Wort (auch wenn wir dieses als wirksam und zuverlässig glauben). Aber wie Jesus Zeichen dafür gesetzt hat, daß seine Verkündigung keine leere Rede ist, so können und sollen auch wir Zeichen dafür setzen, daß wir mit einer neuen Welt rechnen: Die Armen, die Gefangenen, die Blinden, die Zerschlagenen müssen es glaubhaft erfahren können.

Lk 5,1-11.15.16 **Jesus beruft die ersten Jünger**

Nr. 110

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Berufungserzählung läuft deutlich auf das abschließende Bildwort zu, nach dem Petrus in Zukunft nicht mehr Fische, sondern Menschen „fangen“ wird. Diese Metapher ist eingängig und im Zusammenhang des vorausgehenden erstaunlichen Fischzugs besonders bildkräftig und überzeugend.

Durch das abschließende Wortspiel erhält auch das erzählte Wunder gleichnishaften Charakter. Ob wir es deshalb nur als ein Sinnbild oder wie ein reales Ereignis lesen wollen, ist vom Text her freilich nicht auszumachen. (Markus und Matthäus wissen in ihren parallelen Berufungsgeschichten nichts von einem derartigen Wunder.)

Relativ unmotiviert dürfte heutigen Lesern die spontane Reaktion des Petrus auf den überwältigenden Fischfang sein: daß er sich nämlich selbst als „Sünder“ bekennt. Um dies verstehen zu können, müssen wir den Text erst als Erzählung einer Offenbarung göttlicher Macht (Epiphanie) begreifen.

Strukturen des Textes

Der Raum

Der See Gennesaret ist hier zugleich

Ort der Verkündigung Jesu – und – Arbeitsplatz der Fischer.

Diese räumliche Einheit gibt die äußere Grundlage ab für das spätere Berufungswort, das auch den *Prediger* als einen *Fischer* sehen läßt.

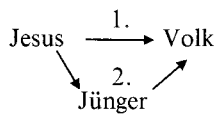
Noch ein weiteres wird durch diesen Schauplatz nahegelegt: Berufung der Jünger heißt hier, daß Jesus sie dort abholt, wo sie zu Hause sind; daß er sie aus der gewohnten Umgebung herausruft; daß man am Ende sagen kann: „Dann verließen sie alles und folgten ihm.“

Die Zeit: Die Berufung als zeitliche Zäsur

Der Anfang der Erzählung läßt das Ereignis zeitlich völlig unbestimmt; daß Jesus am See Gennesaret stand und das Volk sich um ihn drängte, ergab sich häufig. Dennoch ist diese Szene nicht einfach eine unter anderen; denn in ihr heißt es gegen Ende (V. 10) „Von jetzt an . . .“. Für die Berufenen ist hier der Anfang eines neuen Lebens. Ihre Biographie erhält einen scharfen Einschnitt, der das Frühere von dem, was sich anschließt, deutlich abheben läßt. Berufung erscheint nicht als innere Konsequenz eines Lebensweges, den jemand im Grunde immer schon eingeschlagen hat, sondern als Eröffnung von überraschend Neuem. Die Lebensgeschichte läßt sich nicht als eine gerade Linie zeitlicher Abfolge sehen; sie erfährt vielmehr an entscheidender Stelle eine grundlegend andere Ausrichtung. Auf diesen Punkt blickt unsere Erzählung.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Der Text verbindet zwei Aktionen miteinander: die Predigt Jesu an das Volk (VV.1-3) und die Berufung der Jünger (VV.4-11). Durch die erzählerische Abfolge der beiden Abschnitte und ihren unterschiedlichen Umfang erscheint die Situation der Rede Jesu zu dem Volk nur als der äußere Umstand für die Begegnung Jesu mit Simon und seinen Gefährten. Aber beides ist innerlich aufeinander bezogen: Der Ruf in die Nachfolge und die Beanspruchung als „Menschenfischer“ verweist auch die Jünger in der Gemeinschaft mit Jesus auf das Volk.



So bleibt die innere Bewegung der Geschichte insgesamt dieselbe.

Unsere Erzählung berichtet zwar von der Nachfolge dreier Jünger, nämlich von Simon Petrus, Jakobus und Johannes; aber eigentlich spielt sich die Berufung nur zwischen Jesus und Petrus ab; von den beiden anderen ist nur beiläufig die Rede, ohne daß sie zur Struktur der Erzählung irgendetwas beitragen.

Dieser Hauptabschnitt ist in eine *Reihe von Sequenzen* gegliedert:

1. Jesus unterwirft Simon in gewissem Sinne einer *Prüfung*:

nach einer anstrengenden und ertraglosen Nacht fordert er ihn auf, noch einmal die Netze auszuwerfen. Simon steht dabei in einem Zwiespalt:

berufliche Erfahrung ← → das bloße Wort Jesu
alltägliche Gewißheit

Diese „Prüfung“ besteht Simon auf die einfachste Weise und mit der schlichtesten Begründung: „Wenn Du es sagst“.

2. Betont ausführlich und dramatisch schildern VV. 6 ff das *Ergebnis*, das auch die äußersten Erwartungen übertrifft: In der Überfülle reißen die Netze, und die Boote drohen unterzugehen.

3. Die folgende Sequenz setzt dem Ereignis in gewissem Sinne einen Abschluß: Simon begreift, daß hier Gottes Macht am Werk war; er bekennt *Jesus als „Herrn“* (zuvor sprach er ihn in V. 5 mit „Meister“ an) und sieht sich selbst in der Distanz eines unwürdigen Menschen, der in Gottes Nähe nicht bestehen kann. Auch die Umstehenden sind „erstaunt und erschrocken“.

Die Erfahrung des Wunders hat die ihr entsprechende Antwort gefunden. Bezeichnend ist, daß in dieser bekenntnishaften Sequenz Simon unvermittelt den bedeutungsvollen Beinamen „Petrus“ erhält, der ihm eigentlich erst später von Jesus verliehen wird (vgl. 6,14: Nr. 113).

4. Wie es biblischen Offenbarungsszenen entspricht, begegnet Jesus dem Schrecken des Jüngers mit dem Wort: „Fürchte dich nicht!“ Die knappe *Berufung* fängt die Betroffenheit auf (V. 10b). Ebenso kurz schließt sich die Erzählung der *Nachfolge* an. An Stelle der vorausgehenden Dramatik gibt es hier nur nüchterne Konsequenz.

Die Bibel für die Grundschule fügt an dieser Stelle noch VV. 15 ff an, die eigentlich eine Wundererzählung abschließen. Der Berufungsgeschichte angehängt, deuten sie an, *in welche Öffentlichkeit und Einsamkeit die Jünger zukünftig Jesus begleiten*.

Werte: Der bedingungslose Anspruch

Dreimal wendet sich in unserem Text Jesus an Simon: zuerst (V. 3) mit der Bitte, ihn von seinem Boot aus predigen zu lassen; dann (V. 4) mit der Aufforderung, noch einmal zum Fischfang auszufahren; und schließlich (V. 10) mit der Feststellung – die aber zugleich den kräftigsten Anspruch erhebt –, daß Simon künftig „Menschen fangen“ wird. Am Anfang steht damit der bescheidene Wunsch, am Ende die völlig neue Verpflichtung.

An keiner der drei Stellen gibt Jesus Simon eine besondere Begründung dessen, was er von ihm erwartet. Ebenso wenig fragt dieser nach Grund und Berechtigung; was er zu tun hat, läßt er ausschließlich vom Wort Jesu her bestimmt sein: die geringfügige Gefälligkeit des Anfangs wie die abschließende Nachfolge.

Einen anderen Maßstab kennt auch der gesamte übrige Text nicht.

Erwartungen: Die Aufhebung der alltäglichen Lebenswirklichkeit

Am Anfang unseres Textes sehen wir die gewöhnliche Szene der Fischer: die Boote am Ufer, die Männer, die ihre Netze waschen. Selbst das nachfolgende Wunder hebt diese vertraute Welt nicht auf: Man wirft die Netze aus, ruft einander über das Wasser zu Hilfe, zieht gemeinsam die Fische in die Boote.

Daran gemessen, bleibt die neue Lebensgeschichte der Jünger in unserem Text noch auffallend leer und farblos. Wir lesen nur, daß sie „alles“ verlassen; aber wir erfahren noch nicht, was an die Stelle des bisherigen alltäglichen Lebens tritt – nur daß der Fischfang jetzt durch das „Menschen-fangen“ abgelöst wird. Dazu müssen die Jünger das, was ihnen in der familiären und beruflichen Umgebung gewohnt und selbstverständlich war, aufgeben können.

Innerbiblische Beziehungen

- a) Als *Berufungsgeschichte* steht dieser Text neben den vielen anderen, in denen Gott Menschen aus ihrem bisherigen Lebenszusammenhang herausruft, um ihnen eine besondere Aufgabe anzuvertrauen. So können wir uns etwa an Moses Berufung erinnern (Ex 3: Nr. 40), an die Samuels (1 Sam 3: Nr. 57), Jesajas (Jes 6: Nr. 77, mit ähnlich erschrockener Reaktion des Berufenen); Jeremias (Jer 1: Nr. 80); vor allem aber an die Abrahams, der auf den Befehl Gottes hin seine Heimat und seine Verwandtschaft verließ und einen neuen, unbekanntem Weg einschlug; von ihm heißt es im Neuen Testament: „Er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde“ (Hebr 11,8).
- b) An unseren Text schließt sich aber auch die gesamte künftige *Lebensgeschichte der Jünger* an, in der sich erst zeigt, was es mit sich bringt, wenn man Jesus „nachfolgt“. Die familiäre Stelle der „Mutter“ und „Brüder“ können dann die einnehmen, „die das Wort Gottes hören und danach handeln“ (Lk 8,19-21). Die Berufung der Jünger führt schließlich auf den Weg zur Passion und Kreuzigung Jesu, aber auch darüber hinaus zur österlichen Verkündigung der Auferstehung.
- c) Unsere Berufungserzählung ist aber zugleich auch eine *Petrus-Geschichte*. Er nimmt neben den beiden anderen Jüngern die herausragende Stellung ein. Dies läßt an andere Texte denken: an die Erzählung seines Messiasbekenntnisses (Lk 9,18-22: Nr. 122), im Matthäusevangelium erweitert durch die besondere Auszeichnung mit dem Beinamen Kefa/Fels und die Verleihung der Schlüsselgewalt (16,18 ff); an seine Sonderstellung gegenüber den „Brüdern“ in Lk 22,31 ff (trotz der nachfolgenden Verleugung Jesu 22,54-62: Nr. 140) an seine besondere Beauftragung durch den Auferstandenen in Joh 21,15-19 (auch hier nach einem wunderbaren Fischfang!); an die herausragende Stellung, die ihm nach der Apostelgeschichte in der nachösterlichen Jerusalemer Gemeinde zukam (z. B. bei der Wahl des Matthias 1,15 ff: Nr. 168; bei der Pfingstpredigt 2,14 ff: Nr. 169; bei der Aufnahme des ersten Nichtjuden in die christliche Gemeinde 10-11: Nr. 175; beim Apostelkonzil 15,7 ff).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

- a) Daß jemandem nach einer langen, mühsamen und enttäuschenden Arbeit plötzlich ein solcher Erfolg geschenkt wird, entspricht heute sowenig wie da-

mals den Erwartungen. Aber gerade davon lebt diese Geschichte: Daß wir es gut nachvollziehen können, was es heißt: die „ganze“ Zeit gearbeitet. . . „nichts“ erreicht. Niedergeschlagenheit und Verbitterung liegen nahe.

b) Unter den vielen Berufen, die wir kennen, beanspruchen einige die Menschen mehr, andere weniger. Sie lassen unterschiedlich Spielraum für ein privates Leben, für Familie, für Freizeit, für persönliche Wünsche, für Ruhe und Erholung usw. Wohl sagt uns unsere Erzählung nicht, wie der Alltag der berufenen Jünger zukünftig aussah, in welcher Beziehung zu ihren Familien und zu ihrer gewohnten Umgebung sie nach wie vor dennoch blieben; doch haben wir sie zu sehen als Menschen, die nun ganz von ihrer neuen Aufgabe eingenommen sind und nicht mehr über sich selbst verfügen können.

c) Das Wort vom „Menschen fangen“ hat für uns zunächst einen schlechten Beiklang. Dies nicht nur, wenn wir an „Gefangennahme“ und „Gefangenschaft“ im wörtlichen Sinne denken; auch wirtschaftliche Werbung und politische Propaganda locken den Menschen in ihre Netze. Das Bild hat etwas Hinterhältiges und Gewaltames an sich. Aber dies kann hier nicht gemeint sein; wenn jemand ganz von einer Sache „gefangen“ ist, so kann dies auch anderes heißen: Daß sie ihn begeistert; daß sie ihn überzeugt und so nicht mehr losläßt; daß er sie allem anderen vorzieht. In diesem Sinne sollen die Jünger – selbst „Gefangengenommene“ – andere Menschen für ihre Sache oder genauer: für das Evangelium Jesu gewinnen.

Nr. 111 → S. 117

Lk 5,27-32

Nr. 112

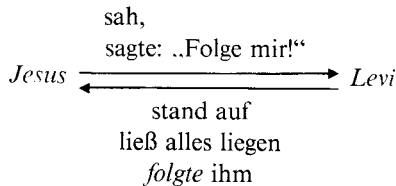
Jesus beruft den Levi und hält Mahl mit den Zöllnern

Der kleine Text enthält zwei verschiedene Szenen:

- die Berufung an der Zollstätte
- das Gastmahl im Haus des Zöllners.

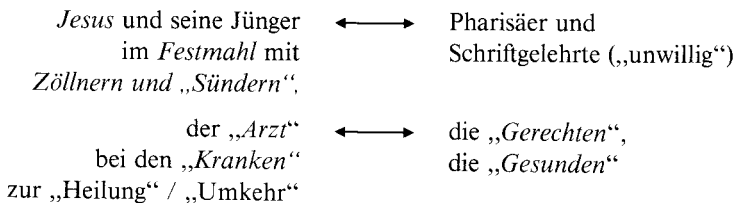
1. *Die Berufung* wird in einer äußerst knappen Form erzählt und dabei zugleich präzise gestaltet. Der Blick richtet sich ausschließlich auf die beiden entscheidenden Personen. *Jesus* ist unterwegs, Levi dagegen sitzt an der Zollstätte, an der er als Angestellter eines „Oberzöllners“ vom vorbeiziehenden Warenverkehr Gebühren zu erheben hat. Auch wenn man hier noch nichts von der öffentlichen Einschätzung der Zöllner liest, ergibt dies doch *eine Situation, bei der man üblicherweise nicht mit einer besonderen persönlichen Zuwendung rechnet: für die Reisenden* ist diese Kontrollstelle wenigstens lästig, wenn nicht är-

gerlich; für den Zöllner sind die Vorüberziehenden das berufsbedingte tägliche Publikum, dem gegenüber die störungsfreie Routine das beste ist. Doch als Jesus vorbeigeht, verändert sich die Situation grundlegend:



Es wäre bei dieser Begegnung müßig zu fragen, was denn Levi vor dieser Begegnung schon von Jesus erfahren habe, daß er sich so schnell auf ihn einläßt. In der Sicht unseres Textes beruht die Nachfolge auf nichts anderem als auf der gebietenden Aufforderung Jesu. Sein Wort wirbt nicht mit Freundlichkeit und Versprechen. Für psychologisierende Ausmalungen der Szene gibt die Erzählung keinen Ansatz; sie stilisiert vielmehr ein Muster der „Umkehr“ (wäre es anders, müßte man auch fragen, ob ein Zöllner einfach „alles“, also auch seine Kasse, „liegenlassen“ könne).

2. *Das Gastmahl*, zu dem der Zöllner einlädt, ist ein öffentliches Zeichen der Gemeinschaft, der Freude und des Dankes. Zugleich wird es aber auch zum Zeichen des Zwiespalts: die Zuwendung Jesu zu den Zöllnern wirkt bei der verbreiteten religiösen Einschätzung dieser Gruppe (wegen ihrer anrühigen finanziellen Geschäfte) anstößig. Bezeichnenderweise wenden sich die Pharisäer nicht an Jesus selbst, sondern an seine Begleiter; sie versuchen damit den Zwiespalt in diese Gemeinschaft hineinzutragen. Doch Jesus antwortet für seine Jünger und zieht dadurch wieder die vorherige Grenze der Konfrontation, ja er bestärkt sie sogar noch durch die bildkräftige Erläuterung seiner Rolle. Wir können die Szene in folgende Skizze bringen:



Eines bleibt dabei für die Zuhörer Jesu und die heutigen Leser verwirrend offen: wie „gesund“ sind in Wirklichkeit die, die hier den Arzt nicht brauchen? Und wie „gerecht“ die, die den Ruf zur Umkehr nicht auf sich beziehen? Die Ankunft Jesu bereinigt also nicht einfach die Szene, sondern zwingt dazu, weiterzudenken: Muß sich nicht ihm gegenüber die Selbsteinschätzung ändern?

Dieser Erzählung von der *Berufung des Zöllners Levi* steht die andere von dem *Besuch Jesu bei dem Oberzöllner Zachäus* (Lk 19,1-10: Nr. 133) nahe.

Die Erwählung der Zwölf ist eine Symbolhandlung, die allein aus diesem kurzen Textstück nicht hinreichend verständlich werden kann. Außerdem verlangt die doppelte Benennung der erwählten Gruppe – einmal als „die Zwölf“; daneben aber auch als „Apostel“ – eine besondere Erklärung. Der Unterschied läßt sich traditionsgeschichtlich begründen:

für <i>Jesus</i> zunächst	Die Ausgewählten sind	für <i>Lukas</i> in nachösterlicher Zeit (und demnach auch schon für Jesus in unserem Text)
„die Zwölf“ als Zeichen für das ganze Volk Israel (12 Stämme), das er um sich versammeln will.		„Apostel“ (d. h. „Gesandte“) zur Verkündigung des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu aufgrund ihrer Zeugenschaft.

Bei der Wahl der Zwölf ging es Jesus nicht darum, in Anlehnung an die Stämme Israels ein „*neues Volk Gottes*“ grundzulegen; das prophetische Zeichen sollte vielmehr allen deutlich machen, daß Jesus das *ganze* Israel (und nicht nur einen besonders erwählten Teil) ansprechen und gewinnen will. Diese symbolhafte Bedeutung war auch von der nachösterlichen Gemeinde in Jerusalem noch als so wichtig genommen worden, daß sie für den aus der Gruppe herausgefallenen Judas einen Nachfolger wählte (Apg 1,13-26: Nr. 168).

Über den Sprachgebrauch des Lukas (in seinem Evangelium und der Apostelgeschichte) hinaus konnten in der nachösterlichen Zeit auch andere (z. B. Paulus) „Apostel“ genannt werden, ohne daß sie zu dem Kreis der Zwölf gehört hätten.

Zur Struktur des Textes

Die Apostelwahl ist ein räumlich, zeitlich und sozial abgegrenztes Ereignis:

1. Jesus begibt sich für diese Wahl auf einen *Berg* (man kann daran denken, daß auch Mose mit Erwählten seines Volkes auf den Berg gerufen wurde – Ex 24,1.9) und steigt danach (V. 17: Nr. 114) wieder von ihm hinab.
2. Jesus hebt die Wichtigkeit der Wahl dadurch hervor, daß er die *ganze Nacht* im Gebet verweilt und im frühen Morgengrauen seine Jünger zu sich ruft.
3. Die räumliche und zeitliche Absonderung hat auch zur Folge, daß der *Abstand zu den übrigen Menschen* betont wird.

In dem ganzen Text *handelt allein Jesus*. Von den Zwölf und den übrigen Jüngern wird noch nicht einmal die geringste Reaktion erwähnt (etwa daß sie gekommen seien, als Jesus sie rief).

Der größte Teil des Textes besteht nur aus einer paarweisen *Aufzählung der Zwölf*. Dabei ist allerdings die Reihenfolge nicht völlig beliebig: Am Anfang

steht Simon mit dem besonderen Beinamen Petrus, am Ende dagegen Judas, der Verräter; Jakobus und Johannes, die schon 5,11 (Nr. 110) Mitarbeiter des Petrus waren, finden sich auch bei dieser Reihenfolge in seiner Nähe.

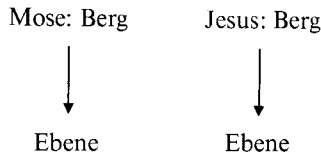
Zu einigen dieser Namen können wir heute über den Text hinaus wenig oder gar nichts mehr sagen. Dies ist nachträglich noch einmal ein Zeichen dafür, daß es hier auf die Symbolkraft der Zwölf, nicht auf die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten ankommt.

Lk 6,17.18.20 Jesus lehrt in der Ebene

Nr. 114

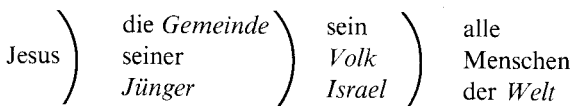
Die wenigen Zeilen dieses Textes geben den nachfolgenden Reden Jesu einen bedeutungsvollen Ort und eine bezeichnende Umgebung: wie einst Mose von dem „Berg“ herunterstieg, um zu seinem Volk zu sprechen (Ex 34,29; Nr. 50), so hier auch Jesus. Er tritt aus der Nähe zu Gott, in der er sich die Nacht über befunden hat, heraus, um jetzt in der Öffentlichkeit Gottes Willen zu verkünden.

Um Jesus stehen zunächst seine Jünger. Sie sind die vorrangigen Adressaten seiner Rede; auf sie richtet er seinen Blick. Zwar gilt das, was er sagt, der ganzen Zuhörerschaft; aber es geht zunächst an die kleinere Gemeinschaft, die ihm zugehört.



Über das jüdische Land und Volk hinaus verweist die Erwähnung des „Küstengebiets von Tyrus und Sidon“. Die Rede Jesu wird auch von Menschen jenseits der Grenzen Palästinas gehört.

Der Text gibt damit in konzentrischen Kreisen an, wem sich Jesus mit seinem Wort zuwendet:



Dabei gehört für Jesus wie für das Volk zum *Lehren* das *Heilen*. Jesus spricht nicht nur ein verheißungsvolles *Wort*, sondern er setzt auch wirksame *Zeichen* (siehe auch S. 73 zu Nr. 108).

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Mit den Forderungen dieser Predigt geht Jesus gegen solche Einstellungen an, die man zunächst als „natürlich“ und allgemein einleuchtend empfinden kann: gegen den Willen zur Selbstbehauptung, die Verteidigungsbereitschaft, die Absicht, das eigene Vermögen gegenüber dem leichtfertigen Zugriff anderer zu sichern. Dabei wird die Rede Jesu so anstößig konkret, daß die „Bibel für die Grundschule“ einzelne Forderungen ausläßt: daß man auch noch die andere Backe hinhalte, wenn man auf die eine geschlagen werde; daß man demjenigen, der den Mantel wegnehme, auch noch das Hemd gebe; daß man sein Eigentum, das einem geraubt worden ist, noch nicht einmal mehr zurückverlange (V. 29 f). Es ist sicher richtig, daß derartige Erwartungen das Einsichtsvermögen und die naheliegenden Verhaltensweisen der Kinder übersteigen. Zu fragen bleibt dann allerdings nur, ob dies nicht für den ganzen Text gilt, der im Grundsätzlichen kaum hinter diesen wenigen provokativen Stellen zurückbleibt.

Jesus begründet seine Forderungen damit, daß er auf Gott verweist, der auch „gegen die Undankbaren und Bösen“ gütig ist (V. 35).

Dies schafft eine Spannung zu allen Texten, in denen von Gottes Strafe an den Sündern die Rede ist. Vermutlich läßt die Schulbibel auch deshalb diese Stelle aus. Doch kann man diesmal die Streichung nicht mit einem Hinweis auf kindgemäßes Denken und Verhalten rechtfertigen. Hier wird der Rede Jesu eine entscheidende Pointe genommen (wohl steht immer noch zu lesen, daß Gott „barmherzig ist“, aber diese abgeschliffene Aussage ist bei weitem nicht gleichermaßen deutlich). Die „Bibel für die Grundschule“ macht somit durch ihre Auslassungen gerade auf die besonderen Verständnisbedingungen dieses Textes aufmerksam.

Strukturen des Textes

Man kann die zentralen Wörter des Textes nach naheliegender *positiver* und *negativer Wertung* in zwei Spalten ordnen und erhält dann etwa folgende Aufstellung (in Klammern stehen hier die Elemente, die in der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassen sind):

hassen	↔	Gutes tun
verfluchen		segnen
mißhandeln		lieben/geliebt werden
(schlagen)		Dank erwarten
(wegnehmen)		leihen/zurückbekommen
		(gütig sein)
		barmherzig sein
		reicher Lohn
Feinde, Sünder, (Undankbare)		Söhne des Höchsten (euer Vater)

In dieser Aufteilung kann man aus dem sprachlichen Material zwei verschiedene Welten bilden: rechts eine gute, links eine schlechte. Beide stehen dann zueinander in grundsätzlichem Gegensatz.

Aber an einer solchen eindeutigen Aufteilung hindert uns der Text: Einmal heißt es, daß auch die „Sünder“ lieben, Gutes tun, leihen; freilich tun diese es nur, wenn sie keinen Nachteil davon erwarten. Zum andern ist das „Dank-erwarten“ in der Sicht Jesu gerade eine unzulängliche Einstellung. Die in seinem Sinn gütig sind, verhalten sich anders: sie bleiben bei der von ihnen gewählten Grundrichtung ihres Handelns auch dann, wenn es sich für sie nicht auszahlt. Sie erkennen für ihr eigenes Denken und Tun keine Grenze an. Ihre Welt kann nicht so in zwei Bereiche aufgeteilt werden, wie es die oben stehende Tabelle des Wortschatzes nahelegt.

Unterschiedslos werden die Feinde zu den „anderen“ gezählt, von denen die „Goldene Regel“ sagt: „Was ihr euch von anderen wünscht, das tut auch für sie“ (V. 31). Es spielt dann keine Rolle mehr, auf welcher Seite diese „anderen“ selbst stehen: bei denen, die mißhandeln, oder bei denen, die Gutes tun. Die Grenze ist aufgehoben.

Zur Eigenart dieses Textes gehört auch, daß er

einerseits verlangt, nicht nach	↔	andererseits dennoch
Dank Ausschau zu halten,		abschließend Lohn verheißt.

Jesus stellt nicht einfach rigorose moralische Forderungen auf, sondern ruft zu einem Leben auf, bei dem man gewiß sein darf, daß man nicht Schaden nimmt. Um dieser Gewißheit willen verweist er auf Gott.

Innerbiblische Beziehungen

In der parallelen Stelle bei Matthäus lesen wir: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen‘“ (5,43). Dies hat zu der verbreiteten Vorstellung geführt, daß nach dem alttestamentlichen Gesetz und der jüdischen Moral der Haß der Feinde eine sittliche Forderung gewesen sei. Dies trifft gewiß nicht zu. Andererseits denkt die Tora aber nur an den Volksgenossen, wenn sie in Lev 19,18 verlangt, den „Nächsten“ zu

lieben. Nirgends wird der Fremde, gar der Feind so unterschiedslos zu allen „anderen“ gestellt, mit denen wir zu tun haben.

In der Konsequenz seiner eigenen Forderung lehnt Jesus nicht nur bei seiner Gefangennahme jede gewaltsame Verteidigung ab (Lk 22,47-53: Nr. 139), sondern bittet bei seiner Hinrichtung noch für diejenigen, die ihn kreuzigen (Lk 23,34: Nr. 143).

Dieselbe Haltung gegenüber seinen Feinden nimmt in der Apostelgeschichte Stephanus ein, wenn er für diejenigen bittet, die ihn steinigen (7,60: Nr. 171).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Diese Rede Jesu setzt bereits von sich aus eine *Spannung zum üblichen Verhalten seiner Hörer* voraus; ja es scheint, daß er mit bestimmten Forderungen den Gegensatz auf die Spitze treiben will (Laßt euch widerstandslos schlagen! Laßt euch ohne Einwände berauben!). So liegt es zunächst nahe, die Rede als eine rhetorische Maßnahme anzusehen, die zwar die Menschen aufrütteln und zu einer veränderten Einstellung führen will, aber nicht wörtlich befolgt zu werden braucht. Die Umstände, unter denen wir miteinander leben, lassen es kaum jemandem als vernünftig erscheinen, diese radikalen Weisungen bis in ihre letzten Konsequenzen für sich zu übernehmen. Zu allen Zeiten hielten es Christen nicht für verantwortungslos und leichtfertig, wenn sie hier Abstriche machten. (Die „Bibel für die Grundschule“ tut dies auf ihre Art durch Auslassungen). Aber auch dann bleibt noch immer die Frage: Wo hört die rhetorische Zuspitzung auf und wo fängt die ernste und unausweichliche Forderung an? Der Text zieht keine Grenzlinie. Damit bleibt es uns überlassen, die Absicht Jesu nach den Bedingungen und Möglichkeiten unseres Lebens zu realisieren. Dabei können wir nicht mehr mit einhelligen Ergebnissen rechnen. Der eine wird etwa sagen, daß ein solcher Verzicht auf Selbstbehauptung nur von einzelnen in ihren unmittelbaren mitmenschlichen Beziehungen verantwortet werden könne, während andere auch die Konsequenzen in den politischen Raum hinein verfolgen und z. B. den Wehrdienst verweigern.

Mit derartigen Überlegungen, wie sich die Weisungen Jesu angemessen in unserer jeweiligen Umgebung realisieren lassen, dürften freilich Grundschüler weitgehend überfordert sein. Auch wäre es pädagogisch schlecht, diese Rede unvermittelt in moralisierender Mahnung auf die kindlichen Feindschaften und Streitigkeiten zu beziehen. Sie richtet sich zunächst an die Erwachsenen (denen sie aber auch Schwierigkeiten bereiten muß). Dies schließt nicht aus, daß man auch Kindern die von Jesus geforderten Grundhaltungen vorzustellen versucht und sie anfangsweise mit seinen Wertungen vertraut macht.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Noch mehr als bei der vorausgehenden Rede zur Feindesliebe wendet sich Jesus hier gegen ein Verhalten, das alltäglich naheliegt: die Beurteilung der anderen, denen gegenüber wir uns wenigstens durch solche Bewertungen überlegen zeigen wollen.

Die Forderung Jesu, darauf zu verzichten, schafft zunächst weniger Verlegenheit als die zuvor zugemutete veränderte Einstellung gegenüber den Feinden: sie scheint nicht so schwerwiegend in die Selbstbehauptung einzugreifen und kommt auch nicht zu ähnlich anstößigen rhetorischen Zuspitzungen, die dazu verleiten, an den radikalen Forderungen Abstriche zu machen. (Die Auslassungen der „Bibel für die Grundschule“ dienen nur der thematischen Geschlossenheit des Textes).

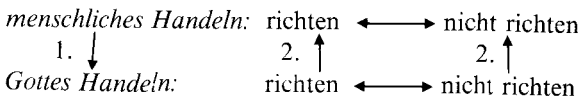
Eine unnötige Beeinflussung des Lesers in seiner Blickrichtung und seinem Textverständnis stellt allerdings die Überschrift der „Bibel für die Grundschule“ dar: Jesus warnt nicht nur vor „lieblosem“ Richten, um damit gleich daran zu erinnern, daß ein „liebvolles“ Richten selbstverständlich erlaubt sei. Er formuliert vielmehr seine Forderungen grundsätzlicher, damit sie nicht – wie eben diese Überschrift – die Hintertüren für das Urteil über die Mitmenschen wieder öffnen.

Strukturen des Textes

Zwei Gegensätze bestimmen im ersten Abschnitt deutlich die Rede:

1. Man kann über andere *richten* oder dies *unterlassen*.
2. Wo jemand *richtet*, ist auch jemand, der *gerichtet wird*.

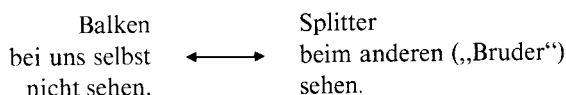
Diese Gegensätze liegen so offen zutage, daß man sie kaum betonen muß. Eine für die Rede Jesu entscheidende Beziehung kommt jedoch noch hinzu, die in dem Text sprachlich etwas verdeckt bleibt: Hier ist nicht nur von dem Richten der *Menschen* die Rede, sondern auch von dem *Gottes* (ohne daß dieser irgendwo ausdrücklich genannt würde). Beide Ebenen, die des menschlichen und die des göttlichen Handelns stehen in einer grundsätzlichen Abhängigkeit: Gott läßt sich von dem, was die Menschen tun, bestimmen, übernimmt ihre Verhaltensweise und wendet diese gegen sie selbst. Damit ergibt sich für unseren Text folgende Skizze:



In dieser Grundstruktur ist die Rede Jesu einmal eine dringliche *Warnung*, wenn sie betont, daß Gott „mit dem Maß, mit dem ihr meßt“, seinerseits reagieren wird. Zugleich ist sie aber auch eine *Verheißung*, denn sie verspricht ein „reiches, volles, gehäuftes, überfließendes Maß“ demjenigen, der selbst großzügig sein kann. Dies ist nicht mehr die bloße *Vergeltung* für das vorausgehende menschliche Handeln, sondern ausdrücklich *Geschenk*.

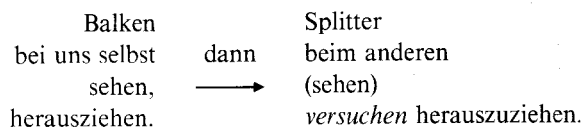
Der zweite Abschnitt dieser Rede Jesu ist bildkräftig wie eine Karikatur. In scharfen Kontrasten wird das gegenwärtig zwischenmenschliche Verhalten der Zuhörer als unvernünftig – nicht etwa nur als unmoralisch – hingestellt. (Im Unterschied zum ersten Abschnitt redet hier Jesus seine Zuhörer nachdrücklich als einzelne mit „du“ und nicht nur in ihrer Gesamtheit mit „ihr“ an.)

In eine Skizze gebracht, ergeben sich folgende Beziehungen:



Derartiges dürfte es eigentlich gar nicht geben – ist im wörtlichen Sinne auch schlechthin unmöglich – und ist dennoch, auf das menschliche Verhalten übertragen, die Realität.

Man könnte diese skizzierte Unvernunft auf doppelte Weise leicht beseitigen: einmal dadurch, daß man einfach die beiden Elemente „Splitter“ und „Balken“ miteinander vertauscht und ihnen einen Platz auf der anderen Seite zuweist. So aber wäre die Sache zwar vernünftig, doch sicher nicht im Sinne Jesu geregelt; denn damit hätten wir uns erst recht der notwendigen Selbstkritik entzogen. Als zweite Möglichkeit ergibt sich, „sehen“ und „nicht sehen“ miteinander zu vertauschen. Damit haben wir sicher die entscheidende Korrektur vorgenommen. Allerdings bleibt gegenüber der Absicht Jesu letztlich noch eine kleine Unstimmigkeit. Der andere soll nicht so völlig aus unserer Verantwortung herausgenommen werden; schließlich wird er hier ja ausdrücklich als unser „Bruder“ bezeichnet. So müssen wir schließlich das geforderte Verhalten – wenn wir bei der Skizze bleiben wollen – folgendermaßen auflisten:



Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch, was in unserem Text die vorwurfsvolle Anrede der Zuhörer als „*Heuchler*“ meint. Jesus erhebt damit eigentlich nicht nach unserem Sprachgebrauch den Vorwurf, daß sie sich verstellen und sich wider besseres Wissen einen moralisch und religiös guten Anschein geben; „*Heuchler*“ meint hier vielmehr, daß sie (bewußt oder unbewußt) an der Realität vorbeigehen, ihre eigene Situation nicht durchschauen, gar nicht wahrnehmen, was man doch eigentlich nicht übersehen könnte. In solchem Sinn „*Heuchler*“ zu sein, ist letztlich noch gefährlicher, als wenn man sich nur äu-

berlich einen falschen Anschein gäbe, im Inneren aber genau wüßte, wie es um einen steht.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Nichts hindert uns, diese Rede Jesu ganz unmittelbar und uneingeschränkt auf unser alltägliches Verhalten zu beziehen. Es fällt leicht, die Gelegenheiten zu benennen, bei denen wir ständig über andere urteilen; und leicht lassen sich auch *Ursachen und Folgen* erkennen: einerseits *Selbstgefälligkeit und das Bedürfnis zur Selbstbestärkung*, andererseits aber auch *Unsicherheit und gegenseitiges Mißtrauen*. Selbst Kindern kann eine solche kritische Sichtung des eigenen Verhaltens zugemutet werden.

Freilich gibt es auch die Gelegenheiten, wo die Beurteilung anderer unumgänglich ist: Eltern tadeln Kinder, Lehrer benoten Schüler, bestrafen sie gar usw. Die von der „Bibel für die Grundschule“ mit ihrer Überschrift des Kapitels nahegelegte Unterscheidung von „lieblosem“ und „liebevolem“ Richten bleibt noch emotional oberflächlich. Zwei andere Unterscheidungen sind nüchterner und praktikabler:

1. Es ist etwas anderes, ob wir *über* jemanden abwertend reden oder ob wir urteilend *zu* ihm sprechen. Im ersten Fall sind wir kaum darauf aus, dem anderen zu helfen.
2. Es ist ein Unterschied, ob wir bestimmte Maßstäbe nur anderen eifertig vorhalten oder ob wir selbstverständlich bereit sind, solche Kritik auch uns von anderen sagen zu lassen. Die Voraussetzungen, unter denen wir vielleicht nicht gereizt, ärgerlich, aggressiv, enttäuscht o. ä. reagieren, müssen dann auch die Leitlinien für das Verhalten gegenüber anderen abgeben.

Nr. 117 —→ *S. 117*

Lk 8,1-3 Frauen begleiten Jesus

Nr. 118

Dieser kleine Abschnitt stellt keine Erzählung dar, sondern nennt uns zwei Sachverhalte des öffentlichen Auftretens Jesu, die aus den vorausgehenden Texten noch nicht zu entnehmen waren:

1. daß Jesus jetzt mit seiner Verkündigung systematisch die Ortschaften des Landes durchzieht;
2. in welcher Begleitung er sich befindet.

Die Frauen werden dabei nicht irgendwo in seinem weiten Gefolge beiläufig miterwähnt, sondern ausdrücklich unmittelbar neben die Zwölf gestellt. Außerdem werden – wie bei deren Erwählung so auch hier – Namen genannt. Dies verhindert eine anonyme Unscheinbarkeit, bei der die Anwesenheit der Frauen leicht überlesen werden könnte. Darüber hinaus deutet der Text noch an, daß es sich nach der Anzahl um eine beträchtliche Gruppe handelte. (Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule“ erwähnt Lukas, daß einige der Frauen von Dämonen geheilt worden seien).

Eine derartige Begleitung ist zur Zeit Jesu ungewöhnlich und kann als anstößig empfunden werden. Aber dies macht sie zu einem Zeichen dafür, daß Jesus in einer neuen und umfassenderen Weise Gemeinschaft stiften will.

Den Frauen kommt hier (wie bei der Aufgabenverteilung der nachösterlichen Gemeinde) die Fürsorge für den Lebensunterhalt zu.

Ohne daß es in unserem Text ausdrücklich angesprochen wird, ergibt sich hier eine Beziehung zu den späteren Texten der Passion und Auferstehung: „die Frauen, die ihm von Galiläa gefolgt waren“ stehen dort als Zeugen der Kreuzigung (23,49: Nr. 143) und begleiten Jesus noch bei seinem Begräbnis (23,55: Nr. 144); einige von ihnen sind auch am Ostermorgen die ersten Boten der Auferstehung (24,10: Nr. 145).

Nr. 119 —→ *S. 118*

Nr. 120 —→ *S. 122*

Nr. 121 —→ *S. 127*

Lk 9,18-22

Nr. 122

Petrus bekennt Jesus als den Messias

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Dieser Text verweist mit einer Vielzahl von Bezügen über sich hinaus, so daß er nicht aus sich allein heraus verständlich werden kann. Wir erfahren, wie man auf *drei verschiedenen Ebenen* versucht, für Jesus die rechte Sprache zu finden:

- aus *der Sicht des Volkes*
- aus *der der Jünger* und
- aus *der Jesu selbst*.

Jeweils werden dabei andere biblische Überlieferungsmomente aufgegriffen, die uns nicht mehr unmittelbar vertraut sind. Dies führt hier sogar zu der eigenar-

tigen sprachlichen Erscheinung, daß die Übersetzer unseres Textes an einer Stelle auf das hebraisierende Fremdwort (*Messias*) zurückgriffen, da der griechische Begriff, den sie vorfanden (*Christos*), für uns schon zum Nachnamen Jesu geworden ist und die bloße Übersetzung „*Gesalbter*“ ebenfalls zu wenig aussagt. Der Text verlangt also, wenn er überhaupt verständlich gelesen werden soll, ein kleines Stück biblischer Traditionsgeschichte.

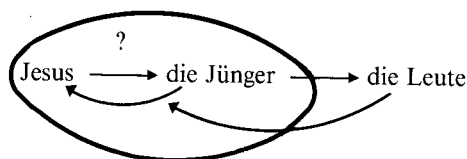
Strukturen des Textes

Der Raum: Der einsame Ort

Wie bei der Berufung der Zwölf (siehe bei Nr. 113) hat sich hier Jesus mit seinen Jüngern aus der Öffentlichkeit zum Gebet zurückgezogen. Damit erhält dieses Gespräch ein besonderes Gewicht, denn es schließt sich an das Zwiegespräch Jesu mit Gott an. Die Fragen an die Jünger stehen nicht in der Umgebung vieler anderer alltäglicher Worte, sondern haben Anteil an dem Ernst dieser Zeit des Gebets.

Die Beziehungen der Akteure in Frage und Antwort

Jesus nimmt in diesem Text eine *doppelte Stellung* ein: er ist *der Fragende* und zugleich *derjenige, auf den sich die Fragen richten*. Er macht sich selbst zum Gegenstand des Gesprächs und kann dabei voraussetzen, daß die Menschen um ihn her bereits über ihn gesprochen haben.



1. Jesus gegenüber stehen *die Jünger als die Befragten*; aber sie haben in dem ersten Schritt des Gesprächs nicht über sich selbst Rechenschaft zu geben, sondern *über die Menge der Menschen*, unter denen Jesus auftritt und aus der sie selbst herausgenommen sind. Was man in der Öffentlichkeit von Jesus zu sagen weiß, ist – nach der Auskunft der Jünger – insgesamt anerkennend (als ob es eine Reaktion wäre auf das vorausgehende Wunder der Brotvermehrung), zugleich aber in der Vielstimmigkeit auch ein Ausdruck der Verlegenheit. Den *drei verschiedenen Versuchen*, Jesus zu begreifen, ist gemeinsam, daß sie mit der *Auf-erweckung und Wiederkehr früherer Gesandter Gottes* rechnen. Das Auftreten Jesu wäre damit zwar ein machtvolleres Zeichen der Überwindung des Todes, würde aber nicht über die vorausgehende Prophetie hinausführen. – Jesus nimmt zu diesen Deutungen nicht Stellung, sondern läßt sie mit der nächsten Frage einfach beiseite.

2. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich *die Reaktion der Jünger* von der der Öffentlichkeit: *Erstens* gibt es bei ihnen *nicht mehr eine Vielzahl von Deutungen Jesu*, sondern nur noch eine (deshalb kann auch einer, nämlich Petrus, für alle sprechen), und *zweitens* greift sie auf einen *biblischen Titel* zurück und nicht auf eine vergangene Gestalt: „*Messias Gottes*“. Damit erinnert sie an die Heilshoffnungen, die die Könige Israels geweckt hatten, ohne sie je erfüllen zu können. Die „Gesalbten“, die man in der Geschichte erlebt hatte, hatten enttäuscht, aber doch nicht die Erwartung vernichtet, daß es einmal den König Gottes geben werde, der Friede und Gerechtigkeit dieser Welt endgültig realisiert. Es bleibt hier völlig offen, welche Vorstellungen die Jünger sich machten, wenn sie auf Jesus diesen königlichen Titel anwandten.

Wieder nimmt Jesus nicht ausdrücklich zu der Deutung, die man auf ihn bezieht, Stellung; aber das Verbot, sie weiterzusagen, ist doch eine zurückhaltende Art der Anerkennung. Freilich will Jesus wenigstens jetzt – vor seinem Leiden und seiner Auferstehung – noch nicht, daß man diesen hoheitsvollen Titel ihm öffentlich zuspricht. Deshalb gebraucht er für sich eine andere Sprache.

3. Auch das Wort „*Menschensohn*“, mit dem Jesus sich selbst bezeichnet, stammt aus den Hoffnungen seiner Zeit auf einen *gottgesandten Retter* (Vgl. „*Kleines Bibellexikon*“ im Anhang der „*Bibel für die Grundschule*“); zugleich aber verweist es deutlich auf die *irdische Existenz* des Erhofften – eines „*Menschensohnes*“ unter den „*Menschenkindern*“. Aber um zu verstehen, wie Jesus sich gesehen wissen will, genügt es nicht, auf einen *Titel* zu schauen; wichtiger ist das *Geschick*, das er hier von sich aussagt:

vielen erleiden —→ verworfen und getötet werden —→ auferstehen

Mit dieser Selbstdarstellung Jesu endet der Text. Die Jünger gehen auf das, was Jesus von sich selbst sagt, nicht ein. Damit fehlt jede Andeutung dafür, daß sie ihn verstanden hätten. Insgesamt bleiben die verschiedenen Äußerungen über Jesus zu diesem Zeitpunkt weitgehend beziehungslos. (Die Überschrift der „*Bibel für die Grundschule*“ wird demnach dem Text nur teilweise gerecht).

Werte: Die Rangordnungen

Jesus wird von den verschiedenen Standorten unseres Textes aus nicht nur mit jeweils anderen Namen bezeichnet, sondern auch in unterschiedlich hoher Position gesehen. Der Maßstab dafür ist die besondere Erwählung durch Gott und die herausragende Stellung in der Geschichte:

Die *allgemeine Öffentlichkeit* sieht Jesus als einen der *Propheten* ausgezeichnet, aber damit zugleich in deren Reihe von der Vergangenheit her eingeordnet.

Für *Petrus* ist Jesus eine einmalige Gestalt der Heilsgeschichte: „*der*“ *Messias Gottes*, der alles Unheil enden wird. Dieser königliche Rang kann – von den Hoffnungen Israels her gesehen – nicht mehr überboten werden.

Daran gemessen ist *Jesu eigene Äußerung* zwiespältig: *Einerseits* gibt es Mäch-

tigere als den „Menschensohn“, nämlich die „Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten“ (d. h. die angesehenen Vertreter des Volkes, die obersten Instanzen der kultischen Hierarchie und die Autoritäten der Gesetzesauslegung); sie bilden den „Hohen Rat“ und können den „Menschensohn“ „verwerfen“. *Andererseits* aber erfährt dieser im Gegensatz zu der tiefsten Erniedrigung auch die äußerste Erhöhung: Gott „erweckt“ ihn von den Toten und läßt ihn damit an seinem Leben teilhaben.

Die Äußerung Jesu über sich selbst unterscheidet sich also von dem Bekenntnis des Petrus nicht einfach nur dadurch, daß sie einen anderen Titel aufgreift („Menschensohn“ statt „Messias“), sondern vor allem dadurch, daß sie *Ablehnung und höchste Anerkennung unauflösbar zusammenschließt*.

Petrus:
„der Messias Gottes“



Jesus:
„Menschensohn“

der Gesandte zur Errichtung
der *Königsherrschaft* Gottes

der von den Mächtigen und Angesehenen <i>Verworfenen</i>	der von Gott aus dem Tod <i>Gerettete</i> , zu göttlichem Leben <i>Erhöhte</i>
--	--

4. Vgl. zu dem *innerbiblischen Geflecht der Petrus-Geschichten* die Ausführungen zu Nr. 110, S. 77ff.

Lk 9,51-56

Nr. 123

Ein Dorf in Samaria nimmt Jesus nicht auf

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese kurze Geschichte gehört zu den weniger bekannten Geschichten des Lukasevangeliums. Auffällig ist, daß Jakobus und Johannes über die Fähigkeit zu verfügen glauben, Feuer vom Himmel fallen zu lassen. Derart überdimensionale Kraftgefühle können heute leicht anstößig wirken.

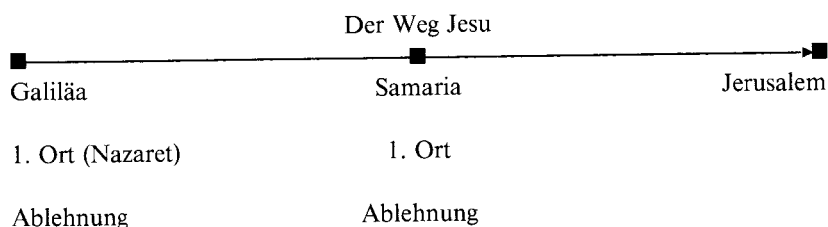
Der Leser muß wissen, daß zur Zeit Jesu Juden und Samariter wie verfeindete Brüder lebten. Trotz des gemeinsamen Jahwe-Glaubens gab es religiöse und abstammungsbedingte Gegensätze. Die Samariter galten den Juden als unrein; sie hatten sich auf dem Berg Garizim ein eigenes Heiligtum erbaut. (Eine kleine Gruppe von Samaritern gibt es übrigens heute noch.) Die Feindschaft wirkte

sich unter anderem darin aus, daß die Samariter die Wallfahrten der Juden aus Galiläa nach Jerusalem behinderten. Jesus wird mit seinen Jüngern Opfer dieser Feindschaft.

Strukturen des Textes

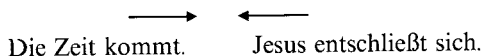
Der Raum

Der Leser weiß aus dem vorher Erzählten, daß Jesus sich in *Galiläa* aufgehalten hat. Mit dieser Geschichte beginnt ein neuer Abschnitt: *Der Weg nach Jerusalem*. Dieser Weg führt durch *Samaria*. Die kurze Begebenheit ist der *erste Schritt* auf dem Weg nach Jerusalem.



Die Zeit

Der Zeitpunkt des Aufbruchs nach Jerusalem ist nicht gleichgültig; es fällt auf, daß von der „Zeit seines Todes“ wie von einem selbständig Handelnden gesprochen wird.

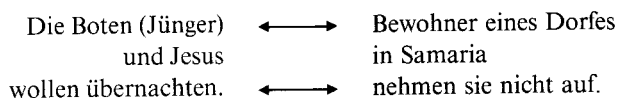


Die Zeit hat eine vom Willen Jesu unabhängige Bedeutung. Hinter ihr wird so etwas wie ein „göttlicher Fahrplan“ erkennbar, der in Jerusalem sein Ziel erreichen wird. Die „Uhr“, nach der sich Jesus richtet, ist der Wille des Vaters.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Jesus, seine Boten, die Bewohner eines samaritanischen Dorfes und die Jünger Jakobus und Johannes sind die Akteure.

Zu Beginn stehen sie in einer deutlichen Opposition:



Aber das ist die traditionelle Opposition, die in dieser Szene nur den Hinter-

grund abgibt, auf dem die Durchbrechung dieser Opposition erkennbar wird. Die neue Opposition besteht zwischen Jesus und seinen Jüngern Jakobus und Johannes.

Jakobus und Johannes	←→	Jesus
wollen vernichten.	←→	will retten.

Jakobus und Johannes entsprechen in ihrer Vorstellung der traditionellen Opposition zwischen Juden und Samaritern. Diese läuft auf Vernichtung hinaus. Daß das Feuer vom Himmel fallen soll, signalisiert, daß Jakobus und Johannes in der Vernichtung dieses samaritanischen Dorfes ein Werk *göttlicher Strafgerechtigkeit* sehen. Der Gegensatz zwischen Jesus einerseits und den beiden Jüngern andererseits besteht letztlich also in der Antwort auf die Frage, was die Absicht Gottes mit dem sündigen samaritanischen Dorf ist. Jesus durchbricht das traditionelle jüdische Denkmodell, das nach dem *Freund/Feind-Schema* funktioniert. Er kritisiert auch seine Jünger, die dieses Modell verinnerlicht haben. Er verweist auf einen Geist, der dem Geist des Denkens in diesem Freund/Feind-Schema zuwider handelt.

Geist der Vernichtung	←→	Geist des Menschensohnes Jesus
-----------------------	----	-----------------------------------

Die Geschichte erzählt nicht, wie Jakobus und Johannes reagiert haben. Sie ist an dieser Stelle auf den Leser hin offen.

Werte

Ausgangspunkt ist die traditionelle Opposition:

Freundschaft	←→	Feindschaft
--------------	----	-------------

Der Feindschaft zugeordnet ist die Vernichtung. Jesus bringt eine neue Wertorientierung ein bezüglich der Art, wie das traditionelle Freund/Feind-Schema überwunden wird:

<i>traditionell</i>	←→	<i>Jesus</i>
Überwindung durch Vernichtung, Änderung der Ablehnenden		Überwindung durch Rettung, Änderung der Abgelehnten

Erwartungen

Für das Geschick Jesu läßt die Geschichte nichts Gutes ahnen. Nicht nur daß das Dorf ihn ablehnt, auch seine Jünger denken nicht so wie er. Und Jesus ändert seine Jünger nicht einfach, sondern fordert sie zur Änderung auf. Die Geschichte mahnt.

Innerbiblische Beziehungen

a) Im Wort der beiden Jünger wird ausdrücklich ein innerbiblischer Bezug hergestellt, und zwar durch wörtliche Wiedergabe eines Textteils von 2 Kön 1,10-12. Dort erweist sich *Elija* als Gottesmann dadurch, daß er Feuer vom Himmel kommen und dadurch die Soldaten des ihm feindlich gesinnten Königs von Israel vernichten läßt. Diese Geschichte ist in der „Bibel für die Grundschule“ nicht enthalten; dafür aber das „Gottesgericht auf dem Karmel“ (1 Kön 18: Nr. 74), wo Feuer vom Himmel das Signal für die Tötung der Baalspropheten ist. Wahrscheinlich liegt es für die meisten Bibelleser näher, eine Beziehung zum Gericht Gottes über Sodom und Gomorra (Gen 19,1-28: Nr. 22) herzustellen. Dann fällt sofort auf, daß in der einen Geschichte das Feuer Zeichen des göttlichen Gerichtes ist, in der anderen das Feuer als Gericht gerade nicht dem göttlichen Geist entspricht. Eine Umwandlung des Feuermotivs begegnet in Apg 2: Nr. 169 (Pfingsten).

b) Eine Beziehung besteht auch zur Geschichte vom *Einzug Jesu in Jerusalem* (Lk 19,28-40: Nr. 134). Auch dort schickt Jesus Boten in ein Dorf, dessen Bewohner allerdings freundlicher reagieren als die Samariter in diesem Text.

Der Einleitungssatz verweist auf die Passion:

Auch dort in Jerusalem wird Jesus abgelehnt; Nazaret, das Dorf in Samaria und Jerusalem sind Stationen der Ablehnung Jesu, die ihm schon zu *Beginn seines Lebens* widerfahren ist: In der Herberge war kein Platz für ihn (Lk 2,7: Nr. 104).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Jeder macht die Erfahrung, daß er angefeindet oder abgelehnt wird. Es stellt sich die Frage, wie man mit dem „Gegner“ umgeht: aggressiv oder resignativ? Oder gibt es eine fruchtbare Alternative? Muß man nicht auch Ablehnung durchzustehen versuchen? Es kann nicht darum gehen, auf eine „heile Welt“ zu warten, in der Feindschaft nicht vorkommt, sondern darum, nach Wegen zu suchen, wie trotz bestehender Gegensätzlichkeiten gemeinsames Leben möglich wird.

Nr. 124 —→ *S. 145*

Nr. 125 —→ *S. 150*

Nr. 126 —→ *S. 132*

Nr. 127 —→ *S. 151*

Nr. 128 —→ *S. 153*

Nr. 129 —→ *S. 157*

Nr. 130 —→ *S. 133*

Nr. 131 —→ *S. 162*

Nr. 132 —→ *S. 136*

Naheliegende Verständnissvoraussetzungen

Diese Erzählung schafft eine bewegte Szene, die bei aller Ernsthaftigkeit auch ein belustigendes Element enthält.

Das Geschehen führt zu deutlich voneinander abgehobenen Positionen, die sich in direkter Rede und Gegenrede selbst artikulieren.

Einige Elemente des Textes allerdings lassen sich nicht unmittelbar aus dem Textzusammenhang oder unserer eigenen Alltagswelt erschließen: daß Zachäus „Oberzöllner“ ist; daß Jesus bei ihm einkehren „muß“; daß er in ihm einen „Sohn Abrahams“ sieht; daß er von der Ankunft des „Menschensohns“ spricht. Die Erzählung setzt offensichtlich einige Kenntnisse biblischer Sozialverhältnisse und Glaubenstraditionen voraus.

Strukturen des Textes

Der Raum: der Wechsel der Schauplätze

Das ganze Ereignis spielt sich in Jericho ab – in der Fortsetzung des Weges, auf dem zuvor die Blindenheilung stattfand (Lk 18,35-43; Nr. 132); aber es gibt hier einen doppelten Schauplatz:

zunächst *in der Enge der Straßen*, dann *im Haus des Zachäus*.
durch die Jesus zieht;

Dieser Ortswechsel ist bedeutungsvoll:

Zuerst ist Jesus im Gedränge der Menschen; in gewissem Sinne für alle da, die ihm begegnen; und doch für niemanden einzelnen, schon gar nicht für einen, der sich gegenüber den vielen Leuten nicht durchsetzen kann. Durch den Einfall des Zachäus erhält die Straßenszene eine „zweite Etage“. Das soziale Umfeld Jesu wird damit an einer geringfügigen, aber sichtbaren Stelle auffällig verändert. Schwerwiegender jedoch ist der Wechsel von der Straße ins Innerer des Hauses: damit konzentrieren sich die Blicke aller – auch die des Lesers – auf den, der hier wohnt, und seinen Besucher. Die Öffentlichkeit bildet nur noch die kommentierende Umgebung.

Die Zeit: der herausragende Tag

Zweimal sagt in diesem Text Jesus betont „*heute*“:

Die Erzählung unterstreicht: zwischen gestern und morgen, der zurückliegenden Zeit und der kommenden, ragt dieser Tag in seiner Besonderheit heraus; die

Situation, die hier gegeben ist, läßt sich nicht einfach austauschbar in das einordnen, was sonst noch immer an Auffallendem geschehen sein mag oder noch geschieht.

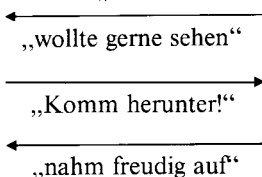
Die Akteure und ihre Beziehungen

Der Erzähler stellt schon mit den ersten Sätzen *Jesus und Zachäus* nebeneinander und hält sie doch gleichzeitig *in Abstand*, denn zwei ganz verschiedene *Momente* scheinen es zu *verwehren, daß diese beiden einander nahekomen*: Einmal *gehört Zachäus zu den Reichen am Ort*; er ist Unternehmer; in einem Pachtvertrag haben ihm die Römer das Recht zugesprochen, im Warenverkehr Gebühren zu erheben; aber dies tut er noch nicht einmal selbst, sondern läßt andere für sich arbeiten. Das trägt ihm *beim Volk Mißtrauen* ein; aber es bringt ihm auch Wohlstand – doch *Jesu Weg führt zu den Bedürftigen*.

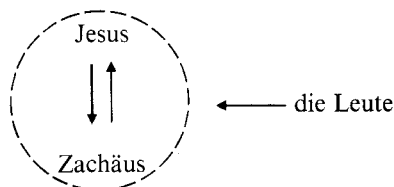
Zum anderen ist Zachäus durch einen lächerlichen Umstand daran gehindert, Jesus auch nur zu sehen: er ist *in der Menge zu klein*.

In einem überraschenden Zusammenspiel überwinden Zachäus und Jesus den Abstand. Am Anfang bewegt den Zöllner vielleicht nicht mehr als Neugierde; am Ende steht das gemeinsame Mahl:

Jesus – die vielen Leute || die soziale Stellung – *Zachäus*



Die Rollen sind dabei eigenartig verteilt: *nicht vom Gastgeber* kommt die *Einladung*, sondern vom *Gast*. (Überraschend und im Zusammenhang der Erzählung unerklärbar spricht dabei Jesus einen einzelnen aus der Menge mit seinem Namen an.) Diese Bevorzugung und Auszeichnung eines Zöllners ruft den Widerstand der übrigen Leute hervor. Der Vorwurf, daß Zachäus ein „Sünder“ sei, richtet sich wie auf ihn selbst so auch gegen Jesus, der seine Gemeinschaft sucht.



Beide lassen sich jedoch nicht unmittelbar auf eine Entgegnung ein, sondern reagieren auf je eigene Weise mit einer *Zusage*, die die üblichen Maße sprengt: *Zachäus* gibt aus seinem Vermögen außergewöhnliche Anteile als Almosen für die Armen und als Vergütung für die Geschädigten; *Jesus* erkennt ihn als „Sohn Abrahams“ an, d. h. als ein Mitglied des Volkes, dem

sich Gott für immer verbunden hat. Die Geschichte, die mit der Erwählung Abrahams begann, sollte nach der Hoffnung der Juden mit der Ankunft des „Menschensohnes“, eines von Gott gesandten Retters, enden. Mit ihm soll die endgültige Gegenwart Gottes offenbar werden. Demnach versichert Jesus dem Zöllner, daß für ihn heute die Geschichte Israels an ihr hoffnungsvolles Ziel gelangt ist. Dabei widerspricht er dem Vorwurf, daß Zachäus „Sünder“ sei, nicht, sondern wendet sich ihm gerade als solchem zu. Dies führt in VV. 9 f zu einer eigenartig zwiespältigen Rederichtung: „Da sagte Jesus zu ihm: . . . auch *dieser Mann* ist ja ein Sohn Abrahams . . .“ Eigentlich sind die Worte Jesu eine Verkündigung für alle; dennoch richten sie sich im Aufbau dieser Szene nur an den einen Auserwählten, den Oberzöllner.

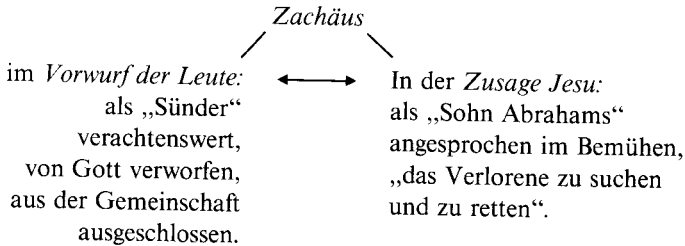
Werte

Für „die Leute“ der Erzählung lassen sich die Menschen in zwei Gruppen aufteilen:

„Sünder“ \longleftrightarrow Nicht-„Sünder“, d. h. Gerechte

Zachäus hat dabei (wegen der Unehrllichkeit und Unehrenhaftigkeit seiner Geldgeschäfte) seinen Platz auf der linken Seite.

Jesus plaziert ihn nun nicht etwa auf der Gegenseite, sondern schiebt dieses Wertungsschema beiseite:



Zachäus seinerseits versucht nicht erst, sich selbst auf die eine oder andere Weise zu bewerten. Er richtet seinen Blick dorthin, wo für ihn eindeutig das Gute liegt: auf die *Unterstützung der Armen und* (von ihm) *Geschädigten*.

Zachäus \longrightarrow tätige Hinwendung zu den anderen

So überwindet Zachäus mit seinem Handeln die Grenzen, die ihn in seiner Position als Zöllner zuvor bedrückt haben.

Erwartungen: Die notwendige Einkehr

Was die Umgebung Jesu als ein ärgerliches Verhalten empfindet, ist für diesen selbst eine Notwendigkeit: er „*muß*“ den Zöllner zu Hause besuchen und an seinem Tisch zu Gast sein. Jesus kann nicht nur – wie es eingangs von Zachäus heißt – sagen, daß er ihn „gerne sehen wollte“. Was er hier tut, ist nicht in sein

Belieben gestellt. Die Einkehr bei dem Verachteten ist für Jesus nicht eine gelegentliche und zufällige Episode, sondern ein unverzichtbares Stück der ihm auferlegten Geschichte.

Innerbiblische Beziehungen

1. Am nächsten liegt der Blick zurück auf die *Berufung Levis* (Lk 5,27-32: Nr. 112). Zwar sind deutlich erzählerische und theologische Unterschiede gegeben (Zachäus wird nicht wie Levi zur Nachfolge aufgefordert); doch sind auch Gemeinsamkeiten leicht erkennbar: in beiden Fällen sucht Jesus die Gemeinschaft mit einem Zöllner, wird diese Zuwendung in einem Gastmahl bekundet, nehmen viele daran Anstoß, verkündet Jesus abschließend die Grundrichtung seines Wirkens.

Bezeichnenderweise steht die eine Zöllnererwählung ziemlich am Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu, die andere vor seinem Einzug in Jerusalem. So umgreifen sie einen wesentlichen Teil seines Wirkens.

2. Jesus greift auf Worte zurück, mit denen sich Ez 34,16 Gott selbst als der *gute Hirt* vorstellt: „Die verirrtten Tiere will ich suchen, die vertriebenen zurückbringen, die verletzten verbinden, die schwachen kräftigen. . .“ Damit wird auch eine Beziehung zu Joh 10,11-18 (Nr. 161) nahegelegt.

3. Jesus selbst verweist gegenüber Zachäus auf die *Geschichte Abrahams*. Dort verheißt Jahwe: „Dein Gott will ich sein und der Gott deiner Nachkommen“ (Gen 17,7: Nr. 19). So schlägt unsere Erzählung einen großen Bogen von der Zeit der Patriarchen bis zur Ankunft des „Menschensohns“ im Haus des Zachäus.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Neugierde und Überraschung, Freude und überfließender Dank, aber auch Neid und Mißgunst bestimmen diesen Text. Wer darauf seinen Blick richtet, liest die Erzählung schon im Licht seiner eigenen Erfahrungen, auch wenn sie darüber hinaus selbstverständlich eine besondere und einmalige Jesus-Geschichte ist.

Jesus hält dem „Sünder“ nicht seine Taten vor, sondern bietet ihm seine *Freundlichkeit* und *Gemeinschaft* an. Damit weist er den Christen den Weg, den sie wählen sollten, wenn sie sich um das schlechte oder minder gute Leben anderer kümmern.

Der Zöllner seinerseits macht deutlich, daß *Umkehr* sich *nicht nur* in der religiösen *Innerlichkeit* des einzelnen vollziehen kann, sondern sich in der *Sorge für andere ausdrücken muß*. Im biblischen Sinn heißt dies vor allem: vom eigenen Hab und Gut denen zu geben, die bedürftiger sind.

Die Überschrift der „Bibel für die Grundschule“ trifft diesen Text nur teilweise; denn in seinem Mittelpunkt steht nicht die Zuwendung Jesu zu den Kindern, sondern die *Jüngerbelehrung*. Zentrales Thema Jesu ist hier wie auch sonst das „Reich Gottes“.

Nach den *Vorstellungen der Jünger* hat dies mit der *Kinderwelt* nichts zu tun. Wenn es nach ihnen ginge, könnte man etwa folgenden Gegensatz auflisten:

„Reich Gottes“	↔	Kinder
königlich		abhängig
herrschaftlich		hilflos
überlegen		schwach
machtvoll		unwissend
stark		unfertig
groß		klein
siegreich		...
...		

Diesen Gegensatz läßt Jesus nicht bestehen, sondern spricht das „Reich Gottes“ gerade nur dem zu, der noch sein kann, „als wäre er ein Kind“. Um dies zu begreifen, ist es notwendig, die Liste noch etwas zu erweitern und das einzutragen, was das Kind in Jesu Augen derart auszeichnen soll. Dabei wäre es unrealistisch und unbiblich, wollte man die Vorzüge des Kindes etwa in Güte, Gehorsam, Friedsamkeit, Unschuld o. ä. sehen. Dies würde nur zur Verniedlichung der Szene beitragen und ihren Ernst verfehlen. Der Absicht Jesu entspricht anderes: Kinder sind sich gewöhnlich *ihrer eigenen Abhängigkeit bewußt* und *suchen Geborgenheit*; sie sind *schnell zum Vertrauen bereit*, wenn ihnen jemand liebevoll begegnet; sie *lassen sich gern beschenken* und *zeigen ihre Freude*.

Deutlich wird in dieser Sicht auch, daß das „Reich Gottes“ nicht einfach den „Himmel“ meint, in den man – nach heutiger religiöser Umgangssprache – wohl auch „hineinkommt“, den man aber nicht „annehmen“ kann. „Reich Gottes“ muß demnach etwas sein, das den Menschen hier in ihrem Leben schon angeboten wird: *eine Gemeinschaft, der nichts gefährlich werden kann, selbst nicht der Tod; die alle Angst und Trauer überwindet und macht, daß die Menschen sich freuen können*.

Die Kinder sind für Jesus der Anlaß, die Erwachsenen zu belehren; aber er wendet sich ihnen auch um ihrer selbst willen zu. Die Angst vor religiösem Kitsch dürfte bei uns das Bild des letzten Satzes (V. 16) nicht verdrängen: Die Geste, mit der Jesus die Kinder in den Arm nimmt und ihnen seine Hand auflegt, ist selbst schon – wie an anderer Stelle die Wunder und das gemeinsame Essen – ein zeichenhafter Ausdruck für „Reich Gottes“.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Das von Jesus gelehrt Gebet ist sicher der unter Christen bekannteste Text der Bibel. Allerdings ist die gewohnte Fassung des „Vaterunsers“ eine andere als die der „Einheitsübersetzung“, an die sich die „Bibel für die Grundschule“ hält. Die Abweichungen erleichtern es, den gesamten Text nicht in der gewohnten Routine zu sehen.

Doch trotz der Übersetzungsdifferenzen könnte dieses Gebet immer noch als ein von Jesus her bereits fest gefügter und verbindlicher Text erscheinen. Es lohnt sich in diesem Fall deshalb, auch auf die Fassung bei Lk 11,2-4 zu schauen, um zu erkennen, daß an der Ausformulierung dieses Gebets auch die Kirche beteiligt war, die Jesu Worte in ihren Gottesdiensten aufgriff und ihnen damit erst allmählich die gewohnte einheitliche sprachliche Gestalt gab.

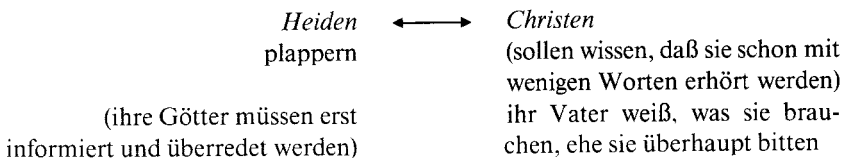
Verbreitet ist die nach dem Wortlaut naheliegende Vorstellung, daß dieses Gebet in seinem ersten Teil von der alles umgreifenden Wirklichkeit Gottes, im zweiten Teil dagegen von dem alltäglichen Leben des Menschen spricht. Es wird zu prüfen sein, inwieweit diese Unterscheidung zutrifft und in welcher Beziehung diese beiden Abschnitte zueinander stehen.

Strukturen des Textes

1. Die lehrhafte Einleitung

Sowohl bei Matthäus wie bei Lukas steht das Beten, das Jesus lehrt, im Vergleich zum Beten anderer. Bei Lukas erinnert einer der Jünger daran, daß Johannes der Täufer seine Jünger beten gelehrt habe, und erwartet von Jesus daselbe. Bei Matthäus lehrt Jesus aus eigenem Antrieb und zieht dabei den Vergleich zu den heidnischen Gebetsgewohnheiten. Es geht ihm hier freilich nicht um die bloße kulturelle Unterscheidung, sondern um die Abwehr einer naheliegenden falschen Einstellung.

Wenn man den von Jesus angesprochenen Gegensatz vervollständigt, stellt er sich folgendermaßen dar:



Wenn aber das Gebet nicht mehr die Aufgabe haben kann, Gott auf die Beter aufmerksam zu machen und ihn zu unterrichten, dann besteht sein Sinn darin, daß die Menschen sich selbst ihrer eigenen Bedürftigkeit bewußt werden und sich dabei Gott zuwenden.

2. Das Gebet „Unser Vater“

Die Kommunikationsbeziehung

1. Die Gemeinschaft der Beter (Adressanten)

An keiner Stelle dieses Textes gibt Jesus die Gelegenheit, „ich“ zu sagen. Der Beter sieht sich immer, auch wenn er dieses Gebet für sich allein sprechen sollte, in eine Gemeinschaft hineingestellt. Der christliche Ort der Gottesbegegnung ist nicht primär das eigene persönliche Gemüt oder Gewissen, sondern die Gemeinde.

2. Die Richtung zum „Vater im Himmel“ (Adressat)

Die Anrede, die am Anfang steht, könnte in der Abfolge des Textes bis zu seinem Ende immer wieder stehen. Unverwandt hält der Beter die einmal gewählte Richtung bei.

Die Anrede „Vater“ läßt die familiäre Nähe erwarten (in der aramäischen Sprache Jesu noch deutlicher, denn er gebrauchte das kindlich vertraute Wort „Abba“). Durch die Eröffnung des Gebets geben damit die Beter auch ihr Selbstverständnis zu erkennen:

Du, unser Vater — wir, deine Kinder

Aber die Ortsangabe „im Himmel“ betont zugleich wieder die Distanz. Das Gebet weist über diese Welt hinaus. Alles, was erbeten wird, wird damit von „oben“ erwartet, d. h. nicht aus dem Raum, der dem Menschen verfügbar ist. (Bei Lukas ist dieses distanzierende Element der jüdischen Gebetsgewohnheit nicht aufgegriffen.)

Die Gestalt des Gebets: eine eindringliche Reihe

Das Gebet, das Jesus lehrt, stellt einfach eine Mehrzahl von Bitten nebeneinander. Einige füllen im Schriftbild noch nicht einmal eine Zeile. (Wenn für andere im Druck der „Bibel für die Grundschule“ zwei Zeilen gewählt werden, dann nur um des Sprachrhythmus willen). Es ist sicher eine Aufgabe im Unterricht der Primarstufe, erst einmal deutlich die einzelnen Glieder dieser Gebetskette voneinander abzuheben.

Nirgends deutet etwas darauf hin, daß innerhalb der Reihe einige Bitten wichtiger seien als andere. Eine Abstufung der Dringlichkeit oder eine Rangordnung der Werte ist nicht erkennbar. An keiner Stelle sind wir berechtigt, „vor allem aber“ hinzuzusagen; nötig scheint gleichermaßen das eine wie das andere.

Eine solche Textgestalt ist bei unseren alltäglichen Mitteilungsgelegenheiten unüblich. Im Gebet Jesu umreißen die Beter mit knappen Strichen nachdrücklich ihre Situation und ihre Bedürfnisse. Dabei brauchen sie weder eine Einleitung (außer der Anrede) noch einen besonderen Schluß. (Im Gottesdienst wird heute häufig ein feierlicher Lobpreis Gottes angefügt. Dies geschieht im Anschluß an die liturgische Praxis schon der ersten christlichen Jahrhunderte.) Eine derartige Aneinanderreihung von Bitten ist zwar grundsätzlich immer für eine Erweiterung offen (dies verdeutlicht gerade der Vergleich mit dem Lukastext, der nur fünf Bitten kennt); aber Jesus geht es ja darum, nicht „viele Worte“ zu machen. Schon deshalb verbietet sich eine litaneartige Fortsetzung.

Die angesprochene Sache

Die Handlungen Gottes und der Menschen

Zwar richtet sich das Gebet insgesamt an Gott; aber es ist nicht immer ausdrücklich und deutlich gesagt, ob das, was erbeten wird, von ihm selbst getan werden soll. Eindeutig ist etwa „Gib uns heute das Brot. . .“; aber nicht gleichermaßen „Dein Name werde geheiligt“, denn diese Formulierung läßt offen, wer Gottes Namen heiligen soll: die Menschen oder Gott selbst – das eine muß das andere freilich nicht ausschließen.

Es fällt auf, daß die drei ersten Bitten insgesamt (im Unterschied zu den nachfolgenden) in einer zurückhaltenden Weise formuliert sind und nicht etwa sagen: Heilige du deinen Namen, offenbare du dein Reich, setze du deinen Willen durch. Es war eine verbreitete jüdische Sprachgewohnheit, von Gott nicht so unmittelbar zu reden. Jesus schließt sich dieser sprachlichen Ehrfurchtshaltung an. Demnach ist hier primär Gott derjenige, dessen Handeln erbeten wird. In zweiter Linie erst kann man dann auch sagen, daß sich das Gebet auf das Tun der Menschen richtet, die Gottes offenbare Gegenwart anerkennen und seinen Willen erfüllen sollen.

Allein an einer Stelle im ganzen Gebiet ist deutlich das menschliche Handeln angesprochen: in der Bitte um den Nachlaß der Schulden. Hier verweisen die Beter auf sich selbst und betonen damit, daß das, was sie von Gott erwarten, nach Kräften auch von ihnen getan werden muß. Alle übrigen Bitten sehen von einer solchen Parallelisierung des göttlichen und des menschlichen Handelns ab.

Der Raum: Der Zusammenschluß von Himmel und Erde

Im Sinne Jesu sollen sich die Beter nicht nur zum „Himmel“ wenden, um von dort her *Hilfe für sich* zu erbitten, sondern sich *für das Geschick der gesamten Welt* einzusetzen, damit uneingeschränkt „wie im Himmel, so auf der Erde“ das sich durchsetze, was Gott wohlgefällt. Die Perspektive, die hier den Betern vorgegeben wird, läßt sich nicht mehr erweitern.

Wer sich derart umfassend auf die Zukunft der Welt richtet, spricht von Endzeit und endgültiger Wirklichkeit. Das Gebet Jesu hat eschatologischen Charakter. Daß Gottes „Name geheiligt“ wird und sein „Reich“ gegenwärtig ist, wird sich gerade darin zeigen, daß die ganze Welt – ohne Grenzen – von einem Willen zusammengehalten wird. Die ersten drei Bitten richten sich demnach letztlich auf ein und dasselbe Ziel. (Die „Bibel für die Grundschule“ drückt diese Zusammengehörigkeit auch durch die Satzzeichen aus).

Unmittelbar sprechen die drei ersten Bitten nur von *Gottes Wirklichkeit*: dreimal steht – an der gleichen hervorgehobenen Stelle des Satzes – das Possessivpronomen „*dein*“. Von den Betern ist dabei (in der Wortwahl) nicht die Rede. Es heißt nicht etwa: „wie in deinem Himmel, so auf unserer Erde“: beides sind Räume, in denen sich Gottes Wille verwirklichen soll.

Ganz anders ist dies in der zweiten Hälfte des Gebets: fünfmal stehen hier die Personal- bzw. Possessivpronomen „*uns/unsere*“. Hier kommt (wiederum der Wortwahl nach) nur *des Menschen Wirklichkeit* zur Sprache.

Dennoch wäre es falsch, diese beiden Teile so auseinanderzunehmen, daß man meinte, die beiden Abschnitte sprächen von völlig Verschiedenem. Schließlich erbitten ja die Beter *alles* für *sich*; und *Gott* soll *alles* bewirken. Beide Teile des Gebets sprechen demnach nur unter verschiedenen Aspekten *die eine Wirklichkeit Gottes und der Menschen* an:

dein Reich —→ *unser Reich*
dein Wille —→ *unser Wille*

Die Zeit: Endgültige Zukunft und alltägliche Gegenwart

Das Gebet trägt in sich eine *zeitliche Spannung*: An einer Stelle erbittet es eine Gabe ausdrücklich für „*heute*“; zugleich richtet sich hier der Blick der Beter auf das *jeden Tag* erfahrbare Bedürfnis, etwas zum Essen zu haben. Andere Bitten dagegen (für uns zunächst am deutlichsten die ersten drei) überschreiten das alltägliche Leben und blicken auf eine *Zukunft*, in der die Welt nach Gottes Willen eine neue Gestalt annehmen wird.

Sieht man auf diese Weise in unserem Gebet *zwei verschiedene Perspektiven*, realisiert, so kann man sagen: die Christen dürfen zweierlei vor Gott ernst nehmen, *die endgültige Gemeinschaft Gottes*, aber auch das, was ihnen für ihren *gegenwärtigen Lebensbestand* jederzeit nötig scheint. Zur Bitte um das Brot tritt dann in gleichem Sinn die Bitte um die Vergebung der Verfehlungen, die *jeder Tag* mit sich bringen kann, und um die Behütung vor Situationen, die uns *immer wieder* das schlechte Handeln nahelegen. Dieses Verständnis liegt dem Gebet offensichtlich dann zugrunde, wenn die vierte Vater-unsere-Bitte (in Anlehnung an den Text von Lk 11,3) heißt: „*unser tägliches Brot gib uns heute*“. Die vorliegende Fassung läßt jedoch die Frage zu, ob der erste und der zweite Teil des Gebets nicht noch in einer engeren Beziehung zueinander gesehen werden können.

Die Bitten, die uns schnell *alltägliche* Bedürfnisse des menschlichen Lebens nahelegen, lassen sich zugleich in die *endzeitlichen* Erwartungen einbeziehen. So bedeutet Durchsetzung der Herrschaft Gottes, daß jede jetzt noch wirksame *Macht des Bösen gebrochen* wird. (Der Text läßt hier offen, ob die Beter an „das Böse“ oder „den Bösen“, d. h. den Satan, denken sollen.) Die endgültige Rettung geschieht freilich auf dem Hintergrund der *äußersten Prüfung*. Gott hält Ausschau nach denen, die sich bewähren (und bringt sie in diesem Sinne in „*Versuchung*“). Auch die *Vergebung der „Schulden“* (bildhaft formuliert nach finanziellen Belastungen; bei Lk 11,4: „Sünden“) gehört selbstverständlich zur Herstellung der hoffnungsvoll erwarteten unbeschädigten Gemeinschaft Gottes und der Menschen. Schließlich läßt sogar die Bitte um *das Brot* an mehr denken als nur an die alltägliche und unablässig wiederkehrende Sorge um den Lebensunterhalt. Auch „das Brot, das wir brauchen“ gehört zu den für die Vollendung der Welt verheißenen Gaben (siehe die Erläuterungen zur Brotvermehrung Lk 9,11-17: Nr. 121). In dieser Sicht ist das Vaterunser durchgehend eine dringliche Bitte darum, daß Gott jetzt die ersehnte Erfüllung aller Hoffnungen herbeiführe.

Allerdings zwingt uns der Text nicht dazu, ihn ausschließlich nach dieser äußersten eschatologischen Zuspitzung zu verstehen. Auch wenn die Erwartungen über die gegenwärtige Situation mit ihren unmittelbar naheliegenden Bedürfnissen hinausgehen, so können diese doch immer in das Gebet mit eingebracht werden. Brot zu haben, Vergebung zu erfahren und gegenüber dem Bösen ungefährdet zu sein ist dann jeweils „heute“ auch ein erbetenes und dankbar erfahrenes Geschenk.

Werte und Erwartungen

– Wunschwelt und Wirklichkeit

Das Vaterunser ist durchweg ein Bittgebet. An keiner Stelle kommt es unmittelbar zur Aussage eines bestehenden Sachverhalts; es teilt nur mit, was nach den Erwartungen der Beter sein *sollte*. Doch indirekt geben diese damit auch Aufschluß über ihre Wirklichkeit. Wer derart bittet, spricht aus der Entbehrung. Er sagt, was ihm fehlt oder wovon er wenigstens nicht genug hat. Eine Bitte, gar eine solche Reihe von Bitten läßt erkennen, wo jemand mit seiner Lage unzufrieden ist. Wenn Jesus so zu beten lehrt, teilt er demnach mit, in welcher Hinsicht die Menschen sich nicht zufrieden geben dürfen: daß es in ihrer Welt Hunger gibt und belastende Schuld; daß niemand sich sicher sein kann, trotz all seines guten Willens nicht dennoch das Böse zu tun; daß Gott nicht für alle offenbar und allem Unheil überlegen in dieser Welt wirksam ist.

So kann man *das Bittgebet in einer Reihe von Aussagen umformulieren:*

dein Name werde geheiligt	–	dein Name ist noch nicht (genügend) geheiligt
dein Reich komme	–	dein Reich ist noch nicht (genügend) da
dein Wille geschehe	–	dein Wille hat sich noch nicht (genügend) durchgesetzt
gib uns heute das Brot, das wir brauchen	–	noch nicht alle haben heute das Brot, das sie brauchen
vergib uns unsere Schuld	–	wir sind noch von Schuld bedrückt
führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.	–	wir befürchten noch, daß du uns ernsthaft prüfen könntest, denn wir sehen, daß das Böse in unserer Welt immer noch mächtig ist.

– *Die unheilvolle Möglichkeit*

Nur an einer Stelle sagt unser Text, was „*nicht*“ sein soll. Auch wenn von dieser Bitte bisher schon die Rede war, soll doch diese Negation noch einmal hervorgehoben werden. Leicht ließen sich ja auch zu den anderen Bitten ähnliche Verneinungen bilden (etwa: gib uns heute das nötige Brot und laß uns nicht hungern). Wenn der Text aber darauf weithin verzichtet, erhält die eine Ausnahme besonderes Gewicht. An dieser Stelle kommt die beängstigende Möglichkeit ausdrücklich zur Sprache. Die Gefährdung erscheint um so belastender, als man es für möglich hält, daß sie von Gott selbst ausgeht. Die Beter rechnen damit, daß sie überfordert werden könnten. Von daher erhält die folgende Bitte um Rettung ihre Eindringlichkeit.

Innerbiblische Beziehungen

Jede Bitte des Gebets enthält einen oder mehrere Begriffe, zu denen in bibeltheologischen Lexika umfangreiche traditionsgeschichtliche Ausführungen zu finden sind. Ihnen kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Es sei nur auf einige Beziehungen aufmerksam gemacht, die für die Einordnung des ganzen Textes bedeutsam sind.

a) Das Gebet greift das Stichwort auf, auf das sich letztlich die gesamte Verkündigung Jesu bezieht: *Reich Gottes*. Halten wir uns nur an dieses Wort, legt sich uns zunächst vor allem die räumliche Vorstellung eines Herrschaftsgebiets nahe. Aber im Gebet Jesu heißt es von diesem „Reich“, daß es „kommt“. Offensichtlich ist es demnach eine geschichtsmächtige Größe. Das zugrunde liegende griechische Wort wird deshalb auch oft mit „Königsherrschaft“ übersetzt.

Die Erwartung dieser offenbaren Herrschaft Gottes über die Welt war den Zuhörern Jesu aus dem Glauben ihres Volkes bekannt. So sehr sie jetzt auch in ihrer Welt bedrückende Uneinigkeit, Unfreiheit und Not erfuhren, sie rechneten dennoch damit, daß Gott einst machtvoll Friede und Gerechtigkeit durchsetze (vgl. etwa die Erwartung eines von Gott ermächtigten Königs nach Jes – Nr. 98 – und Ps 72: Nr. 99). Jesus brachte damit nicht völlig Neues zur Sprache; aber er sagte das schon von der Vergangenheit her Erwartete für seine Gegenwart an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) Wie zentral dieses Thema „Reich Gottes“ in der Predigt Jesu stand, verdeutlichen darüber hinaus vor allem zahlreiche Gleichnisse (z. B. Lk 14,15-24: Nr. 127).

Wer das von Jesus gelehrt Gebet übernimmt, bejaht damit seine Verkündigung. Zugleich stellt er sich aber auch in die alte Hoffnungsgeschichte des Volkes Israel.

b) Das Vaterunser steht bei Matthäus im Zusammenhang der *Bergpredigt*. In ihr gibt Jesus dem Volk Gottes – wie einst Moses am Berg Sinai – seine grundlegende Lebensordnung. Schon in den Versen, mit denen Matthäus diese Textgruppe eröffnet, deutete er an, welches autoritative Gewicht ihr zukommt: „Als Jesus die vielen Menschen sah, stieg er auf einen Berg. Er setzte sich und seine Jünger traten zu ihm. Dann begann er zu reden und lehrte sie: . . .“ (5,1 f – Die Überschrift der „Bibel für die Grundschule“ zu Nr. 153, die nur von den „Jüngern“ als Adressaten Jesu spricht, ist demnach nur teilweise richtig). Das Vaterunser hat nach Matthäus seinen Ort bei den zentralen Verheißungen und Forderungen Jesu, mit denen er seine Zuhörer über ihre gegenwärtige Welt hinausruft und sie auf die Bedingungen des anstehenden Gottesreiches verweist. In diesem Rahmen ist das Gebet für die christliche Gemeinschaft noch verstärkt ein verbindlicher Text.

Gott verlangt im Dekalog (auch in der Tora insgesamt) von Israel die Erfüllung seines Willens. Die Christen erbitten hier, daß Gott selbst diese Erfüllung bewirke.

c) Wenn man das Vaterunser das „Gebet Jesu“ nennt, muß man sich bewußt sein, daß es nicht in allem *Jesu eigenes Beten* wiedergibt. Er leitet es mit den Worten ein: „So sollt *ih*r beten.“ Wohl wendet sich in den neutestamentlichen Texten auch Jesus selbst zu Gott als seinem „Vater“, wie er ihn seinen Zuhörern verkündigt; aber an keiner Stelle faßt er „*mein Vater*“ und „*euer Vater*“ zu dem gemeinsamen „*unser Vater*“ zusammen. Bei all seiner Verbundenheit mit den Menschen, drückt sich darin sein besonders Gottesverhältnis aus. Jesus lehrt um die *Vergebung der Schuld* beten. Aber nirgends in den biblischen Zeugnissen übernimmt Jesus für sich selbst diese Bitte. Die Solidarität, in der er sich auf den Bußruf des Johannes einläßt und sich der Umkehrtaufe unterzieht (Lk 3,21-23: Nr. 107), führt Jesus doch nie zum Bekenntnis eigener Schuld vor Gott.

Die intensivste Verbindung von Jesu eigenem Beten zu dem, was er andere lehrt hat, finden wir in der Passionsgeschichte. In der angstvollen Nacht seiner

Verhaftung teilt er sich im Garten Getsemani Gott so mit, wie er es in seiner Unterweisung vorgab:

„Unser Vater im Himmel,
dein Wille geschehe

„Vater,

wie im Himmel, so auf der Erde.“

nicht mein, sondern *dein Wille*
geschehe!“ (Lk 22,42: Nr. 138)

Damit stellen sich die Beter des Vaterunsers an diesem Punkt in die Nachfolge Jesu.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Man könnte zunächst sagen, daß jemand entweder dieses Gebet für sich anerkennt – dann umgreift es schon seine ganze Welt und sein ganzes Leben – oder es nicht nachzuvollziehen vermag – dann bleibt es für ihn ein bloßes religionsgeschichtliches Zeugnis; in beiden Fällen erübrigt es sich anscheinend, eigens danach zu fragen, wie sich dieser Text zu unserer heutigen Lebenswelt verhält. Das Urteil wird jedoch letztlich etwas differenzierter ausfallen müssen. *Einiges* von dem, was hier angesprochen wird, *liegt jedermann unter uns sehr nahe* – auch denen, die es vielleicht nicht in ein Gebet hineinnehmen; anderes *dagegen setzt schon die geistige Teilhabe an der christlichen Gemeinde*, ihrer Sprache und ihren Vorstellungen, *voraus*.

Am einleuchtendsten ist sicher die *Sorge um den Lebensunterhalt*, wie sie sich in der Brotbitte ausdrückt. Hier berührt das Gebet ein fundamentales und unumgängliches vitales Bedürfnis. Die Rede von *Schuld und Bösem* dagegen setzt Wertungen und Deutungen voraus, die nicht mehr von allen geteilt werden. Hier ist es nötig, daß man den einzelnen Menschen verantwortlich in eine Ordnung gestellt sieht, über die er nicht verfügt und der gegenüber er zu schwerwiegenden Verfehlungen kommen kann. Aber auch diese Annahmen finden außerhalb des spezifisch kirchlich geprägten Selbstverständnisses noch weitgehend Zustimmung.

Befremdlich kann es dagegen für viele Menschen sein, daß man – etwa angesichts der Hungersnöte unserer Zeit – gerade *von Gott her Hilfe* erwartet. Hier sind doch uns selbst wirtschaftliche und soziale Aufgaben gestellt. Wenn die Hinwendung zu Gott die eigene Initiative der Christen verminderte, wäre dieses Gebet mit Recht ein Ärgernis. Es hängt also Entscheidendes davon ab, in welchem Handlungszusammenhang es verwendet wird.

Schwierigkeiten können darüber hinaus die Bitten bereiten, die eine *theologisch gehaltvolle, aber erfahrungsferne Sprache* führen. Jesus griff selbst zu Gleichnissen, um auszulegen, was „*Reich Gottes*“ heißt. Aber das Haupthindernis liegt noch nicht einmal bei der geringeren Anschaulichkeit der Wörter, sondern bei der in ihnen enthaltenen Zuversicht. Daß sich Menschen nach friedvoller und gerechter Gemeinschaft sehnen, liegt nahe, und wir können leicht Erfahrungen

zusammenstellen, die dies belegen. Doch das Gebet Jesu weist über alle vorläufigen, begrenzten und bescheidenen Wünsche der Menschen hinaus auf die endgültig zufriedenstellende Wirklichkeit. Diese Perspektive werden nur diejenigen übernehmen können, die ihre Welt und ihr Leben wie dieser Text in christlichem Glauben verstehen.

Aber auch dann bleibt für uns noch die Spannung, daß selbst die christliche Gemeinde nicht mehr derart drängend wie dieses Gebet auf den *nahen und offenbaren Anbruch der uneingeschränkten Herrschaft Gottes* ausgerichtet ist. Wir sehen unserer Welt die endgültige Erfüllung aller Hoffnungen ferngerückt. Aber gerade dann hat das Gebet Jesu die Aufgabe, uns an die so angesagte Zukunft zu erinnern – um der Gegenwart willen, die uns nicht zufriedenstellen darf.

Die Erzählungen von den Wundern Jesu

Die Welt der Wundererzählungen

Jedes der folgenden Wunder hat seinen eigenen Schauplatz und seine besondere Umgebung. Die Beteiligten, ihre Beziehungen, ihre Betroffenheit und ihre Erwartungen wechseln. Und dennoch kann man in dem, was die Texte jeweils erzählerisch aufbauen (in ihrer kleinen „Welt“), Gemeinsames erkennen:

Raum und Zeit

Die Dimensionen, die uns hier eröffnet werden, sind zunächst die, in denen Menschen unmittelbar miteinander – und mit Jesus – umgehen. Die Szenen sind räumlich leicht überschaubar. Wenn sich nicht gerade das ganze Ereignis an ein und demselben Ort abspielt, dann werden wir als Leser nur kurze Wegstrecken geführt. Alles liegt nahe beieinander.

Ähnlich begrenzt ist die zeitliche Dauer. Der äußerlich auffällige Ereignisablauf ist, in Minuten und Stunden gemessen, kurz und flüchtig. Von niemandem wird große Geduld abverlangt. Man muß nicht lange ausharren, um zu sehen, „was daraus wird“. Keine der Erzählungen berührt oder überschreitet gar die Grenzen eines ganzen Tages.

Freilich sind diese engen Dimensionen nicht völlig geschlossen. Der Leser kann seinen Blick nicht ausschließlich auf diesen Raum beschränken. Das Ereignis läßt gelegentlich Voraussetzungen und Konsequenzen erkennen, die über die episodisch begrenzte Situation hinausweisen. Aber dies geschieht dann nicht mehr in der erzählerischen Konkretheit und Deutlichkeit. Die äußerlichen Maße des Geschehens sind, wenn man auf ihre räumliche und zeitliche Erstreckung schaut, durchweg bescheiden und nicht pompös.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Unumgänglich steht *derjenige, der rettend hilft, demjenigen, dem geholfen wird*, dominierend gegenüber. Aber keine der Erzählungen beschränkt ihre Perspektive auf eine solche Zweierbeziehung. Das Ereignis ist immer in ein *größeres soziales Feld* eingelassen, in dem sich Menschen nicht *nur* – bittend und dankend – zu Jesus hinwenden, sondern auch *über* ihn reden können. Es gibt in unseren Texten die *Möglichkeit staunender oder abwehrender Distanz*. Meistens ge-

schiebt das Wunder in der *Öffentlichkeit* und kann von großer Menge wahrgenommen werden; gelegentlich (wie bei der Stillung des Seesturms) wird die Machttat auch nur von den Jüngern erfahren, die dann – betroffen von der Überlegenheit ihres Herrn – untereinander über ihn sprechen.

Die Beziehung von „ich“ und „du“ schließt die Beteiligten zusammen; wo man aber auch in der dritten Person „er“ sagen kann, bleibt ein Stück Eigenständigkeit. Hier ist man selbst in der begeisterten Bewunderung nicht total eingenommen; man sieht die Sache von außen her. Die naheliegende Übermacht des wundertätigen Akteurs erhält auf diese Weise in seiner Umgebung ein Gegengewicht.

Aber noch in anderer Hinsicht steht nicht einfach Jesus im Zentrum der Wundererzählungen. Die unmittelbare *Initiative*, die das Geschehen einleitet, geht nicht von ihm aus, sondern von denen, die Hilfe suchen. Sie treten mit ihren Erwartungen und Bitten an ihn heran. Damit ist er durchweg in der Handlungsrolle eines Reagierenden. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also, daß die Wundererzählungen nicht zu einfach nur als Jesus-Geschichten gelesen werden dürfen.

Unübersehbar ist dabei freilich, daß alle Positionen des Rollengefüges variabel besetzt werden können außer der entscheidenden Position des Helfers. Er allein bleibt im Nebeneinander unserer verschiedenen Texte konstant. Die Akteure um ihn her sind erzählerisch austauschbar.

Eine Gruppe von Widersachern, gegen die sich Jesus in den Wundererzählungen der Evangelien gelegentlich stellt, ist in der „Bibel für die Grundschule“ verständlicherweise ausgelassen (doch sei sie hier wenigstens kurz erwähnt, damit man die umfassendere Welt dieser Geschichten und die engere schulische Auswahl in ihrem Verhältnis zueinander sehe): Hinter dem gestörten und beschädigten Leben, das Jesus heilt, stehen im dramatischen Aufbau der Texte hie und da *Dämonen*. Auf diese Weise wird das Übel personifiziert; es kann seinen Widerstand und seine Ohnmacht in Rede und Gegenrede ausdrücken; Jesus steht ihm mit machtvoll drohendem Wort gegenüber (vgl. Lk 4,41; 8,26-39). Wie eng diese Konfrontation mit den biblischen Vorstellungen vom öffentlichen Wirken Jesu verbunden sind, zeigt sich daran, daß in seinem ständigen Gefolge Frauen waren, die er „von bösen Geistern geheilt“ hat (Lk 8,2). – Daß in der Welt dieser Texte Dämonen zum selbstverständlichen Bestand der Akteure gehören können, sagt freilich noch nichts darüber aus, in welcher Umgebung wir uns heute sehen sollen.

Werte: Der Widerstreit von Gutem und Üblem

Grundlegend und offensichtlich sind die Wundererzählungen geprägt durch die Polarität von Unheil und Heil, Not und Rettung. Es geht in ihnen nicht etwa darum, vom Guten zum Besseren zu kommen, sondern von der einen Seite auf die andere. Was dunkel war, soll hell werden. Damit ist die Situation von vornherein besonders dramatisiert.

Zumeist stehen elementare Lebenswerte auf dem Spiel: daß man nicht auf dem Krankenlager liege; daß man sich seiner Glieder und Sinnesorgane naturgemäß bedienen könne; daß man nicht Hunger leide; schließlich, daß man nicht dem Tod ausgeliefert sei. Dies sind unmittelbar *vitale* Bedürfnisse (anders als in der Verlegenheitssituation der Hochzeit zu Kana). Aber man kann sie nicht unterscheidend und systematisierend von *religiösen, sittlichen, sozialen* o. ä. Wertungen und Strebungen abheben. Die Integrität des physischen Lebens ist vielmehr ein Aspekt auch der sozialen Ordnung und des ungestörten Gottesverhältnisses; und umgekehrt: die Ungebrochenheit menschlicher Gemeinschaft und die unbelastete Hinwendung zu Gott verlangen ein insgesamt unbeschädigtes Leben. Dementsprechend werden Behinderungen, Schmerzen, Hunger und Todesangst hier nicht in irgendwelchen religiösen Deutungen noch als sinnvoll ausgegeben, sondern schlicht als Übel beseitigt. Bezeichnend ist die uneingeschränkte und knapp nachdrückliche Mitteilung des Sammelberichts Lk 4,40 Nr. 108): Die Leute brachten ihre Kranken – er heilte alle.

Erwartungshorizonte

Die Ereignisse, von denen die hier zusammengestellten Texte erzählen, werden einerseits (mit Ausnahme der Brotvermehrung Lk 9,10-17: Nr. 121) erhofft und erbeten, und doch hätte andererseits unter nur alltäglichen Erfahrungen noch niemand nach ihnen Ausschau gehalten. Man konnte eigentlich nach den gewohnten Maßstäben nicht mit ihnen rechnen – und rechnet jetzt doch mit ihnen. Gerade diese Spannung führt zur Benennung dieser Begebenheiten als „Wunder“ (oder biblisch „Machtat“, „Zeichen“): Sie übersteigen den Erwartungshorizont der üblichen menschlichen Handlungsorientierungen und werden doch in einem weiteren Erwartungshorizont wieder für möglich gehalten.

Jesus ist demnach in unseren Erzählungen derjenige, der jenseits dessen, womit die Menschen um ihn her alltäglich schon immer gerechnet haben, neue Erwartungen eröffnet. Die Grenzen zwischen dem, was in der Welt wirklich, möglich und wahrscheinlich ist, kommen in unseren Texten in Bewegung. (Dies hat in der neuzeitlichen Theologie zeitweise zu dem Mißverständnis geführt, man müsse „Wunder“ als „Durchbrechung von Naturgesetzen“ begreifen. Aber eine derartige Orientierung an den Wahrscheinlichkeiten der Naturwissenschaften liegt den biblischen Wundererzählungen völlig fern.)

Unsere Lesesituation

Es gehört zu den sicheren Ergebnissen der historisch-kritischen Wissenschaft, daß Jesus aufsehenerregende Taten wirkte, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Aber diese Information macht die Evangelien-Texte noch nicht zu Tatsachenberichten. Wir stehen in kulturellem Abstand und haben zunächst nicht historische, sondern literarische Sachverhalte vor Augen:

Erzählte Wunder sind noch keine realen. Sie sind wohl in einer Mitteilung enthalten; aber ob sie auch noch irgendwo anders vorkamen und auf andere Weise wahrnehmbar waren, ist damit noch nicht ausgemacht. Ein Text kann nie allein für seine eigene Zuverlässigkeit einstehen (auch nicht eine Textgruppe wie die unsere). Deshalb können wir, solange wir nur auf die Erzählungen schauen, nicht fragen, ob es wohl die Wunder „wirklich gegeben“ habe, sondern nur, wie diese Mitteilungen sich selbst zu ihrer Sache und zu den Empfängern der Nachricht verhalten.

Dabei fällt erstens auf, daß sich die Texte nirgends ausdrücklich auf sich selbst zurückbeziehen. Wir lesen weder irgendwelche Beteuerungen, daß dies alles sich tatsächlich so zugetragen habe, wie es gesagt ist; noch erhalten wir Erläuterungen, daß wir das Erzählte „bildlich“, als bloße Veranschaulichung von etwas anderem, nehmen sollten. Mit Verständigungsschwierigkeiten rechnen diese Mitteilungen nicht. Sie setzen offensichtlich voraus, daß die Nachricht vom Hörer ohne weiteres in gleicher Weise aufgenommen werden kann, wie sie ausgegeben worden ist.

Diese unbefangene Hinwendung zur Sache reicht noch weiter. Nirgends spricht der Erzähler seine Adressaten an. Die Wundererzählungen stehen formal ganz für sich selbst, als ob es die Leser oder Hörer gar nicht gäbe. Fast könnte man meinen, das es den Autor gleichgültig ließe, was seine Adressaten mit den Geschichten anfangen. Aber dafür sind die Ereignisse, die er mitteilt, wieder zu gewichtig und die Menschen, die er uns vorstellt, zu betroffen. (Und schließlich sind diese Texte in die gesamte Verkündigung der Evangelien eingelassen.)

So bleibt zur Erklärung dieser Erzählhaltung nur eines übrig: Der Autor ist davon überzeugt, daß solche Nachrichten für sich selbst sprechen; daß der Hörer schon wisse, was er von ihnen zu halten habe und was sich für ihn daraus ergebe. Daß diese Texte einmal nicht mehr in solcher Selbstverständlichkeit als Mitteilung funktionieren könnten, kommt hier nicht in den Blick. Dies wird aber im folgenden bei der Auslegung der einzelnen Texte mitbedacht werden müssen; denn der Religionsunterricht (auch der Grundschule) kann die Wunder nicht unmittelbar und fraglos als Elemente unserer Wirklichkeit behandeln. Man wird der Lektüre einen Spielraum lassen müssen, etwa durch eine gelegentliche Einleitung: „Wir werden heute eine Geschichte betrachten, von der ich nicht sagen kann, daß auch alles tatsächlich so geschehen ist. Manche meinen deshalb vielleicht, daß solche Geschichten nichts wert sind. Aber wir sollten doch erst einmal anhören, was wir da erzählt bekommen...“ Dabei sollte gelegentlich auch davon die Rede sein, daß andere Menschen – von der Zeit Jesu über die vielen Jahrhunderte hinweg bis in unsere Gegenwart – diese Texte immer wieder gerne hörten, erzählten, in Bilder umsetzten und sie so für uns bewahrten.

Zwei Gesichtspunkte zeichnen diese Wundererzählung gegenüber denen, die im folgenden ausführlicher besprochen werden, vor allem aus:

1. Jesus läßt sich zunächst nicht auf die an ihn herangetragene Erwartung, daß er den *Kranken heile*, ein, sondern *vergibt* ihm stattdessen *die Sünden*. Damit erhält die Erzählung zwei unterschiedliche Themen. Wie sie zusammengehören, ist zunächst nicht ersichtlich. Jesus ordnet sie schließlich einander so zu, daß die nachfolgende Heilung des äußeren Gebrechens zum Zeichen seiner eigenen Vollmacht wird, Schuld aufzuheben. Das Wunder hat demnach im Wert nur einen untergeordneten Rang.

2. Es geht damit in diesem Text in einem besonderen Sinn um die *Stellung Jesu*. Die Schriftgelehrten wollen eine deutliche Scheidung zwischen *Gott* auf der einen und allen *Menschen* – also auch Jesus – auf der anderen Seite: dort ist derjenige, der Sünden vergibt, hier sind diejenigen, die der Vergebung bedürfen. Demgegenüber demonstriert Jesus, daß in ihm diese polarisierende Ordnung aufgehoben wird. Der „Menschensohn“ lebt „auf der Erde“ und vergegenwärtigt dennoch die Macht Gottes. Er bittet nicht um Vergebung, sondern vergibt.

Lk 7,1-10
Jesus heilt den Knecht des Hauptmanns

Auch bei dieser Erzählung sei nur auf einige Grundzüge aufmerksam gemacht: Das Beziehungsgeflecht zwischen den Akteuren ist hier besonders vielfältig. Folgende Verhältnisse kommen zur Sprache:

der <i>nichtjüdische</i> Hauptmann	–	die <i>jüdische</i> Gemeinde und ihre Ältesten
der <i>übergeordnete</i> Hauptmann	–	der <i>untergeordnete</i> Diener
der <i>fürsorgende</i> Vorgesetzte	–	der <i>umsorgte</i> Diener
der im <i>ehrfürchtigen Abstand</i> Bittende	–	der <i>zu kommen geneigte</i> Helfer
die <i>überlegene</i> Macht Jesu	–	die <i>ihm unterworfen</i> e Krankheit (im Schema der sozialen Über-Unter-Ordnung von Herr und Knecht gedeutet)

In jeder dieser Beziehungen wird der Hauptmann anerkannt. Er ist der einzige Mensch, von dem es im Neuen Testament heißt, daß Jesus ihn staunend bewundert. Sein bittendes Wort ging in die Liturgie der Eucharistiefeier ein.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Hier geschieht etwas, das in besonderer Weise menschliche Fähigkeiten übersteigt. Diese Beherrschung von Naturkräften verläßt die unserem Handeln vorgegebenen Einflußbereiche. Jemand zeigt sich der außermenschlichen Realität in einem Ausmaß überlegen, wie es in unserer Welt sonst schlechthin „nicht geht“. Kann man etwa bei Heilungswundern noch mit der Wirksamkeit psychischer Faktoren rechnen, so scheitern hier endgültig derartige Erklärungsversuche.

Aber der hier so handelt, ist nicht irgendein Akteur irgendwelcher Geschichten, sondern der, der im christlichen Glauben als „Sohn Gottes“, gar „Gott“ anerkannt wird. (Zwar heißt es im Text immer nur „er“; aber die Identifikation fällt leicht, selbst wenn man nicht den Anschluß an die vorausgehenden Erzählungen im Blick hat.) Damit gerät diese Geschichte in den Umkreis der Texte, die von Allmacht und Schöpfung sprechen. Wenn der Leser sie allein in dieser Nachbarschaft sähe, bekäme er die Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses nicht genügend in den Blick.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Was hier erzählt wird, ist räumlich und zeitlich sehr begrenzt. Das Ganze spielt sich auf einem See ab, noch genauer in einem Boot – ein geringfügiger Ort mitten in der großen Umgebung von Natur und Kultur. Aber die kleine Gruppe ist dem unabsehbaren Gefährdungsraum ausgeliefert, aus dem der Sturm kommt. Es scheint keinen Halt mehr zu geben, wenn die Nähe, in der man sich geschützt meinte, von diesem weiten Horizont her bedroht wird. So ist schließlich doch an dem einen (man könnte sagen: beliebigen) Ort die ganze Welt mit im Spiel.

Ähnlich steht es auch mit der zeitlichen Dimension: Zunächst erscheint die Begebenheit ganz episodisch. Sie geschah an irgendeinem Tag und war nach kurzem vorbei. Aber wir sehen das Ende offen: da stehen Antworten aus – auch noch für den Leser, wenn ihm an den Fragen des Textes liegt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Die Erzählung kann nicht schlechthin als eine „Jesus-Geschichte“ gelesen werden. Der Ereignisablauf wird von drei Handlungsträgern bestimmt: „er“ – „seine Jünger“ – „ein Sturm“. Ihr wechselseitiges Verhältnis gliedert die Erzählung: 1. Am Anfang bildet Jesus „mit seinen Jüngern“ eine geschlossene Gruppe. Zwar steht er ihnen als der gegenüber, der sie auffordernd anspricht und dem sie gehorchen; aber er selbst schließt sich mit ihnen im „wir“ zusammen. (Mk 4,36 betont diese Gruppenbildung noch stärker, indem dieser Vers zum Kontrast einen weiteren Akteur in den Blick faßt: „und sie schickten das Volk weg“.)

Jesus und Jünger

2. Diese Einheit wird im folgenden aber sofort wieder aufgehoben. Wohl bleibt die räumliche Nähe, aber das unterschiedliche Verhalten trennt: Jesus isoliert sich selbst, indem er einschläft; die anderen bleiben sich allein überlassen. (Markus macht dies noch anschaulicher, indem er Jesus hinten „im Heck des Bootes auf einem Kissen“ liegen läßt, 4,38.)

Jesus ←→ Jünger

Nur die Jünger trifft der Sturm wachend; nur sie erfahren die Gefährdung. Aber den Sturm zu entmachten steht nicht in ihrer Gewalt. So sind in diesem entscheidenden Moment die drei Akteure je auf sich gestellt – zur uneingeschränkten Überlegenheit des Sturms. (Gegenüber der Einheitsübersetzung treffender müßte gesagt werden, daß das Boot „voll lief“.)

Ohne eine Gegenaktion fände die Erzählung hier ihr katastrophales Ende.

3. Die Wende wird nicht durch Jesus eingeleitet, sondern durch die Jünger. Ihre Feststellung „wir gehen unter“ ist zugleich der weckende Hilferuf an den „Meister“ (oder „Herrn“, wie andere Übersetzungen diese über-/unterordnende Anrede formulieren). Wenn sie überhaupt eine Rettung erhoffen können, dann nur von ihm; ob sie ernsthaft mit ihr rechnen, ist an dieser Stelle nicht auszumachen. Auf jeden Fall wollen sie ihn im „wir“ wieder an sich schließen.

Jesus ← Jünger

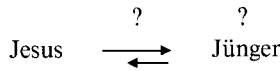
4. Jesus geht zunächst nicht auf die Jünger ein; er beantwortet nicht unmittelbar ihre Rede. Stattdessen wendet er sich drohend dem Wind und den Wellen zu. Aber diese Konfrontation hebt sich selbst sofort auf; die angesprochenen Mächte verschwinden.

Jesus → Sturm und Wasserwogen

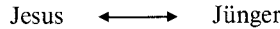
Das gefährdende Ereignis ist damit zu Ende, nicht aber die Affäre und unsere Erzählung.

5. Nun erst wendet sich Jesus den Jüngern zu. Fragend verlangt er Auskunft. Eine Antwort wäre zu erwarten, aber sie bleibt aus; denn die Angeredeten gehen auf die Frage nicht ein, als überhörten sie, daß sie gemeint sind. Sie fragen ih-

rerseits – aber nicht Jesus, sondern einander. Für sie steht Jesus abseits („Was ist das für ein Mensch. . .?“).



Das gemeinschaftliche „Wir“, das am Anfang stand und in der Mitte noch einmal beschwörend aufgegriffen worden war, ist nun endgültig verloren gegangen.



Aber andererseits ist eine Geschichte, die derart mit Fragen und Beziehungslosigkeit endet, noch nicht richtig zum Abschluß gebracht. Man erwartet mehr, aber der Text bietet es nicht. So ist, vom Ende her gesehen, die entscheidende Beziehung nicht die von Jesus und Sturm – hier sind die Verhältnisse eindeutig geklärt –, sondern die der Jünger zu Jesus.

Werte

Der Erzähler gibt nur wieder, was war; er nimmt selbst nirgends Stellung. Aber die hier handeln, lassen erkennen, woran ihnen liegt.

Zunächst ist es für Jesus und die Jünger schlicht selbstverständlich, daß sie bei einander sind. Dabei erfährt Jesus uneingeschränkte *Anerkennung* von denen, die ihm folgen. Aber diese beiläufig bejahte *Zusammengehörigkeit* wird zweifach gestört: einmal durch das *äußere Unheil*, in dem der tödliche Untergang droht; dann aber auch durch die *innere Verunsicherung*. Der in solcher Situation naheliegenden Angst und dem scheinbar gerechtfertigten Hilferuf, setzt Jesus den „*Glauben*“ als eigentlich gefordertes Verhalten gegenüber. Damit wird fraglich, was das ihm zuvor entgegengebrachte Vertrauen letztlich wert war.

Auch das abschließende erschreckte Staunen der Jünger ist wiederum Anerkennung, aber mehr überwältigte Faszination als schon gläubiges Bekenntnis.

Innerbiblische Beziehungen

a) *Der schlafende Retter*. Wie in unserer Erzählung sich die Jünger von Jesus allein gelassen fanden, so auch gelegentlich die Israeliten in ihrer Geschichte von Gott. In ihrer scheinbaren Ausweglosigkeit riefen sie: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr?“ (Ps 44, 24)

Aber sie wußten auch zu bekennen: „Er läßt deinen Fuß nicht wanken; er, der dich behütet, schläft nicht. Nein, der Hüter Israels schläft und schlummert nicht“ (Ps 121,3 f).

b) *Die Beherrschung der Natur*. Ps 107 rühmt das mächtige Handeln Gottes in der Geschichte; dabei sagt V. 29: „Er macht aus dem Sturm ein Säuseln, so daß die Wogen des Meeres schweigen.“

Ähnlich heißt es Ps 65,8: „Du stillst das Brausen der Meere, das Brausen ihrer Wogen, das Tosen der Völker.“

Jesus erscheint nun als derjenige, der in der Macht Gottes zu wirken vermag.

c) *Das Drohwort gegen die Mächte des Unheils.* Das gebieterische Wort gegen den Sturm und die Wellen ist dieselbe drohende Gebärde mit der Jesus sonst Dämonen austreibt. (Deutlicher als bei Lukas wird dies bei Mk 4,39: „...Schweig, sei still!“ neben 1,25: „Schweig und verlaß ihn!“) Jesus wird vorgestellt als der, dem alle Mächte, die den Menschen zerstören können, unterworfen sind.

d) *Angst und Rettung in der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus.* Ein tödlicher Sturm fiel über die Jesus-Gruppe, als ihr Meister gefangengenommen und hingerichtet wurde. Jetzt schien die hoffnungsvolle Gemeinschaft endgültig unterzugehen. „Da verließen ihn alle und flohen“ (Mk 14,50).

Aber dabei bleibt es nicht. Der Katastrophe folgt der Tag, wo der Auferstandene versichert: Wer glaubt, wird gerettet (16,16).

e) *Gefährdung und Geborgenheit im Seesturm.* Im Kontrast zu den Jüngern unserer Seesturm-Erzählung steht Paulus in Apg 27,14-44 (Nr. 187). Auch ihn bringt ein Orkan in Seenot; um ihn herum schwindet allen die Hoffnung. Er aber ermutigt sie, stellt ihnen die Rettung in Aussicht und beginnt selbst in Gelassenheit zu essen.

f) „*Was ist das für ein Mensch, daß...*“. Wie in dieser Erzählung so konnten die Menschen um Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten fragen, weil er sich nicht in die naheliegenden Erwartungen fügte: Was ist das für ein Mensch,

- daß er sich so unmittelbar auf Gott als seinen Vater beruft
- daß er Fischer als seine Jünger um sich versammelt
- daß er mit Zöllnern und Sündern ißt
- daß er ...

– daß er nach Jerusalem geht, obwohl ihm dort tödlicher Widerstand droht?

g) *Die Umkehrung: Getsemani.* Schließlich kann die Erzählung vom Seesturm auch die andere an sich ziehen, bei der – gerade umgekehrt – Jesus von Todesangst erfüllt ist und die Jünger schlafen (Lk 22,39-46: Nr. 138). Wenn die Christen sagen wollten, wie sie Jesus sehen, konnten sie dies nur in spannungsvollen Gegensätzen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Nach unserer gewohnten Einschätzung der Naturzusammenhänge und unseren Kenntnissen von biblischer Literatur läßt sich in dieser Geschichte noch weniger als in manchen anderen Wundererzählungen die Wiedergabe eines historischen Faktums sehen. Sie fügt sich nicht in das ein, was sonst in unserer Welt für uns „wirklich geschehen“ sein kann; was Jesus „wirklich getan“ haben mag. Und dennoch können wir unter bestimmten Gesichtspunkten – vielleicht – sa-

gen: So erleben wir auch unsere Welt; so möchten wir sie eigentlich haben; so können wir deutlich machen, was uns (oder anderen) Jesus bedeutet (oder bedeuten sollte). Es ist eine Erzählung vom Angst-haben / vom Hilfe-suchen / vom Gerettet-werden / von der Frage, wie es sich auswirken müßte, wenn jemand glaubt.

An jedem Punkt können sich andere Texte anschließen – auch solche, wo Menschen keine Angst haben / keine Hilfe suchen / keine Rettung erfahren / nicht nach dem Glauben fragen.

Lk 8,40-42.49-55

Nr. 120

Jesus erweckt die Tochter des Jairus

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Manches von dem, was zu den vorausgehenden Erzählungen gesagt wurde, gilt auch hier; denn die grundsätzliche Spannung zwischen dem Wunder und dem, was in unserer gewohnten Welt möglich ist, bleibt sich gleich. Verschärft ist dieser Kontrast hier jedoch dadurch, daß er die extreme Gewißheit und das unausweichliche Ende menschlicher Lebensgeschichte betrifft: die Endgültigkeit des Todes. Damit geht diese Erzählung über die anderen von der Rettung aus Krankheit und Lebensgefahr hinaus.

Noch ein weiterer Unterschied fällt auf, der sich dem Leser als Blickpunkt aufdrängt: Hier wird der naheliegende Widerspruch gegen die Wahrscheinlichkeit des Wunders, die Berufung auf das, was möglich und unmöglich ist, in den szenischen Ablauf selbst miteingebaut. Unseren Einstellungen gehen schon ausdrücklich die der Akteure innerhalb der Erzählung voraus.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Diese Erzählung braucht Raum für ihre szenischen Bewegungen. Jesus ist nicht schon dort, wo das Wunder geschieht, sondern muß erst dorthin geholt werden. Aber auch dies geschieht nicht in einem Zug, sondern wird noch unterbrochen. So haben wir insgesamt für dieses Ereignis drei Schauplätze: den ersten, an dem Jairus Jesus trifft; den anderen, wo einer der Hausgenossen des Synagogenvorstehers die Gruppe aufhalten will; und schließlich drittens das Haus, in dem das verstorbene Mädchen liegt.

Damit erhält die Geschichte auch deutlich einen zeitlich gegliederten Verlauf.

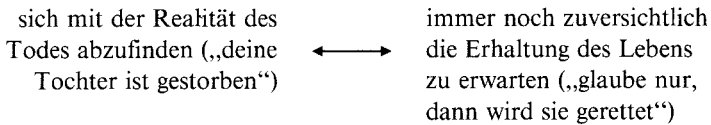
Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Die Erzählung legt von ihrem Anfang her nicht nahe, daß Jesus sich gerade Jairus zuwenden, ihn gar nach Hause begleiten wird. Wir lesen im ersten Satz von der Ankunft Jesu, die nicht gleich wieder den Aufbruch erwarten läßt; von zahlreichen Menschen, die ihn alle erwarten und den Blick auf den einzelnen verstellen könnten.

2. Jairus drängt sich in eine gegebene Situation ein. Nicht seine gesellschaftlich hochgestellte Position als Synagogenvorsteher, sondern im Kontrast dazu seine äußerste Unterwürfigkeit gegenüber Jesus rückt ihn in den Mittelpunkt. Der Anlaß macht diese Situation verständlich: es geht um die ganze Zukunft seiner Familie, um das einzige Kind, im gerade heiratsfähigen Alter. Die Eindringlichkeit dieser Szene wird noch dadurch betont, daß der Erzähler die unmittelbare Reaktion Jesu ausläßt. Die notvolle Bitte und Geste sollen die Antwort dessen, der einzig noch helfen kann, so zwingend nahelegen, daß sie gar nicht mehr eigens erwähnt werden muß.

So finden wir Jesus im nächsten Satz bereits auf dem Weg zur Tochter des Jairus. Damit hat er sich von den vielen, „die auf ihn gewartet haben“, abgewendet. Sie geraten auch uns als den Lesern aus dem Blick. Ob sie enttäuscht umkehren oder neugierig folgen, ob ihre Erwartungen unerfüllt bleiben oder vielleicht sogar überboten werden, erfahren wir nicht.

3. Diese dritte Sequenz zeigt wiederum eine bemerkenswerte erzählerische Komposition: Zunächst versucht einer aus dem Haus des Synagogenvorstehers, seinen Herrn davon abzuhalten, weiterhin Jesus als Helfer zu bemühen. Aber die Antwort darauf gibt Jesus selbst; doch nicht zu dem, der gerade den Einwand geäußert hat, sondern seinerseits auch zu Jairus. Dieser steht in der Mitte und wird in eine doppelte Richtung gedrängt:



Für Jairus ist dies eine Situation der Prüfung. Um sie zu bestehen, würde es eigentlich nicht ausreichen, wenn er Jesus nur aus einer gewissen Höflichkeit oder einer berechneten Vorsicht, die sich auch die schwächste Chance noch entgehen lassen will, noch weiter mit sich nähme. Jesus verlangt eine Entscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Beurteilungen der Wirklichkeit.

Auch hier spart der Erzähler jede Bemerkung über die unmittelbare Reaktion des herausgeforderten Akteurs aus. Wie dieser seine Wahl trifft, kann der Leser aus der folgenden Sequenz entnehmen. Der Fortgang des Ereignisses erscheint als selbstverständlich – wie wenn es keine Alternative gegeben hätte.

4. Die folgende Sequenz führt in das Innere des Hauses. Die Szene wird dabei in mehrfacher Hinsicht von Kontrasten geprägt und spannungserfüllt:

Erstens wird der vorausgehenden *Öffentlichkeit* nun der *Kreis der wenigen Ver-*

trauten entgegengesetzt. Allein drei der Jünger und die Eltern des Mädchens dürfen Jesus begleiten. Es gibt

den <i>Binnenraum</i> der ausgewählten Zeugen	und	den <i>Außenraum</i> derer, die der unmittelbaren Erfahrung der Machttat Jesu nicht gewürdigt werden.
---	-----	---

Zweitens setzt Jesus denen, die annehmen, daß das Mädchen *gestorben* sei, die Behauptung entgegen, daß es nur *schlafe*. Der *Endgültigkeit des Todes* steht die *kurze Dauer heilsamer Ruhe* gegenüber.

Drittens schlägt das *Weinen* der am Sterbehaus Versammelten in höhnisches *Lachen* um. Damit wenden sie sich von dem Mädchen, dem ihre Trauer gilt, Jesus zu – aus der Distanz, die er ihnen angewiesen hat und die sie selbst mit diesem überlegenen Gelächter betonen.

5. Der Höhepunkt der Geschichte ist in einem prägnant knappen erzählerischen Dreischritt angelegt: *Jesu* helfende Geste und befehlendes Wort – die unmittelbare Reaktion *des Mädchens* – *Jesu* demonstrativer Auftrag an die Umstehenden, jetzt wieder alltägliche Normalität herzustellen.

Damit endet der Text in der „Bibel für die Grundschule“. Die Erzählfolge hat zu einer Lösung aller vorausgehenden Spannungsmomente geführt. *Jesu* Tat steht in einer Eindeutigkeit da, der sich offensichtlich niemand entziehen kann. Doch im Evangelium folgen noch zwei Sätze, die dem erzählten Ereignis einen grundlegend anderen Abschluß geben:

6. „Ihre Eltern waren außer sich. Doch Jesus verbot ihnen, irgend jemand zu erzählen, was geschehen war“ (V. 56). Zweierlei bleibt hier weiterhin bestehen: –Erstens ist die Diskrepanz zwischen dem, womit man im äußersten noch rechnet, und dem, was Jesus wirklich vollbringt, selbst im Binnenraum nicht aufgehoben. Die Eltern verstehen das Geschehen eigentlich nicht – so daß sie etwa dankten und Gott priesen –, sondern sind nur erschüttert. Damit rücken sie nachträglich in die Nähe derer, die von vornherein diese Tat nicht erwarteten. –Zweitens soll die Macht Jesu über den Tod auch jetzt noch nicht der Öffentlichkeit bekannt werden. Die Grenze zwischen denen, die Zeugen des Wunders sein durften, und denen, die draußen stehen, soll nicht aufgehoben werden. Dies ist um so wunderlicher, als man sich nicht vorstellen kann, wie sich dies hier realisieren läßt.

Das Verhältnis zwischen den Akteuren der Erzählung ist damit (bei der vollständigen Fassung!) auch am Ende noch in doppelter Hinsicht offen:

Werden zukünftig die Menschen, denen sich Jesus helfend mitteilt, ihn besser begreifen und sich in verständigem Glauben auf ihn einlassen?

Wird es bei dieser Abwendung Jesu von der Öffentlichkeit bleiben, oder wird auch sie noch zum Adressaten seines Handelns?

Werte: Die neue Auslegung des Wirklichen und des Möglichen

Die Menschen, die in unserer Erzählung mitteilen, daß das Mädchen gestorben sei, sind sich ganz sicher, daß sie etwas *Eindeutiges* sagen und dabei von *unumstößlicher Gewißheit* ausgehen können: Wer tot ist, wird nicht mehr von seinem Krankenlager aufstehen; und wer von seinem Krankenlager aufsteht, war nicht tot.

Diese Menschen verfügen auch über die ihnen *ausreichende Erfahrung*, um zu wissen, wann jemand gestorben ist. (Schwierigkeiten der genauen Todesbestimmung, wie sie die heutige Medizin kennt, spielen in dieser Wundergeschichte keine Rolle.) Man weiß hier, was man sagt, und weiß auch, daß man genügend Grund hat, dies zu sagen.

Gegen diese Sicherheit, in der das richtige Reden von Leben und Tod ein für allemal ausgemacht ist, tritt Jesus zweifach an:

Erstens verspricht er dort noch Hilfe, wo keine mehr erwartet wird. Damit geraten unterschiedliche *Annahmen über unsere Welt* in Konfrontation:

<i>Gewißheit:</i> Das Mädchen ist gestorben – also gibt es für sie keine Rettung mehr.	↔	<i>Zusage</i> „Glaube nur, dann wird sie gerettet.“
--	---	--

Die zweite Unstimmigkeit, die Jesus verursacht, liegt auf *sprachlicher Ebene*. Er übernimmt einerseits die eingeführten Bedeutungen der Wörter: „schlafen“ – kein endgültiger Zustand – man steht wieder auf; „tot sein“ – ein endgültiger Zustand – man steht nie wieder auf; er bezieht aber andererseits diese Sprachregelung nicht mehr auf die gewohnten Erfahrungen:

Mögen die Wörter so festgelegt sein, dann aber „schläft“ dieses Mädchen eben. Dies ist hier mehr als nur die Wahl einer bildlichen Redeweise, nämlich der deutliche Ausdruck dafür, daß die Hörer nicht mehr von den Gewohnheiten und Gewißheiten ausgehen können, mit denen sie sich bisher ihre Welt zurechtgelegt haben.

Jesus ist demnach in unserer Geschichte nicht nur jemand, der auch noch in äußerster Not Hilfe bringen kann; er ist hier auch derjenige, der die Menschen irritiert, weil er sie nötigt, ihre Wirklichkeit nicht mehr so zu sehen, wie es ihnen zuvor üblich war und ihnen Sicherheit verschafft hat. Dementsprechend ist das Lachen der Umstehenden aggressive Abwehr, ein Versuch, sich in den Gewißheiten zu behaupten, in denen man bisher gelebt hat.

Nirgends in der Erzählung wird ersichtlich, daß jemand schon in der Lage wäre, die von Jesus neu ausgelegte Wirklichkeit für sich zu übernehmen. Dies betont vor allem der (in der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassene) Schluß.

Innerbiblische Beziehungen

Die Totenerweckungen

Von Jesus werden insgesamt *drei Totenerweckungen* erzählt, jeweils eine in einer Quelle: die des jungen Mannes von Nain in Lukas, die des Lazarus in Johannes, die der Tochter des Jairus in Q. Gemessen an der Außergewöhnlichkeit dieser Wunder ist ihre Bezeugung auffallend schwach; das spricht nicht für historische Tatbestände.

Mit diesen Erzählungen wird Jesus in die Nähe der *Propheten Elija und Elischa* gerückt, von denen (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,18-37) ähnliche Taten überliefert werden. Zugleich wird dabei auch der Abstand betont: Jesus bittet nicht Gott um die Erweckung der Toten, sondern ruft sie selbst mit machtvолlem Wort ins Leben zurück.

Damit repräsentiert Jesus unmittelbar *die Überlegenheit des Schöpfers*, von dem Israel bekennt: „Der Herr gibt Tod und gibt Leben, er führt zu den Toten hinab und führt auch herauf“ (1 Sam 2,6).

Hier stehen allerdings noch Tod und Leben gleichgewichtig nebeneinander. In der Verkündigung der *Auferstehung Jesu* bezeugen die Christen das Leben als die einzige endgültige Wirklichkeit, die sich mit der *Auferweckung der Toten* allen öffnen wird. Erst in dieser eschatologischen Perspektive gewinnt unsere Wundergeschichte ihren vollen Gehalt. Sie kann nur ein vorläufiges Zeichen setzen, das über sich hinausweist.

Die Wahl einer kleinen Gruppe

In Lk 8,10 sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen.“ Seine Verkündigung findet nur bei wenigen Verständnis; so werden diese zu seinen besonderen Adressaten. Gelegentlich wählt er sogar noch einmal unter diesen aus, um seine Mitteilung und Selbstdarstellung betont zu einer Sache des Vertrauens zu machen. Wie in unserer Wundergeschichte nimmt er für die Szene der Verklärung Petrus, Johannes und Jakobus als Zeugen mit sich (Lk 9,28; vgl. bei Markus noch zusätzlich 14,33 im Garten Getsemani).

Dieser Gruppenbildung entspricht auch die mehrfache Forderung Jesu, die bei ihm gewonnenen Einsichten und Erfahrungen nicht in der Öffentlichkeit zu verbreiten (z. B. 4,41; 9,21). Die Zeit vor Ostern soll ausdrücklich die Zeit des Unverständnisses und der Ablehnung bleiben. So behält selbst das Wunder unserer Erzählung einen zwiespältigen Charakter und kann nicht zur allgemeinen Anerkennung Jesu führen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Daß jemand in lebensbedrohender Krankheit mit äußerster Ungeduld und Eindringlichkeit nach Rettung sucht, ist in der Praxis der Ärzte, aber nicht nur dort,

alltägliche Erfahrung. In derartiger Not wird jeder um Hilfe angegangen, der sie überhaupt noch irgendwie erwarten läßt. Dazu paßt streckenweise auch unsere Jesus-Geschichte. Sicher ist es nicht despektierlich, sie in solcher Nachbarschaft zu lesen, sondern gerade menschlich naheliegend. – Dann aber schießt unsere Erzählung bald über die uns einleuchtenden Verhältnisse hinaus. Alles läuft schließlich ganz anders als etwa bei einem Arzt, selbst wenn dieser medizinisch noch so wirksam helfen könnte.–

Ein anderer Anschluß legt sich noch nahe: Wir lesen von Menschen, die genau wissen, was in ihrem Leben möglich ist und was nicht. Für sie ist die Welt im Entscheidenden überraschungsfrei; aber im gleichen Maße werden sie für neue Erfahrungen unzugänglich. So sind sie nicht mehr in der Lage, sich vertrauensvoll auf neu nahegelegte Hoffnungen einzulassen. Ihnen ist selbst die Ahnung davon verwehrt, daß unsere Welt und unser Leben vielleicht ganz anders sein und mehr enthalten könnten, als wir im Augenblick erwarten. Jairus ist demgegenüber jemand, der noch ein Experiment unternimmt, nicht als distanzierter Beobachter, sondern als Betroffener, der noch nicht weiß, wie die Sache für ihn ausgehen wird. – Beide Einstellungen finden wir in ihrem Kontrast auch außerhalb des biblischen Textes mit seinem besonderen Ereignis, auch dort, wo es für uns gewöhnlich noch nicht um „Glaube“ und „Unglaube“ geht, sondern nur um Offenheit für das, was unseren bisherigen Horizont übersteigt.

Lk 9,10-17 Jesus sättigt die Fünftausend

Nr. 121

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Die Brotvermehrung gehört sicher zu den bekanntesten Wundern des Neuen Testaments. Als einziges wird es von allen vier Evangelisten erzählt. Wenn man außerdem noch berücksichtigt, daß Markus und mit ihm Matthäus noch eine zweite Fassung dieses Wunders überliefern, dann hören wir von ihm in den Evangelien insgesamt sechsmal.

Mit diesem quantitativen Aspekt verbindet sich ein inhaltlicher: Die Geschichte von der Brotvermehrung spricht den christlichen Leser auf zwei Ebenen an: zum einen erzählt sie von der Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse – Hungerige bekommen zu essen –, zum anderen berührt sie die biblisch fundamentale Symbolik des gemeinsamen Mahls und damit auch die sakramentale Selbstdarstellung der Kirche in der Eucharistiefeier.

Aber dagegen kann sperrig ein anderer Aspekt stehen, der auch zu den Lesebedingungen gehört: In dem Maße, in dem man sich das hier erzählte Ereignis realistisch vorzustellen und im Detail der Handlungen auszumalen versucht, gerät es in die Nähe von Zauberei. Derartiges kennt man doch in der Welt der Märchen, daß ein Gefäß nicht mehr leer wird, obwohl man ständig etwas aus seinem Inhalt herausnimmt. Hier stehen am Ende sogar zwölf gefüllte Körbe, von denen es zuvor keinen einzigen gab.

Strukturen der Erzählung

Raum und Zeit

Eine große Menge Menschen findet sich hier in einer *abgelegenen Gegend* zusammen. Zwar wird auch noch Betsaida, ein Ort am See Gennesaret, erwähnt; aber für die Lokalisation und den Ablauf des Ereignisses entscheidender ist die Betonung der Abgeschiedenheit. Daß sich hier Tausende versammeln, ist außergewöhnlich; ein derartiger Ort ist kein üblicher Aufenthalt. So sind die Beteiligten aus ihren vertrauten Lebensumständen herausgenommen; ihre Aufmerksamkeit und ihre Erwartungen sind gesteigert; Erfahrungen treffen dann tiefer.

Die Zeit, die der Text insgesamt im Blick hat, läßt sich nach dem Tagesablauf nicht genau abgrenzen. Entscheidend ist erst *der Abend*. Was zuvor war, wird in wenigen Worten gerafft berichtet, obwohl es dabei um die Verkündigung des Reiches Gottes und um die Heilung aller ging, die Jesu Hilfe brauchten. Die Stunde, wo ein erfüllter Tag an sein Ende kommt und man von diesem Ort nach Hause zurückkehren sollte, leitet hier das eigentliche Ereignis ein. Damit wird schon durch seine zeitliche Stelle hervorgehoben, daß es die mit einem solchen Tag verbundenen Erwartungen übersteigt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

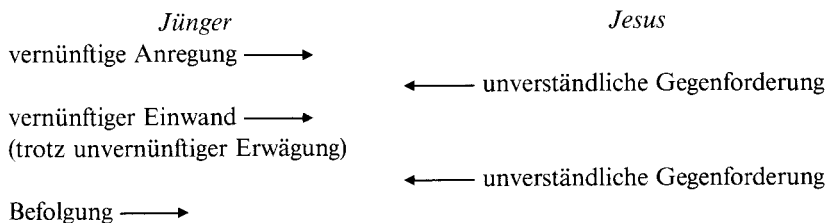
1. Am Anfang steht die Abwendung Jesu von der Öffentlichkeit; er sucht zusammen mit seinen wenigen Vertrauten Abstand und Ruhe. Dies aber läßt die Menge nicht zu. Darauf begegnet Jesus ihrer Aufdringlichkeit mit Freundlichkeit und umfassender Hilfe.

In wenigen Erzählschritten hat sich so ein Gegensatz zwischen den Gruppen aufgetan und wieder völlig gelöst. Die Menschen könnten jetzt nach Hause gehen; denn ihre Erwartungen müßten erfüllt sein.

2. Dementsprechend wollen auch die Begleiter Jesu die Leute verabschieden. Jesus stellt sich dem jedoch entgegen. Im Unterschied zu fast allen übrigen Wundergeschichten wird hier die Macht Jesu nicht durch eine Notsituation, gar durch flehentliche Bitten, eingeleitet. Ohne ersichtlichen Grund sperrt sich Jesus gegen den naheliegenden Verlauf des restlichen Tages.

Die Jünger wenden ein, daß sie seiner Forderung bei realistischer Einschätzung der Lage nicht nachkommen können (und reagieren dabei in dieser Sachlichkeit ihrerseits teilweise unvernünftig, wenn sie erwägen, für 5 000 Männer Essen einzukaufen – Frauen und Kinder kommen in Mt 14,21 noch ausdrücklich hinzu). Jesus geht auf die Bedenken nicht ein, beauftragt die Jünger vielmehr – nach den Gegebenheiten der Situation weiterhin unverständlich –, sie sollten die Leute Gruppen bilden und sich setzen lassen. Die Jünger gehorchen.

Damit zeigt diese Sequenz folgende Beziehungen:



Durch die Forderungen Jesu geraten alle um ihn her in Bewegung; er allein erscheint als ruhender Mittelpunkt.

3. Die nächste Sequenz ist deutlich hierarchisch gegliedert:

Auch in der Folge der Handlungsverben dominiert Jesus:

Er *nahm – blickte - sprach - brach - gab.*



Die Jünger *teilten* aus.



Alle *aßen.*

Auf dem Höhepunkt der Erzählung steht Jesus als der Herr des gewaltigen Gastmahls da. Allein vom „Himmel“ zeigt er sich in Dankbarkeit abhängig. Die Menschen können hier nur entgegennehmen, was ihnen geschenkt wird.

4. Auch der letzte Satz unterstreicht noch einmal den Unterschied dieser Wundererzählung zu den meisten übrigen: Jedes Erstaunen, jeder Lobpreis, jede Verlegenheit fällt aus. Wie die Umstehenden – die Jünger eingeschlossen – am Anfang nichts dazu beigetragen haben, daß dieses Wunder zustande kam, noch nicht einmal den Wunsch, so greifen sie es auch am Ende in keiner Weise auf. Der Erzähler nennt nur noch den Ertrag, der sich beim Einsammeln der Reste ergibt. Nicht den gesättigten Menschen gilt die letzte Aufmerksamkeit, sondern der Produktivität des Wunders.

Diese Wundererzählung ist ihrem Aufbau nach in besonderem Maße eine Jesus-Geschichte.

Werte

Als der Tag zu Ende geht, scheint den Jüngern zweierlei nicht mehr miteinander vereinbar zu sein:

die Nähe zu Jesus \longleftrightarrow *die Versorgung mit Essen*

Zwei sehr ungleiche Bedürfnisse: nach der *Dringlichkeit des Lebensunterhalts* steht die Nahrung an oberster Stelle, nach der *gläubigen Wertschätzung* die Gemeinschaft mit dem, der die Botschaft von Gottes Herrschaft ausrichtet und in seinen Wundern sichtbar werden läßt.

Die Jünger sind realistisch und denken an die notwendige Versorgung; die Tageszeit setzt für sie die Prioritäten. Die Alternative, den Hunger zurückzustellen, ist nicht gegeben.

Jesus eröffnet demgegenüber die Möglichkeit, die niemand erwarten konnte: er nimmt den *vitalen Wert der Sättigung* und den *personalen Wert der Gemeinschaft mit ihm* so ineins, daß der Zwiespalt aufgehoben ist. Es besteht nicht mehr die Nötigung, das eine um des anderen willen sein zu lassen. Man muß nicht von Jesus weggehen, um satt zu werden.

Daß diese Lösung der Diskrepanzen nicht von Dauer ist, liegt nahe, wird aber von der Erzählung selbst nicht mitgeteilt. Sie endet mit dem Hinweis auf die Überfülle der Nahrung. (Die zwölf Körbe könnten darauf verweisen, daß diese Fürsorge um das Volk in besonderer Weise den zwölf Aposteln zukommt.)

Innerbiblische Beziehungen

Die Speisewunder des Alten Testaments

Vom Propheten Elischa wird 2 Kön 4,42-44 erzählt, daß er mit zwanzig Gerstenbrot und etwas zerriebenem Getreide 100 Männer versorgt habe und dabei noch einiges übrig geblieben sei. Bis in die Struktur der Wechselrede hinein zeigen sich Entsprechungen zur neutestamentlichen Geschichte von der Brotvermehrung. Allerdings wird die Tat des Elischa von der Jesu im quantitativen Ausmaß gewaltig überboten. Das Wunder der Vergangenheit erscheint geringfügig angesichts dessen, was hier ausgeteilt und eingesammelt wird.

Wenn Jesus in abgelegener Gegend den Menschen, die ihm folgten, zu essen gibt, erinnert dies auch an die wunderbaren Speisungen des Volkes Israel bei seinem Zug durch die Wüste. Gott spendete Manna („Brot vom Himmel“ Ex 16,4: Nr. 45) und Wachteln („... dann werdet ihr Fleisch zu essen haben“ Num 11,18). In der Angst, verhungern zu müssen, hatte sich das Volk zuvor gefragt: „Kann uns denn Gott den Tisch decken in der Wüste?“ (Ps 78,19). Auf diese Frage gibt die Jesus-Geschichte in neuer Weise Antwort; und wieder kann man erzählen: „Da aßen die Menschen Wunderbrot; Gott gab ihnen Nahrung in Fülle. (...) Da aßen alle und wurden satt; er hatte ihnen gebracht, was sie begehrten“ (Ps 78, 25.29).

Brotvermehrung und Abendmahl

Die Einladung zum gemeinsamen Essen war für Jesus ein besonderer Ausdruck der Zuwendung und Zusammengehörigkeit. Dies ließ er in seinem öffentlichen Wirken insgesamt erkennen, in herausragender Weise aber beim letzten Abendmahl. Ihm und den sich anschließenden Eucharistiefiern der nachösterlichen Gemeinden steht unser Text auffällig nahe. Die Aussage, daß Jesus die Brote „nahm“, „segnete“, „brach“ und den Jüngern „gab“, ist so formelhaft prägnant, daß wir an die kultischen Worte erinnert werden. (Dabei nimmt der Text sogar die Unstimmigkeit in Kauf, daß Jesus mit den Broten auch die Fische „bricht“.) Wenn sich die Christen nach Ostern zum gemeinsamen Mahl versammelten – nach Lukas im idealen Fall vielleicht auch zu je fünfzig –, dann konnten sie sich selbst als die begreifen, die auf wunderbare Weise ernährt wurden. (Daraus wird verständlich, daß die Brotvermehrung wie keine andere Tat Jesu in den Evangelien gleich sechsmal erzählt wird.)

Auch die Einleitung des Wunders mit der Zeitangabe „Als der Tag zur Neige ging“ legt die Beziehung zu den christlichen Mahlfeiern nahe, bei denen man sich der Gemeinschaft mit Jesus versicherte. „Bleib bei uns; es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt“, sagen die Jünger auf dem Wege nach Emmaus (Lk 24,29; Nr. 146). „Und als er sich mit ihnen zum Essen niedergesetzt hatte, nahm er das Brot, sprach den Segen, brach es und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn“ (V. 30f).

Die Sättigung der Hungrigen im Reich Gottes

Wie die Brotvermehrung auf die Eucharistiefier verweist, so weisen beide noch einmal über sich hinaus auf die endgültige Gemeinschaft im Reich Gottes. Auf dieses bezieht sich nämlich die Verheißung: „Selig, die ihr jetzt hungert; denn ihr werdet satt werden.“ (Lk 6,21) Wenn die Herrschaft Gottes offenbar wird, dann soll dies sein, wie wenn ein König ein Gastmahl hält; hier wird Fülle angeboten und nicht eine karge Gabe, Jesaja verspricht „ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen“ (Jes 25,6).

In dieser Umgebung ist die Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung eine Geschichte vom Anbruch der Endzeit. Unsere Vorstellungskraft soll Jesus als den begreifen können, der nicht die knappen Güter dieser Welt verteilt, sondern den überfließenden Reichtum Gottes.

Damit wird der Vater-unser-Bitte um „das Brot, das wir brauchen“ (Mt 6,11; Nr. 153) ihre höchste und endgültige Erfüllung verheißen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die Erzählung von der Brotvermehrung geht selbst von dem aus, was auch uns ganz alltägliche Selbstverständlichkeit ist: daß Menschen Hunger bekommen und etwas zu essen brauchen. Dies ist für unser Leben ebenso banal wie fun-

damental – und bleibt es auch in der vorliegenden Geschichte. Die vordergründige menschliche Bedürftigkeit wird in ihr weder beiseite geschoben noch irgendwie umgedeutet, sondern so belassen, wie auch wir sie üblicherweise erfahren. Die Situation ist von Anfang an nicht besonders dramatisiert (wie z. B. Mk 8,2f: „... sie sind schon drei Tage bei mir und haben nichts mehr zu essen. Wenn ich sie hungrig nach Hause schicke, werden sie unterwegs zusammenbrechen.“), und am Ende heißt es schlicht, daß alle satt geworden sind.

Die Tat Jesu bleibt hier im Rahmen der auch für uns gewöhnlichen Lebensbedingungen.

Angesichts der wunderbaren Speisung der vielen Menschen können uns freilich darüber hinaus auch die Hungersnöte unserer Welt vor Augen treten, von denen wir ständig Nachricht erhalten. Wundertaten stehen uns nicht zur Verfügung. Hier erfahren wir zunächst nur die große Kluft zwischen dem erzählten Ereignis und unserer Situation. Aber wir könnten dennoch vom Imperativ Jesu getroffen werden: „Gebt ihr ihnen zu essen!“ Wohl wissen auch wir – wie die Jünger, als sie diesen Auftrag bekamen – nicht, was wir tun könnten, um die schlimmen Verhältnisse grundlegend zu ändern; aber vielleicht wäre es schon viel, wenn wir uns überhaupt noch darauf einstellten, daß es einmal auch in unserer Welt heißen müßte: „Alle aßen und wurden satt“, und wenn wir uns für eine solche Zukunft nach Kräften einsetzten.

Wenn wir die Erzählung so lesen, nehmen wir noch nicht ihren ganzen Verheißungsgehalt wahr, wie er sich in den vorausgehenden innerbiblischen Zusammenhängen erschlossen hat; aber wir beziehen den Text wenigstens schon auf unsere realen Verhältnisse mit ihren Erwartungen und Verpflichtungen.

Lk 14,1-6 Jesus heilt am Sabbat

Nr. 126

Diese Wundererzählung schließt einen Streit ein, in dem es um die *Rangordnung der Werte* geht: Steht die *Beachtung des Sabbats* höher oder die *dem Mitmenschen gewährte Hilfe*?

Die *Verteilung der Rollen* ist bei dieser Szene völlig asymmetrisch: Jesus dominiert nicht nur durch die Heilung, sondern auch durch seine beiden Fragen, denen die Pharisäer nichts entgegenzusetzen. Sie sind darauf beschränkt, Jesus zu beobachten.

Damit gibt der Text eine Situation wieder, die in ihrer unausgeglichenen Spannung den Leser auf den weiteren Fortgang der Dinge verweist.

Der *Ort der Gemeinschaft* – man ist zusammengekommen, um miteinander zu essen – wird hier zum *Ort der Konfrontation*.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Erzählungen von „Samaritern“ sind für uns schon von vornherein positiv aufgeladen: Neben dem „dankbaren“ steht in unseren Assoziationen immer gleich der noch bekanntere „barmherzige“. Und wo die Lektüre – etwa bei Grundschulern – noch nicht so wertend fixiert ist, da sind Samariter eben unbekannt. Auf jeden Fall verspürt man heute *nicht mehr die Anstößigkeit*, die diesen Geschichten in der Zeit und Umgebung Jesu zukam, wo man die Samariter wegen ihres abweichenden Glaubens verachtete und mied.

So gleitet unser Blick schnell zu dem zweiten thematischen Schwerpunkt der Erzählung: der *Dankbarkeit*. Aber auch ihr gegenüber sind wir bereits in Zustimmung voreingenommen (gar bei der dominierenden Überschrift der „Bibel für die Grundschule“). So ist der Text für uns insgesamt gezähmt.

Strukturen des Textes

Der Raum

Die Begegnung findet im „Grenzgebiet“ statt, wo Juden und Samariter häufiger aufeinandertreffen, aber sich deshalb noch nicht besser verstehen müssen. Im Gegenteil kann hier das Bedürfnis, einander aus dem Weg zu gehen, noch größer sein. Die sozialen Grenzen werden dann um so deutlicher, als die räumliche Abgrenzung sich verwischt.

In unserer Erzählung sind diese Verhältnisse freilich überlagert durch andere, die sich ebenfalls räumlich begreifen lassen, nämlich in der Nähe und in dem Abstand zu Jesus: Die Aussätzigen stehen „in der Ferne“; sie gehen von dort noch weg und werden außerhalb unserer Szene geheilt; einen von ihnen sehen wir am Schluß „vor Jesus“. Nicht die Veränderung „krank – gesund“ gibt demnach der Erzählung die Struktur, sondern diese äußere *Bewegung*:

Hinwendung zu Jesus, aber in *Distanz – Weggang – Rückkehr*, aber jetzt zur *Nähe*. Wenn wir diese Abfolge wahrnehmen, erhält für uns das Thema „Dankbarkeit“ eine besondere erzählerische Gestalt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. In der gemeinsamen Ächtung als Aussätzige bilden hier *Juden und ein Samariter* zunächst eine *einheitliche Gruppe*. In doppelter Hinsicht sind sie von

Jesus abgesetzt: als *Kranke* gegenüber dem *Gesunden*, als *Hilfesuchende* gegenüber *dem, von dem man Hilfe erwartet*. Dieser Abstand wird von Jesus nicht überbrückt. Wohl antwortet er auf den Ruf der Aussätzigen; aber er kommt ihnen nicht etwa zum deutlichen Zeichen der Zuwendung und Rettung entgegen.

2. In dieser distanzierten Reaktion werden die Aussätzigen sogar von Jesus weg *an die Priester verwiesen*. Damit ist zwar die Heilung indirekt in Aussicht gestellt; aber sie wird gleichzeitig zu einem unpersönlichen Vorgang, zu einer Sache, die man den zuständigen Behörden zur Beurteilung vorlegt. In einem solchen *amtlichen Feststellungsverfahren* spielt Jesus keine Rolle mehr; hier geht es um die Frage, ob man diese Männer für „rein“ erklären und wieder zum gemeinschaftlichen Leben zulassen kann.

3. Mit der Heilung werden die Akteure neu gruppiert: die *Geschlossenheit der zehn* wird aufgelöst in den *Gegensatz von neun zu einem*. Dieser verläßt die von Jesus selbst gewiesene Richtung und kehrt um. Er kann dieses Ereignis nicht – wie es doch der Auftrag war – ohne *Jesus* abschließen. Über ihn hinaus richtet sich sein Dank aber auch an *Gott*. Damit bringt er innerhalb des Textes eine *neue Gemeinschaft* zur Sprache.

Jesus reagiert der veränderten Situation entsprechend in doppelter Weise: Den *neun*, die von der Szene verschwunden sind, gelten drei *Fragen*, die unbeantwortet bleiben. Der eine dagegen erfährt die ausdrückliche *Anerkennung seines „Glaubens“* (den doch eigentlich die übrigen, da sie auch geheilt worden sind, zuvor ebenso entgegengebracht haben müssen).

Werte

Wie bei allen Heilungsgeschichten stehen auch hier zunächst *Krankheit* und *Gesundheit* als das Schlechte und das Gute einander gegenüber. Was der „Aus-satz“ unseres Textes nach heutigem medizinischen Urteil auch immer gewesen sein mag, auf jeden Fall schloß er die Betroffenen aus der Gemeinschaft aus und war damit eine tiefgreifende Katastrophe ihres Lebens. Aus ihr heraus wird der Ruf „Hab Erbarmen mit uns!“ verständlich.

Diese erste Ebene der Wertungen ist in der zweiten Hälfte der Erzählung von einer anderen überlagert, auf der es um *Dank und Undank* geht. Aber dies sagt noch zu wenig. Könnten nicht auch die neun, die nicht wiedergekehrt sind, auf ihre Weise dankbar sein – von Freude erfüllt, immer an den denkend, der ihnen geholfen hat? Wer dürfte unterstellen, daß sie ihre Heilung einfach in oberflächlicher Selbstverständlichkeit und Vergeßlichkeit hingenommen haben? (Auch Jesus urteilt nicht ausdrücklich über sie, sondern fragt.) Was also macht die „Dankbarkeit“ des einen aus?

Daß er *spontan reagiert* und nicht einfach auf dem eingeschlagenen Weg weitergeht; daß er dadurch *unverstellt sich selbst mitteilt* und nicht unkenntlich bleibt; daß er sich *öffentlich* zu dem hinwendet, der ihm geholfen hat, und damit seinen Dank nicht dem äußeren Anschein nach unpersönlich und beziehungslos läßt.

Die Umkehr der Erwartungen: „Und dieser Mann war aus Samarien“

Das Außergewöhnliche dieser Geschichte besteht nicht allein in der Heilung, die auch sonst in Wundererzählungen mit Überraschung bestaunt und gepriesen wird; hier ist es noch mehr das Verhalten der Geheilten. Aus doppelter Perspektive – in der Rede des Erzählers und in der Jesu – wird betont, wie wenig es den Erwartungen entsprach, daß gerade „dieser Fremde“ und nur er zurückkehrte. Nach den naheliegenden Vorstellungen mußte man mit anderem rechnen; der Samariter deckte das, was man für wahrscheinlicher hielt, als Vorurteil auf.

Innerbiblische Beziehungen

Von der Zusammengehörigkeit der Samariter-Erzählungen war schon die Rede. Darüber hinaus legen sich hier die Texte nahe, die von Aussätzigen und ihrer Heilung handeln, vor allem die Erzählung von *Elischa und dem Syrer Naaman* (2 Kön 5: Nr. 76). Jesus steht in der Geschichte des prophetischen Wirkens, die rettend über die Grenzen des Volkes Israel hinausgreift. Der Aussatz konnte in jüdischer Einschätzung wie Armut, Blindheit und Kinderlosigkeit als eine Form von „*Tod*“ gesehen werden. Damit erweitert sich das Netz, in dem sich verschiedene Texte miteinander verknüpfen, und bezieht letztlich sogar die Auferweckungsgeschichten mit ein.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die verschiedenen thematischen Schwerpunkte dieser Erzählung stehen unserer Welt unterschiedlich nah und fern:

Würde sich in ihr alles um *Dank und Undankbarkeit* drehen, wäre es leicht, die Geschichte auch in unserer Welt unterzubringen. Schwieriger wird dies schon, wenn wir den Blick auf die *Krankenheilung* richten, einmal weil uns das Stichwort „Aussatz“ auf medizinisch und kulturell Entlegenes verweist; vor allem aber, weil das Wunder die medizinischen Möglichkeiten hinter sich läßt. Und dennoch: Wir finden auch in unserer Gesellschaft „sozial Tote“ (etwa in Alter und Krankheit hilflos Vereinsamte, Straffällige, Drogenabhängige usw.). Wer sie aus ihrer Isolierung herausholen könnte, vollbrächte eine Tat, die man in die Nähe des erzählten Wunders rücken dürfte.

Am meisten Schwierigkeiten ergäben sich jedoch, wenn man versuchen wollte, in unserer Zeit „*Samariter*“ ausfindig zu machen. Erstens wären bei allen Gruppen, die man zum Vergleich heranziehen wollte, die Unterschiede zu groß; zweitens aber lebt unsere Geschichte gerade davon, daß man dem Samariter sein Verhalten nicht zutraute; daß er irritierend überraschte und zum Umdenken zwang. Würden wir, wen wir aus unserer Welt an seine Stelle setzen könn-

ten, dann hätten wir unsere Umgebung wieder überraschungsfrei geregelt; dann könnte uns niemand mehr gegen unsere Erwartungen beschämen; dann wäre die Erzählung für uns eigentlich überholt. Wenn wir sie aber nicht so lesen wollen, müssen wir darauf verzichten, bestimmte Gruppen für den Transfer parat zu haben. Wohl können wir dann noch immer fragen: Von wem distanzieren auch wir uns, weil wir uns irgendwie „besser“ vorkommen? Aber wir können damit noch nicht die Position des Samariters in unserer Erzählung besetzen.

Lk 18,35-43
Jesus heilt einen Blinden bei Jericho

Nr. 132

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Geschichte ist in ihrer Kürze und Einfachheit leicht überschaubar und eingängig. Wohl ist von „Jericho“ die Rede und von „Sohn Davids“; aber daraus entstehen hier keine besonderen Verständnisschwierigkeiten. Die Stadt muß nicht genau lokalisiert werden, um das Ereignis zu begreifen. Die Anrede mag zunächst beziehungslos bleiben, und doch ist der flehentliche Anruf um Hilfe unüberhörbar. Die Erzählung ist in dieser Hinsicht nicht anspruchsvoll und setzt kein besonderes Hintergrundwissen voraus.

Um so eher stößt der Leser auf die auffällig knapp formulierte Konstellation von Wunsch – Versprechen – Erfüllung: Ich möchte wieder sehen können – Du sollst wieder sehen können – Im gleichen Augenblick konnte er wieder sehen. Diese Abfolge ist bestürzend einfach, wenn wir danebenhalten, wie es sonst in unserer Welt zumeist um die Nöte und Sehnsüchte der Menschen steht – selbst bei denen, die Gott um seine Hilfe anrufen.

Da drängen sich Fragen auf: Wie wollen wir diese Geschichte nehmen? Etwa als eine Erzählung von Jesus, der sich in seiner Zeit eben so den Menschen gezeigt hat, aber in unserer Umgebung nun einmal nicht mehr vorkommt? Als eine Überlieferung demnach, die man mit unserer Erfahrung nicht zu versöhnen braucht, weil wir von vornherein wissen, daß wir nicht Jesu Zeitgenossen sind? – Oder lesen wir im entgegengesetzten Extrem ganz anderes: ein Ereignis, wie wir es in schönen Märchen und Träumen finden, aber nicht in unserer Wirklichkeit unterbringen können; auch dann nicht, wenn wir in entlegene Zeiten und auf zentrale Gestalten der Glaubensgeschichte schauen? – In beiden Fällen halten wir die Erzählung von unserer unmittelbaren Lebenswelt fern. Unsere Erfahrungen stehen ihr entgegen. Dies gilt wohl für alle Wundergeschichten, für diese in ihrer präzisen und zügigen Lösung aber in besonderem Maße.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit: Das beiläufige Ereignis

Dieses Wunder wird im Vorübergehen gewirkt. Es steht weder am bedeutungsvollen Anfang eines Weges noch an seinem Ziel. Die Stelle wäre nie Anlaß zu einem Halt oder auch nur zur Verzögerung der Schritte gewesen, wäre da nicht ein blinder Bettler am Straßenrand gesessen und hätte gerufen; hätte Jesus sich nicht ansprechen lassen und wäre zu ihm hingegangen. Der Weg führt letztlich nach Jerusalem. Diese Stadt wäre ganz anders der Rede wert als „die Nähe von Jericho“. Ein so benannter Ort ist für die Hörer schon nicht mehr recht lokalisierbar; die Erinnerung erhält keinen festen Platz. Aber gerade hier hat jemand Rettung erfahren. Für ihn ist diese Stelle Ausgangspunkt eines neuen Lebensweges.

So unscheinbar wie der Ort des Geschehens ist in der Erzählung auch der ausgrenzte Zeitraum. Die Vorübergehenden werden nur wenige Minuten aufgehalten; dann führt sie der eingeschlagene Weg schon wieder weiter. Aber die erwähnte Nachfolge des Geheilten weist den Leser über diese vordergründig nahegelegte zeitliche Perspektive hinaus.

Die Akteure und ihre Beziehungen

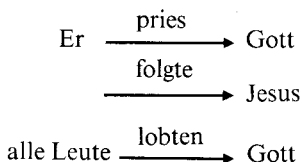
Zunächst liegt die Initiative ganz bei dem Blinden. Er erfaßt die Gelegenheit und wendet die Aufmerksamkeit der Vorüberziehenden auf sich. Dabei erfährt er drei unterschiedliche Reaktionen, die zugleich die Erzählfolge gliedern:

Am Anfang steht noch die gelassene Auskunft auf seine Frage, wer hier vorüberziehe. Das Verhältnis ist spannungslos, denn die gestellte Anforderung ist gering und läßt wenig Störung erwarten.

Ganz anders ist dies bei der *nächsten Sequenz*: Das Verhalten des Blinden führt nun zu einer Konfrontation, in der einige aus dem Gefolge Jesu den sozial geächteten Kranken gereizt abwehren, dadurch aber die Lautstärke des Rufenden nur noch mehr steigern. Diese Konstellation ist nicht stabil; sie treibt das Geschehen vorwärts, zumal sich die Rufe an einen richten, der selbst noch außerhalb steht.

Erst in der *dritten Sequenz* reagiert nun Jesus und zwar derart, daß er eine neue, offene Situation schafft. Das Ereignis hat in sich einen zweiten Anfang. Jetzt ist Jesus derjenige, der fragt, aber seine Frage ist bereits Zuwendung, ein Stück der Antwort, auf die der Hilferuf aus war. Mit der Frage erkundigt sich Jesus nicht nur, sondern verspricht bereits die Rettung. Aber auch in dieser entscheidenden Sequenz ist der Blinde nicht nur jemand, an dem ein Wunder geschieht; er ist vielmehr in ein Wechselgespräch einbezogen und steht damit eigenständig Jesus gegenüber. Dies wird auch noch durch das Wort Jesu unterstrichen, in dem er von sich selbst als Helfer absieht und dem Blinden sagt: „Dein Glaube hat dir geholfen.“

Die beiden letzten Sätze bringen alle in eine umgreifende Gemeinschaft. Dabei ist die *Nachfolge Jesu* der sprachlichen Struktur nach begleitet von dem *doppelten Lobpreis Gottes*: durch den Geheilten und durch alle, die zugesehen hatten.



Überblickt man die gesamte Reihe der Erzählschritte, kann man sie von *einer* durchgängigen Beziehung zusammengehalten sehen: dem „*Glauben*“. Er steht am Anfang als *flehentliches und beharrliches Rufen*; in der Mitte als *ausdrückliche Bitte um Hilfe*; am Ende als *Bereitschaft zur Nachfolge*. Dieser Mensch hält im Laufe der Erzählung seine einmal gewählte Hinwendung zu Jesus bis zur abschließenden Konsequenz durch.

Werte

In dieser Erzählung dominiert zunächst der verständliche, aber auf ihn allein bezogene Wunsch des Blinden: „*sehen können*“.

Für die Begleiter Jesu aber muß es Wichtigeres gegeben haben; vielleicht gerade weil auch sie in Jesus den „Sohn Davids“, den Retter des Volkes aus seiner Bedrängnis, sahen: Der von Israel erhoffte, von Gott gesandte König soll *die Welt in die rechte Ordnung bringen* – für den Blinden aber heißt dies hier: mich heilen. Ist diese Erwartung nicht zu geringfügig gegenüber der anstehenden großen Wende der Geschichte?

Aber Jesus entspricht dem Geringfügigen und anerkennt sein Bedürfnis eines gesunden Lebens – und dies tut er in einer Weise, daß am Ende allen nicht das Geringe vor Augen steht, sondern Gott.

Innerbiblische Beziehungen

Die Heilung der Blinden

Von Jesus wird mehrfach erzählt, daß er Blinde geheilt habe. In ihrer Hilflosigkeit begegnet ihm das soziale Elend seiner Umwelt besonders aufdringlich. So steht diese Erzählung für die Erfahrung, die man mit Jesus immer wieder machen konnte: Er wendet sich denjenigen zu, die sich nicht selbst behaupten können, beiseite geschoben werden und in ihrer Ausweglosigkeit bei ihm Hilfe suchen.

Von Blindheit und ihrer Beseitigung ist auch in den Bildern biblischer Zukunftsverheißungen die Rede. Jesus verweist gegenüber Johannes selbst auf das prophetische Wort: „Blinde werden sehend“ (Jes 35,5 – Lk 7,22). Allerdings wird

dort das rettende Handeln unmittelbar von Gott erwartet. „Der Herr öffnet den Blinden die Augen“ (Ps 146,8).

Wie kein anderes Gebrechen ist die Blindheit in die übertragene Rede eingegangen. Besonders deutlich wird dies in Joh 9, wo der Evangelist Jesus im Anschluß an die Wunderheilung sagen läßt: „Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden“ (V. 39).

Die Hoffnung auf den „Sohn Davids“

Der Prophet Natan verheißt David 2 Sam 7,12-16 (Nr. 69), daß sein Königtum in seinen Nachkommen ewig Bestand haben wird. Daran knüpfen sich die Hoffnungen Israels auf einen zukünftigen Retter aus aller Not und Gefährdung: „Siehe, es kommen Tage, spricht Jahwe, da werde ich dem David einen gerechten Sproß erwecken... In seinen Tagen wird Juda gerettet werden, und Israel kann in Sicherheit wohnen“ (Jer 23,5f).

Am Anfang des Lukasevangeliums greift das Wort des Engels an Maria dieses erwartungsvolle Motiv auf: „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben“ (1,32: Nr. 101).

Der Weg nach Jerusalem

Die Straße, an der dieses Wunder geschieht, führt nach Jerusalem. Für den König in Israel wäre dies die Stadt seiner Herrschaft; für Jesus wird es die Stätte der Hinrichtung sein. Der machtvollen Tat, die dem Blinden Rettung bringt, folgt bald die Passionsgeschichte. Dies ist in der Hoffnung auf den „Sohn Davids“ nicht nahegelegt. Die ihn begleiten, werden von dem Kontrast irritiert sein müssen. Aber diese Erfahrung gehört mit zur Nachfolge, auf die sich der Gerettete eingelassen hat.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Wir lesen hier von jemandem, der sich gegen das Leben aufbäumt, das ihm anscheinend unausweichlich auferlegt ist. Er fügt sich nicht denen, die ihn beschwichtigen wollen.

Er möchte nicht nur ein bißchen geholfen haben und sich mit Almosen zufrieden geben, sondern sein Übel ganz los werden; so leben wie die andern und in ihrer Gemeinschaft.

Er setzt auf jemanden seine volle und letzte Hoffnung, weil er gehört hat, daß der die Welt in Ordnung bringen könne.

Derartiges gibt es auch um uns her. Aber wo nehmen wir zuverlässig solche Rettung wahr?

So drängt sich schließlich auch Gegensätzliches auf: Erfahrungen von Resignation, vom Stillwerden und Sich-nicht-mehr-Wehren, von der Fügung in das zugemutete Leid, von der Skepsis gegenüber den Heilsbotschaften und ihren Propheten, von der Beschränkung auf die bescheidenen Wünsche, die man sich notfalls sogar selbst erfüllen kann.

Was die Geschichte uns letztlich noch gilt, zeigt sich erst richtig, wenn wir sie auch solchen spannungsvollen Erfahrungen aussetzen. Es könnte dann immer noch Zuversicht von ihr ausgehen, wie sie von Anfang an in der christlichen Gemeinschaft als eine Geschichte der Zuversicht erzählt wurde.

Joh 2,1-11 Jesus ist Gast bei der Hochzeit zu Kana

Nr. 160

Gegenüber allen bisherigen Wundererzählungen zeichnet sich diese dadurch aus, daß sie in doppelter Hinsicht dem Leser besondere Verständnisschwierigkeiten bereitet:

1. Auf der Ebene der *Akteure und ihrer Beziehungen*:

Maria wendet sich bittend an Jesus; der aber distanziert sich von ihr (in der Anrede „Frau“, in der abweisenden Frage, in der undurchsichtigen Feststellung, daß seine „Stunde“ noch nicht gekommen sei.) Andererseits scheint Maria die Abweisung nicht als solche zu verstehen; sie rechnet weiterhin mit seiner Hilfe – und wird schließlich auch darin bestätigt.

2. Im Hinblick auf die *zeitliche Dimension*:

Daß die „Stunde *noch nicht* gekommen“ sei, verweist auf eine *Zukunft*, die hier nicht erkennbar ist (vielleicht auf die noch ausstehende *Zeit*, in der die Offenbarung dem Willen Gottes entspricht? Vielleicht auf die Erhöhung in Kreuz und Auferstehung?). Aber das Wunder geschieht dennoch in der *Gegenwart*. Dabei „offenbart“ Jesus für diejenigen, die an ihn glauben, „seine Herrlichkeit“. Dies läßt sich eigentlich nicht mehr überbieten – und dennoch ist diese Tat nur „*der Anfang*“. Was kann die Zukunft noch mehr bringen, als in der Gegenwart schon sichtbar ist?

Die inneren Schwierigkeiten des Textes sind für den Leser so erheblich, daß man sich bei ihm noch mehr als bei den anderen Wundererzählungen fragen muß, ob man ihn Grundschulern zumuten kann. (Die Schwierigkeiten, die man beim Lesen etwa der Brotvermehrungsgeschichte hat, kommen hier ja noch hinzu.)

Wer es wagt, den Text Grundschulern vorzulegen, richtet den Blick vielleicht am besten gerade darauf, daß der Erzähler Jesus zwiespältig erscheinen läßt:

Er „offenbart sich“, stellt sich in der Macht Gottes, in seiner „Herrlichkeit“ vor.	← →	Er wird in seinem Wort und seinem Verhalten dennoch nicht durchschaubar.
---	-----	--

Von den Jüngern heißt es abschließend, daß sie „glaubten“; für sie ist das Geschehene ein hinreichendes „Zeichen“ (mit den symbolischen Assoziationen von Hochzeit/Bundesschluß und Wein/Heilsgabe).