

Erinnerung der Zukunft

Ein Grundzug biblischer Geschichtsschreibung¹

von

CHRISTOPH LEVIN

Die Selbstverständlichkeit, dass Geschichte nicht um ihrer selbst willen geschrieben wird, dass vielmehr Geschichtsschreibung eine Funktion der Gegenwart ist und das Gewesene aus ihrem späteren Blickwinkel konstruiert, gilt für die Geschichtsschreibung in der Antike umso mehr. Schon die Umstände, unter denen Literatur in der alten Welt entstehen konnte, hatten zur Folge, dass so etwas wie historische Objektivität nicht entfernt im Spiele war. Noch stärker als heute wirkten sich Herkunft und Lebensumstände der Verfasser aus, der Auftrag, in dem sie schrieben und für den sie ihren Unterhalt bekamen, das Schreibmaterial, schließlich die Wege, auf denen Geschriebenes bewahrt, verbreitet und weiterüberliefert wurde. Die Grenzen zwischen Erinnerung und Erfindung waren fließend, Mythos und Geschichte konnten fugenlos ineinander übergehen.

Im Gesamtbestand der christlichen Bibel gibt es drei Entwürfe, die ein Geschichtsbild regelrecht geschaffen haben. Alle drei sind zur Grundlage der weiteren Überlieferung geworden und haben die biblische Darstellung insgesamt bestimmt. Im Alten Testament sind es das jahwistische Geschichtswerk, das der Disposition des Pentateuchs zugrunde liegt, und das deuteronomistische Geschichtswerk, das hinter den historischen Büchern steht. Der Aufriss des jahwistischen Werks wiederholt sich in der Priesterschrift, erkennbar an der Abfolge von Urgeschichte, Vätergeschichte und Exodus, die sich in keiner Weise von selbst versteht. Gemeinsam bilden Jahwist und Priesterschrift die Grundlage für das umfangreiche literarische Wachstum des Pentateuchs. Außerhalb des masoretischen Kanons kehrt der Aufriss im Buch der Jubiläen wieder. Noch offensichtlicher ist das deuteronomistische Geschichtswerk zum Modell geworden, das jedenfalls für die Darstellung der vorköniglichen Zeit und die frühe Königszeit als freier Entwurf betrachtet werden muss. Es hat, damals bereits verbunden mit dem Pentateuch, in der Chronik eine Neuauflage erfahren. Die

¹ Vorgetragen vor der Herausgeberkonferenz der Zeitschrift für Theologie und Kirche am 18. Februar 2014 auf Schloss Sindlingen.

Bücher Esra und Nehemia schließen in der jetzigen Disposition als Fortsetzung daran an.²

Im Neuen Testament ist das Evangelium nach Markus die Grundlage geworden. In ihm wurde erstmals die Vita Jesu entworfen, so dass »Mk den ältesten Aufriß der Geschichte Jesu enthält, daß aber dieser Aufriß ein Schema ist genau so gut wie der des Joh Ev.«³ »*Der Typus des Evangeliums* tritt uns erst in Mk entgegen; und man wird sagen dürfen, daß er ihn geschaffen hat.«⁴ Das Evangelium nach Matthäus wiederholt den Typus und erweitert ihn um den Redenstoff der Logienquelle und um eigenes Material. Ebenso verfährt das lukanische Doppelwerk, das noch die Geschichte der Apostel hinzufügt. Auch das Johannesevangelium setzt die vom Redaktor Markus entwickelte literarische Form fort, und ebenso die apokryphen Evangelien, soweit sie Erzählungen sind. In der urchristlichen Literatur, die erhalten geblieben ist, ist das Evangelium nach Markus der einzige genuine Geschichtsentwurf.

Im Folgenden soll es nicht um die innerbiblische Wirkungsgeschichte gehen, sondern um die drei Entwürfe selbst sowie um die Priesterschrift, die den Aufriß des Jahwisten unter anderen Vorzeichen wiederholt hat. Alle vier Geschichtsentwürfe zeigen in ihrem Verhältnis zu der Vergangenheit, die sie darstellen, eine vergleichbare Haltung. Alle wollen Verlust Erfahrungen bewältigen. Sie schildern, was geschehen ist, um es wiederzugewinnen. Alle gestalten in Wahrheit nicht die Vergangenheit, sondern eine Erwartung, die in das Gewand der Vergangenheit gekleidet ist. Sie sind weniger historische als vielmehr prophetische Schriften. Sie erinnern daran, wie es sein wird.

In der religiösen Wirkungsgeschichte war dieser prophetische Charakter stets gegenwärtig. Die biblische Geschichte und ihre Geschichten wurden typologisch und paradigmatisch gelesen. Die wissenschaftliche Exegese, die von der neuzeitlichen Frage nach der historischen Wirklichkeit geleitet war, hat das nicht immer wahrgenommen.

² Die Bücher der Makkabäer bilden wegen ihrer Nähe zum berichteten Geschehen und wegen der in ihnen benutzten Quellen einen Sonderfall. Für das biblische Geschichtsbild als Ganzes sind sie eine Randerscheinung.

³ K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, 1919, 17.

⁴ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), ⁷1967, 394.

Das deuteronomistische Geschichtswerk

Das Bild des deuteronomistischen Geschichtswerks hat sich in der jüngeren Exegese stark gewandelt. Umfang, Einheitlichkeit und Datierung unterliegen heftigem Streit.⁵ Die veränderte Sicht der Literaturgeschichte berührt auch Ziel und Absicht der Darstellung. Warum ist dieses Werk geschrieben worden, das man einst als das erste umfassende Geschichtswerk »nicht nur des Alten Testaments, sondern der Weltliteratur«⁶ verstanden hat?

Martin Noth, der die Abfassung anhand der Begnadigung König Jojachins durch den babylonischen Großkönig Amel-Marduk (562–560), die als letztes Ereignis berichtet wird (2Kön 25,27–30), in der Mitte des 6. Jahrhunderts datierte, sah das Ziel in der Deutung der Vergangenheit. »Wir haben es [...] mit der Arbeit eines Mannes zu tun, in dem die geschichtlichen Katastrophen [...] die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens geweckt hatten und der nun anhand der ihm verfügbaren Überlieferungen [...] in einer umfassenden und geschlossenen Geschichtsdarstellung eine Antwort auf diese Frage zu geben suchte.«⁷ Maßstab sei das deuteronomische Gesetz gewesen, mit dem der Deuteronomist einsetzt, und darin an erster Stelle das Gebot der Treue gegen Jahwe. Unter diesem Gesichtspunkt habe sich die Geschichte als fortgesetzter Ungehorsam dargestellt, der in den Untergang führen musste. »Die naheliegende Frage [...], ob denn der Sinn der von ihm dargestellten Geschichte nicht in der Zukunft, in Dingen, die aus dem Zusammenbruch des alten Bestandes erst noch erwachsen sollten, liege«, hat der Deuteronomist nach Noth nicht gestellt. »Er hat in dem göttlichen Gericht, das sich in dem von ihm dargestellten äußeren Zusammenbruch des Volkes Israel vollzog, offenbar etwas Endgültiges und Abschließendes gesehen.«⁸

⁵ Vgl. die Forschungsberichte oder Sammelbände von TH. RÖMER (Hg.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), 2000; T. VEIJOLA, *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation* (ThR 67, 2002, 273–327. 391–424; ThR 68, 2003, 1–44); M. WITTE u. a. (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), 2006; A. SCHERER, *Neuere Forschungen zu alttestamentlichen Geschichtskonzeptionen am Beispiel des deuteronomistischen Geschichtswerks* (VF 53, 2008, 22–40); H.-J. STIPP (Hg.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (ÖBS 39), 2011.

⁶ H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks* (1961; in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [TB 22], ²1973, 308–324), 324.

⁷ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, ³1967, 110; zur Bedeutung im Lichte der gegenwärtigen Forschungslage vgl. CH. LEVIN, *Nach siebenzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien* (ZAW 125, 2013, 72–92).

⁸ NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (s. Anm. 7), 108.

Dass Noth dem Verfasser eine Zukunftsperspektive bestritt, hat Fragen geweckt. Gerhard von Rad verstand das Geschichtswerk zwar ebenfalls als den großen Aufweis der Schuld Israels, der das Ziel habe, die Katastrophe Judas als Jahwes Gericht über sein Volk verstehen zu lehren; er wies aber darauf hin, dass zum Maßstab des Deuteronomisten nicht nur das deuteronomische Gesetz, sondern auch die Dynastieverheißung für David gehört habe, »die ebenfalls wirkungskräftig durch die Geschichte gegangen ist«. Es sei dem Deuteronomisten nicht einseitig um das Gericht gegangen, sondern »um das Problem des Funktionierens des Wortes Jahwes in der Geschichte. Dieses Wort wirkt auf doppelte Weise: als Gesetz wirkt es zerstörend, als Evangelium wirkt es rettend.«⁹ Daraus folgt für von Rad, dass das Geschichtswerk, so sehr es der Gattung der »Gerichtsdoxologie« folgt,¹⁰ auch eine heilvolle Perspektive hatte. Es ist »durchaus berechtigt, von einer messianischen Thematik in diesem Werk zu sprechen«.¹¹

Schließt man in dieser Weise die Davidverheißung ein, entscheidet die Haltung zum Königtum über das Ziel des Geschichtswerks. Für Noth lehnte der Geschichtsschreiber das Königtum grundsätzlich ab. Wenn der Deuteronomist die Geschichte der Königszeit in den Büchern Samuel und Könige ausführlich darstellte, wollte er zeigen, »daß das Königtum an sich die Chance gehabt hätte, sich als positiver Faktor in der Geschichte Israels zu erweisen, daß es aber tatsächlich nur ein Ferment des Untergangs gewesen ist«¹² »mit dem Enderfolg, daß [...] das israelitische Volk durch seine Könige schließlich in den Abgrund gestürzt wurde.«¹³ Anders als für von Rad spielt für Noth die Dynastieverheißung in 2Sam 7 keine tragende Rolle. Sie »für deuteronomistisch zu erklären, ist unmöglich«.¹⁴

Noth war exegetisch insoweit im Recht, als die Erzählungen über den Beginn des Königtums in 1Sam 7–12 zwiespältig sind. Julius Wellhausen hat hier zwei literarische Ebenen unterschieden. Die eine ist in den Erzählungen 1Sam 9,1–10,16 und 1Sam 11 zu greifen. Dort gilt die Einführung des Königtums als

⁹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 1969, 355.

¹⁰ Die Identifizierung dieser Gattung übernahm von Rad von F. HORST, *Die Doxologien im Amosbuch* (1929; in: DERS., *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament*, hg. von H. W. WOLFF [TB 12], 1961, 155–166). »Die rückschauende Gemeinde bejahte damit die Gültigkeit der Exilkatastrophe als Erweis der strafenden Richtermacht Gottes« (AaO 166).

¹¹ VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I* (s. Anm. 9), 356.

¹² NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (s. Anm. 7), 73f.

¹³ AaO 54.

¹⁴ AaO 64.

ein Gottesgeschenk. »Dem vorexilischen Israel ist das Königtum der Höhepunkt der Geschichte und die größte Segnung Jahves. Vorher ging eine Periode der Unruhe und Bedrängnis, wo jeder tat was er wollte und also die Feinde leichtes Spiel hatten. Nun wohnt man sicher, geachtet von den Nachbarn, und kann im Schutze staatlicher Ordnung seines Feigenbaumes und seines Weinstocks froh werden.«¹⁵ Dem steht in 1 Sam 7–8; 10,17–27 und 1 Sam 12 eine jüngere Darstellung gegenüber. »Da ist die Errichtung des Königtums nur eine tiefere Stufe des Abfalls.«¹⁶

Dieselbe Ambivalenz findet sich für die vorkönigliche Zeit, wie Martin Buber deutlicher als andere gesehen hat, auch wenn man seiner literaturgeschichtlichen Erklärung nicht folgen muss. Nach Buber ist das biblische Buch der Richter »aus zwei Büchern zusammengefügt [...]. Jedes der beiden Bücher ist von einer Tendenz aus redigiert, das erste von einer antimonarchischen, das zweite von einer monarchistischen Tendenz.«¹⁷ Das antimonarchische Buch liege Ri 1–12 zugrunde, das monarchistische finde sich in Ri 17–21. Kennzeichnend für das letztere sei der »Tendenzrefrain«: »Zu der Zeit war kein König in Israel. Ein jeder tat, was in seinen eigenen Augen recht war« (Ri 17,6 = 21,25; vgl. 18,1; 19,1). »Der Tendenzrefrain redet die Sprache einer Zeit, in der bei der weit überwiegenden Mehrheit des Volkes zwischen der Vorstellung des Königtums und der von Ordnung und Gesittung [...] eine als selbstverständlich empfundene Verknüpfung bestand«.¹⁸ Verglichen mit Wellhausen kehrt Buber die traditionsgeschichtliche Abfolge um: Das monarchistische Buch sei an das antimonarchische später angefügt worden. Auch für Buber ist das Königtum in der Geschichte Israels ein Sekundärphänomen, nicht anders als für Noth, von Rad und viele andere dieser Generation.¹⁹

Die Alternative, ob die kritische Haltung zum Königtum der positiven vorgegangen oder gefolgt ist, muss nicht im Ungefähren bleiben, sondern lässt sich literaturgeschichtlich entscheiden. Es ist unstrittig, dass sich die Spur der deuteronomistischen Redaktion am sichersten in den Urteilen findet, mit denen die Könige von Israel und Juda regelmäßig daran gemessen werden, ob sie die Vorschrift des Deuteronomiums über die zentrale Kultstätte befolgt haben oder

¹⁵ J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels, ⁶1905, 250; zuvor bereits DERS., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, ⁴1963, 239–243.

¹⁶ WELLHAUSEN, Prolegomena (s. Anm. 15), 251.

¹⁷ M. BUBER, Königtum Gottes, ²1936, 19.

¹⁸ AaO 42.

¹⁹ Vgl. die Blütenlese für diesen »ungewöhnlich breiten Konsens« bei R. SMEND, Der Ort des Staates im Alten Testament (1983; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, 2002, 174–187), 177, Anm. 18.

nicht.²⁰ Mehrere Könige von Juda werden bei dieser Gelegenheit an David gemessen (1 Kön 15,3.11; 2 Kön 14,3; 16,2; 18,3; 22,2). Daraus folgt, dass David für den Redaktor als Ideal gegolten hat.²¹ Den größten Nachdruck hat dieser Rückbezug bei Josia, der zweiten Idealgestalt des Geschichtswerks: »Er tat, was in den Augen Jahwes recht war, und wandelte auf dem ganzen Wege seines Vaters David und wich weder nach rechts noch nach links davon ab« (2 Kön 22,2). Die hier greifbare Tendenz ist für das Geschichtswerk grundlegend. Dass der Deuteronomist einen Vorbehalt gegen das Königtum gehabt hätte, kann man ihr nicht entnehmen.

Dem negativen Argument hat Timo Veijola das positive hinzugefügt. Er konnte wahrscheinlich machen, dass der Tendenzrefrain am Schluss des Richterbooks von derselben deuteronomistischen Hand hinzugefügt worden ist, auf die die Urteile über die Könige zurückgehen: »Zu der Zeit war kein König in Israel. Ein jeder tat, was in seinen eigenen Augen recht war.«²² Es war demnach der Deuteronomist,²³ für den, mit Bubers Worten, »zwischen der Vorstellung des Königtums und der von Ordnung und Gesittung [...] eine als selbstverständlich empfundene Verknüpfung bestand«. Veijola konnte überdies zeigen, dass der Tendenzrefrain folgerichtig zu dem Begehren nach einem König führt, das in 1 Sam 8 die Israeliten bei Samuel geltend machen.²⁴ Als Samuel das Begehren daraufhin vor Jahwe bringt, ist die Antwort zustimmend: »Und Samuel hörte auf alle Worte des Volkes und trug sie Jahwe vor. Und Jahwe sprach zu

²⁰ Vgl. dazu CH. LEVIN, Die Frömmigkeit der Könige von Israel und Juda (2008; in: DERS., Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II [BZAW 431], 2013, 144–177), 163–173.

²¹ Gegen E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25 (ATD 11,2), 1984, 184f u. ö., der den Bezug auf David für nachgetragen hält vgl. E. AURELIUS, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch (BZAW 319), 2003, 34, Anm. 45.

²² T. VEIJOLA, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF.B 198), 1977, 15f. Weitere Belege für die Wendung *šh hajjāšār b'ēnē* »tun, was in den Augen jemandes recht ist«, die auf den deuteronomistischen Geschichtsschreiber zurückgehen, finden sich in 1 Kön 15,11; 22,43; 2 Kön 12,3; 14,3; 15,3.34; 16,2; 18,3.

²³ Die verbreitete Auffassung, die Kapitel Ri 17–21 seien ein Anhang, der im ursprünglichen deuteronomistischen Geschichtswerk noch nicht enthalten war, dürfte für Ri 19–21 zutreffen, für Ri 17–18 jedoch nicht (vgl. WELLHAUSEN, Prolegomena [s. Anm. 15], 228). Der Kern dieser Erzählung gehört zu einem vordeuteronomistischen Zyklus, der auch in Ri 13–16; 1 Sam 1–3 und 9,1–10,16 zu erkennen ist, wie der jeweils ähnliche Einsatz dieser vier Erzählungen zeigt. Vgl. CH. LEVIN, On the Cohesion and Separation of Books within the Enneateuch (in: DERS., Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament [FAT 87], 2013, 115–141), 121–125.

²⁴ Vgl. VEIJOLA, Königtum (s. Anm. 22), 53–72.

Samuel: Höre auf ihre Stimme und setze einen König für sie ein« (1 Sam 8,21–22a).²⁵ Die grundsätzliche Kritik an dem Königsbegehren, wie sie in dem sogenannten Königsrecht 1 Sam 8,11–17 zum Ausdruck kommt, ist erst durch spätere Bearbeitungen eingefügt worden, die der Monarchie das Ideal der Theokratie entgegensetzen.²⁶ Damit ist die Deutung Noths, der Deuteronomist habe »durch die Art der Einführung des Königtums in die Geschichte es ganz deutlich gemacht, daß dieses eine zeitlich sekundäre und seinem Wesen nach [...] grundsätzlich abzulehnende Einrichtung war«,²⁷ widerlegt. Nicht die Kritik am Königtum ist leitend gewesen, sondern ganz im Gegenteil die Hoffnung auf seine Wiederkehr. »Ein geradezu monumentales Zeugnis für diese Hoffnung und Erwartung scheint, entgegen verbreiteter Meinung, das sog. deuteronomistische Geschichtswerk in seiner Urgestalt gewesen zu sein.«²⁸ Die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte, die für Noth im Zentrum stand, ist damit nicht gelegnet. Sie gehört aber auf jüngere literarische Ebenen. Den Geschichtsentwurf als solchen hat sie nicht bestimmt, sondern setzt ihn voraus.

Dass es um die Wiederkehr des Königtums ging, könnte man anhand der Datierung bezweifeln. Die Stimmen, die eine erste Fassung des Geschichtswerks in der Königszeit ansetzen, sind nach wie vor zahlreich.²⁹ Sie sind indessen schwerlich im Recht. Einerseits fehlt eine literarische Zäsur, die darauf deuten ließe, dass die Darstellung einmal vor der Eroberung Jerusalems geendet hat,³⁰ andererseits lässt sich zeigen, dass jene Züge, die voraussetzen, dass das Königtum in Juda noch bestanden hat, nicht der Redaktion, sondern den vorredaktionellen Quellen gehören.³¹

Wenn das Geschichtswerk ein monumentales Zeugnis der Erwartung gewesen ist, will die Geschichte Israels und Judas, die der Deuteronomist darstellt, als die Erinnerung gelesen werden, wie es wieder sein *wird*. Gewiss kann es dabei nicht

²⁵ So nach R. MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (FAT II 3), 2004, 119–147, der Veijolas Analyse bestätigt und nachjustiert hat.

²⁶ Zu diesem und weiteren königskritischen Texten kurz und bündig SMEND, Der Ort des Staates (s. Anm. 19), 179f, eingehend MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft (s. Anm. 25).

²⁷ NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 7), 95.

²⁸ SMEND, Der Ort des Staates (s. Anm. 19), 183.

²⁹ Dazu LEVIN, Nach siebzig Jahren (s. Anm. 7), 82–86; vgl. zuletzt H.-J. STIPP, Ende bei Joschija. Zur Frage nach dem ursprünglichen Ende der Königsbücher bzw. des deuteronomistischen Geschichtswerks (in: DERS. [Hg.], Das deuteronomistische Geschichtswerk [s. Anm. 5], 225–267).

³⁰ Vgl. AURELIUS, Zukunft jenseits des Gerichts (s. Anm. 21), 21–57.

³¹ Vgl. CH. LEVIN, Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda (VT 61, 2011, 616–628).

um sämtliche Höhen und Tiefen des Verlaufs gegangen sein. Die Erwartung richtete sich auf jene idealen Zeiten, die mit den Königen David und Salomo und schließlich Josia verbunden waren, als »Israel und Juda sicher wohnten, ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum« (1Kön 5,5), »zahlreich wie der Sand am Meer, und aßen und tranken und waren fröhlich« (1Kön 4,20). Nicht die Katastrophe ist maßgebend, die am Ende steht, und ebenso wenig der Beginn des Werks, von dem wir nicht mehr wissen, wo er sich findet.³² Die Entscheidung fällt am Übergang von der königslosen Epoche zur Königszeit.

Auffallend und für das Gesamtverständnis des Werkes entscheidend ist die zyklische Struktur, die der deuteronomistische Geschichtsschreiber der vor-königlichen Zeit gegeben hat. Während er für die Zeit des Königtums an den linearen Fortgang gebunden war, den ihm die Quellen vorgaben, hat er jene Epoche, die heute das Richterbuch füllt, frei gestaltet. Hier bildet er die eigene politische Lage ab, die er aber nicht als Gegenwart schildert, sondern in die Vorzeit versetzt. Es beginnt jeweils mit dem Tod des Retters oder Richters. In diesen Gestalten erkennt man unschwer die Rolle des Königs. »Diese ganze Vorstellung von Männern, die auf Dauer ganz Israel regiert und seine Kriege geführt haben, kann nicht ohne das später in die Geschichte getretene Königtum entstanden sein.«³³ Ihrer Leitung beraubt, tun die Israeliten »das Böse in den Augen Jahwes« (Ri 2,8; 3,12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). Darauf unterliegen sie ihren Feinden. In der Not appellieren sie an ihren Gott. Der schickt einen Retter, der die Feinde bezwingt, so dass eine Friedenszeit von 40 oder gar 80 Jahren einsetzt. Wenn der Retter stirbt, wiederholt sich das Spiel. »Man wird an Satz Gegensatz und Vermittlung erinnert, wenn man sich den einförmigen Takt ins Ohr klingen läßt, nach dem hier die Geschichte fortschreitet oder sich im Kreise dreht. Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe, Abfall Drangsal Bekehrung Ruhe.«³⁴ Hinter der Abfolge der Episoden mit Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Jeftah und Simson stehen die Niederlagen, die die Israeliten und Judäer im Verlauf ihrer Geschichte erlitten haben: im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts durch Hasaël von Aram, 732 durch Tiglatpileser III., 722 durch Sargon II., 701 durch Sanherib, 609 durch Pharao Necho II., sowie zuletzt 597 und 586 durch Nebukadnezar. Die Zyklik, die der Redaktor mit seinem Schema erfunden hat, soll eine Gesetzmäßigkeit abbilden, nach der auf jede Katastrophe durch Jahwes Hilfe der Neuanfang folgt.

Gegen Ende steigert sich die Not. Der Retter Simson amtiert nur mehr die Hälfte der vierzig Jahre, die die Philister Israel bedrücken (Ri 13,1; 15,20; 16,31).

³² Dtn 1–3, wo der Beginn seit Noth gesucht wurde, kommt dafür nicht in Betracht, weil die dort rekapitulierten Geschichtsberichte aus dem Tetrateuch größtenteils erst nach dem 6. Jahrhundert entstanden sind, wie wir heute sehen.

³³ VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I* (s. Anm. 9), 344.

³⁴ WELLHAUSEN, *Prolegomena* (s. Anm. 15), 226.

Die Ruhe tritt nicht mehr ein. Das ist die Lage, die der Tendenzrefrain schildert: »Damals war kein König in Israel. Ein jeder tat, was in seinen eigenen Augen recht war.« Alle Hoffnung richtet sich auf die Wiederkehr des Königtums, die der Redaktor indes nicht als Erwartung schildert, sondern als Geschichte beschreibt, wenn er der Richterzeit die Anfänge des Königtums unter Saul, David und Salomo folgen lässt. Die Prognose wird in das historische Gewand gekleidet. Für den Deuteronomisten ist Geschichte nicht zuerst Vergangenheit, sondern Zukunft. Es hat seinen guten Sinn, dass die jüdische Tradition die Bücher Josua bis Könige zu den Propheten zählt.

Das jahwistische Geschichtswerk

Was für den Deuteronomisten die Richterzeit, ist für den Jahwisten die Väterzeit.³⁵ Auch dieser Redaktor hat auf der Grundlage ausgewählter schriftlicher Quellen eine Epoche geschaffen, die in der Vergangenheit liegt, aber seine Gegenwart abbildet. Anders als der Deuteronomist, der für weite Teile seines Werks an den Ablauf der Geschichte gebunden war, hatte der Jahwist freie Hand. Seine Disposition ist noch viel deutlicher Ausdruck eines bestimmten Aussagewillens und nicht einer gegebenen Überlieferung. Die Väterzeit steht im geschichtlichen Ablauf zwischen der Urgeschichte einerseits und dem Exodus andererseits. In der Urgeschichte, die voraufgeht, werden die grundlegenden Bedingungen menschlichen Daseins dargestellt, zuletzt in der Völkertafel auch die Koordinaten der Weltgeschichte. Der Väterzeit folgt der Exodus. In seiner Folge werden die Israeliten in das Land der Verheißung zurückkehren. Um dorthin zu gelangen, müssen sie durch die Wüste wandern. In den Nöten und Rettungen der Wüstenzeit liegt eine weitere Schilderung der Gegenwart.

Wo diese Gegenwart historisch zu finden ist, lässt sich an der Auswahl der verwendeten Quellen ablesen. Die Erzählungen wurden auf der Grundlage vorhandener Erzählzyklen mehr oder minder frei ausgewählt und zusammengestellt. Das zeigen die nicht wenigen narrativen Abbrüche.³⁶ Dabei stellt sich ein Muster heraus. Fast alle wichtigen Handlungsträger werden dort, wo sie sich

³⁵ Zum Jahwisten vgl. CH. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), 1993, sowie DERS., *Das israelitische Nationalepos: Der Jahwist* (in: DERS., *Verheißung und Rechtfertigung* [s. Anm. 20], 20–42). Zur jüngeren Debatte vgl. DERS., *Abschied vom Jahwisten?* (aaO 43–58).

³⁶ Die Abraham-Lot-Erzählung in Gen 13; 18–19 ist ein Torso. Die beiden Isaak-Episoden innerhalb von Gen 26 sind das Bruchstück eines Erzählkreises, das zwischen Gen 25,34 und 27,1 in die Jakob-Erzählungen eingezwängt wurde. Die Mose-Erzählungen beginnen in Ex 2,1 mit einer breiten Exposition und brechen in Ex 4,20 plötzlich ab. Die Dornbusch-Szene Ex 3,1ff zerreißt den Zusammenhang von Ex 2,23aa und 4,20a.

befinden, als Fremdlinge geschildert: Das erste Menschenpaar, das aus dem Garten vertrieben wird (Gen 3); Kain, der nach dem Mord an seinem Bruder »unstet und flüchtig« sein muss (Gen 4); Abraham, der aus seinem Vaterhaus gerufen wird (Gen 12); Hagar, die vor Sara in die Wüste flieht (Gen 16); Lot unter den Bewohnern von Sodom (Gen 19); Abrahams Knecht bei der Brautwerbung in Mesopotamien (Gen 24); Isaak, der vor einer Hungersnot ins Land der Philister ausweicht (Gen 26); Jakob, der vor seinem Bruder nach Haran flieht (Gen 28–31); Josef, der nach Ägypten verkauft wird (Gen 37; 39–45); die Israeliten, die nach Ägypten ziehen (Gen 46–Ex 12); Mose, der vor den Nachstellungen des Pharao nach Midian ausweicht (Ex 2); zuletzt das Volk der Israeliten in der Wüste (Ex 15–Num 24).

Der Fremdling ist rechtlos und damit schutzlos. Lot erlebt die Leute von Sodom als eine Horde von Ruchlosen, die sein Haus umstellen und ihn und seine Gäste bedrohen (Gen 19). Isaak fürchtet, um seiner Frau willen von den Philistern ermordet zu werden (Gen 26). Josef gerät durch falsche Anschuldigung ins Gefängnis (Gen 39). Der Pharao ordnet die planmäßige Vernichtung der Israeliten durch Zwangsarbeit an (Ex 1). Als die Israeliten sich dennoch vermehren, befiehlt er den Hebammen, die neugeborenen Söhne zu töten.

Der Redaktor hat seine Quellen ausgewählt, angeordnet, durch eigenen Text verknüpft und umfangreich kommentiert. Dabei wird seine Absicht deutlich. Der Weg in die Fremde kann Jahwes Auftrag sein wie bei Abraham (Gen 12,1). Er verbindet sich mit der Zusage des Beistands und Segens Jahwes. Und er steht unter der Verheißung der Rückkehr: »Ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückbringen in dieses Land« (Gen 28,15). »Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft. Ich will mit dir sein« (Gen 31,3). »Ich habe das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist, und ihr Geschrei habe ich gehört und bin hinabgestiegen, es aus der Hand Ägyptens zu erretten und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein schönes und weites Land« (Ex 3,7–8).

Die ältere Exegese bezog den Umstand, dass Israel und Juda beim Jahwisten als Einheit erscheinen und dass das Königtum fehlt, auf die Bedingungen in der vorköniglichen Frühzeit. Doch beides kann auch für die nachkönigliche Zeit sprechen. Den Ausschlag gibt, mit welchem Nachdruck als überraschende Neuigkeit verkündet wird, dass Jahwes Segensmacht auch in der Fremde wirksam gegenwärtig ist: »Weile als Fremdling in diesem Land, und ich will mit dir sein und dich segnen« (Gen 26,3). »Wir sehen mit sehenden Augen, dass Jahwe mit dir ist« (Gen 26,28). »Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht« (Gen 28,16). Ein weiteres Kennzeichen ist die Disposition: Dadurch dass dem Exodus die Väterzeit vorangeht, wird er als Rückkehr geschildert. Alles spricht dafür, dass der Jahwist sich an jene Judäer wendet, die als Folge der Eroberungen Jerusalems ins Exil gehen mussten oder in die Diaspora geraten sind.

Besonders kennzeichnend ist das Schema von Ankündigung und Erfüllung. Der Redaktor berichtet nicht einfach, sondern schickt dem Geschehen regelmäßig eine Verheißung oder – für die Gegner – eine Drohung voraus (Gen 5,29; 6,5a.6b–7aα*; 12,1–3.7; 16,11; 18,10a.20a.21; 26,2aα.3a; 28,13a.15a, 31,3; Ex 3,7a. bα*.8aα; 14,13*; Num 11,23a). Man kann redaktionsgeschichtlich zeigen, dass der Jahwist die Väterverheißungen sozusagen literarisch erfunden hat.³⁷ Alle wesentlichen Begebenheiten entfalten sich in der Spanne zwischen Ankündigung und Erfüllung.³⁸ Die wichtigste Erfüllung freilich wird nicht erzählt: die Rückkehr in das angestammte Land. Versuche, die jahwistische Fassung der Landnahme literarisch zu identifizieren, haben kein Ergebnis gebracht.³⁹ Wahrscheinlich hat das jahwistische Werk mit dem Tod des Mose geendet.⁴⁰ Der Schluss bleibt offen und weist den Leser in die Zukunft.

Das jahwistische Werk ist zwar als Geschichte geschrieben, eine Geschichte mit universalem Horizont, die am Anfang der Welt beginnt. Aber zugleich und noch viel mehr ist diese Geschichte eine einzige große Verheißung, die sich in den vielen einzelnen Erfüllungen, die sie erzählt, nicht erschöpft, sondern hinausweist auf die von Jahwe versprochene Zukunft. Was von Rad für die Landverheißung feststellt, gilt allgemein: »Wir stehen hier vor einem der interessantesten Probleme der alttestamentlichen Theologie: Verheißungen, in der Geschichte erfüllt, werden dadurch nicht entaktualisiert, sondern bleiben auf neuer Ebene und in teilweise gewandelter Gestalt als Verheißungen stehen.«⁴¹

Die Priesterschrift

Die Priesterschrift übernimmt den Aufriss des Jahwisten. Auch ihre Geschichtsdarstellung ist ein Zukunftsentwurf.

Wieder setzt die Darstellung ein mit der Schöpfung der Welt, die diesmal noch viel deutlicher als Ordnungsrahmen erscheint. Der Schöpfung entspricht

³⁷ Vgl. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 2), ²1981, 92: »Besonders kommen, die Linie von Gen 12,1–3 fortführend, einige der Verheißungstexte in Betracht, so 12,7; 26,2aα.3a; 28,13.15. Sie wurden durch die spätere Redaktionsarbeit kräftig akzentuiert und vermehrt«.

³⁸ Vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 35), 412f.

³⁹ Der plausibelste Versuch, der später mit Recht keine Zustimmung mehr gefunden hat, sah den Landnahmebericht des Jahwisten in Ri 1. Vgl. E. MEYER, Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestinas (ZAW 1, 1881, 117–146), 133–141; K. BUDDE, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, 1890, 1–89.

⁴⁰ Vgl. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs (s. Anm. 15), 116.

⁴¹ G. VON RAD, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch (1943; in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament [TB 8], 1958, 87–100), 99f.

am Ende des Werkes die Gründung der Kultstätte.⁴² Zwischen diesen Polen entfaltet sich das Geschehen, das durch die Genealogie des Gottesvolkes und durch die Geschicke der Väter sowie durch den Exodus bestimmt wird. Der regelmäßige Kult, der das Ziel dieses Weges ist, ist die Antwort, mit der auf der Seite der Menschen die von Gott begründete und immer neu zu bewahrende Weltordnung bestätigt und bewahrt wird.

Unter dieser Voraussetzung ist höchst merkwürdig, dass die Priesterschrift den Tempel auf dem Zion, um den es sich unzweideutig handelt, nicht als solchen, sondern in Gestalt des wandernden Zeltheiligtums schildert, das sich außerhalb des Landes in der Wüste befindet. Dabei ist nicht einmal sicher, ob der Befehl, das Heiligtum zu bauen (Ex 25,1–2a.8; 29,44a.45–46), in der ursprünglichen Fassung noch ausgeführt wurde oder nachgetragen ist (Ex 40,16.34).⁴³ Aber selbst wenn das erste Opfer in Lev 9 oder der große Versöhnungstag in Lev 16 noch hinzugehört haben sollten, behält die Priesterschrift wie der Jahwist einen offenen Schluss.⁴⁴ Die Landnahme wird nicht erzählt. »Dadurch bleibt die Darstellung am Schluß merkwürdig geöffnet.«⁴⁵ Auch die Priesterschrift schildert die Väter als Fremdlinge. Das verheißene Land ist das »Land ihrer Fremdlingschaft« (Gen 17,8; 28,4; 36,7; 37,1).

Auch die Priesterschrift bietet das Geschehen dar als immer neue Abfolge von Ankündigung und Erfüllung, beginnend mit dem achtfachen »es sei« und »es wurde« der Schöpfung. Dieser Rhythmus prägt die großen Rettungswunder: die Sintflut (Gen 6,22; 7,9.16), den Auszug (Ex 7,6.10.20.22; 8,15; 9,12) und besonders deutlich, weil dreifach gestaffelt, die Rettung am Meer (Ex 14,1+4/15+21/26+27). Im Unterschied zum Jahwisten stehen dabei Gebot und Gehorsam im Vordergrund, ohne doch das Wunder in die Hände der Menschen zu geben.

Wie die Priesterschrift die Geschichte sieht, zeigt sich besonders daran, wie sie die Überlieferung von der Sintflut gestaltet hat, jener Ur-Katastrophe, mit der bald nach der Schöpfung das Chaos zurückkehrt. Rudolf Smend hat darauf aufmerksam gemacht, dass Gottes Vernichtungsbeschluss »Das Ende alles Flei-

⁴² Zur Entsprechung von Tempelbau und Schöpfung vgl. bes. E. BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), 1990, 301–312.

⁴³ TH. POLA, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s (WMANT 70), 1995, 291–298, sucht das Ende in Ex 40,16. 17a.33b. E. OTTO, Forschungen zur Priesterschrift (ThR 62, 1997, 1–50), 25–27, geht auf Ex 29,42–46 zurück.

⁴⁴ Im Deuteronomium ist die Priesterschrift gewiss nicht mehr zu finden, vgl. L. PERLITT, Priesterschrift im Deuteronomium? (1988; in: DERS., Deuteronomium-Studien [FAT 8], 1994, 123–143).

⁴⁵ K. ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952; in: DERS., Kleine Schriften zum Alten Testament [TB 32], 1966, 174–198), 182.

sches ist gekommen vor mir« (Gen 6,13) aus der Gerichtsansage in Ez 7,2 entlehnt ist, die ihrerseits die vierte Vision des Amos zitiert: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel« (Am 8,2). »Beim ersten Satz der Ankündigung der Sintflut an Noah mußte jeder Leser, der davon wußte, an die prophetische Gerichtsankündigung denken.«⁴⁶ Und zwar, folgt man Ez 7, an die Gerichtsankündigung über Jerusalem und Juda. Die Priesterschrift hat die Überlieferung von der Sintflut genutzt, um die historische Katastrophe, die die Judäer im 6. Jahrhundert erlebt haben, aus der Geschichte in die Urgeschichte zu versetzen.

Warum sie das getan hat, zeigt sich am Ende der Flut. Die Verheißung, die Flut nicht zu wiederholen, die sich schon beim Jahwisten findet und sich bis in die akkadische Flutüberlieferung zurückverfolgen lässt, ist in der Priesterschrift in die Gestalt einer Bundesverheißung gekleidet: »Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde. Ich aber, siehe, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen nach euch, dass nicht noch einmal eine Flut kommen wird, die Erde zu verheeren« (Gen 9,1.9.11b). Diese Verheißung ist ebenfalls dem Ezechielbuch entlehnt. Sie beruht auf Ez 16,62–63: »Ich werde meinen Bund mit dir aufrichten, und du sollst erkennen, dass ich Jahwe bin, damit du daran denkst und dich schämst und den Mund vor Scham nicht mehr aufzutun wagst, wenn ich dir alles vergebe, was du getan hast, spricht Jahwe.« Die Sintflut ruft die Eroberung und Zerstörung Jerusalems in Erinnerung, um protologisch, das heißt ein für allemal, die Verheißung zu begründen: »Eine Katastrophe wie diese wird sich nicht wiederholen.«⁴⁷

Gen 9 ist nur die erste einer Reihe von Bundesverheißungen. Sie wird fortgesetzt bei Abraham in Gen 17,6–8 und bei Jakob in Gen 35,10–11, denen Gott die starke Vermehrung ihres Geschlechts und den ewigen Besitz des Landes Kanaan zusagt. Bei Mose wird sie in Ex 6,2–8 um die Verheißung der Befreiung aus der Knechtschaft ergänzt. Der Höhepunkt aber ist am Sinai der Befehl zum Bau des Heiligtums: »Und Jahwe redete mit Mose und sprach: Sage den Israeliten, dass sie für mich eine Opfergabe erheben sollen. Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, dass ich in ihrer Mitte wohne. Und ich werde das Zelt der Begegnung heiligen und den Altar und werde inmitten der Israeliten wohnen und werde ihr Gott sein. Und sie werden erkennen, dass ich Jahwe, ihr Gott, bin, der ich sie aus Ägyptenland geführt habe, in ihrer Mitte zu wohnen. Ich bin Jahwe, ihr Gott« (Ex 25,1–2a.8; 29,44a.45–46). Wieder spiegelt sich darin die Bundesverheißung des Ezechielbuches: »Ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen, ein ewiger Bund mit ihnen wird es sein, und werde mein Hei-

⁴⁶ R. SMEND, »Das Ende ist gekommen«. Ein Amoswort in der Priesterschrift (1981; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments [s. Anm. 19], 238–243), 242.

⁴⁷ Ebd.

ligtum in ihre Mitte geben für immer und werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein« (Ez 37,26a.bβ.27ααββ).⁴⁸ Gott hat sein Volk von Anbeginn der Welt erwählt. Er will es aus der Zerstreung und Bedrückung führen, um in seiner Mitte Wohnung zu nehmen und Israels Gottverlassenheit für alle Zeit zu beenden.

Diese Verheißung verwirklicht sich nicht ohne das Zutun der Menschen, die das Heiligtum bauen. Aber dieses Heiligtum, obwohl mit allem einzelnen Zubehör und dem gesamten kultischen Personal ausgestattet, bleibt als wanderndes Zelt unübersehbar provisorisch. Es wird seinen Platz auf dem Zion erst finden. Man mag angesichts des offenen Schlusses feststellen, dass »die Priesterschrift sich [...] im ganzen über die Zukunft ausschweigt«. ⁴⁹ Aber damit ist sie kein »Gegenentwurf zu den eschatologischen Erwartungen der Prophetie«. Im Gegenteil: »Dieses Geschichtsverständnis leistet für [...] Israel [...] genau das gleiche wie ein eschatologisch bewegter Prophet: Es gibt ihm Hoffnung.«⁵⁰ Die Priesterschrift ist Prophetie im Gewand der Geschichte.

Das Evangelium nach Markus

Ein letztes Beispiel, nunmehr im Neuen Testament, ist das Markusevangelium. Es ist besonders interessant; denn der Redaktor hat um das Dilemma zwischen Erinnerung und Erwartung, das er erzeugt hat, gewusst und dafür einen eigentümlichen Ausweg gefunden. Der Leser der Vita Jesu, die das Evangelium auf seine Weise jedenfalls ist, wird immer neu verblüfft durch das Ineinander von überwältigender christologischer Evidenz einerseits und Verborgenheit und Unverständnis andererseits, für das sich seit William Wrede der Begriff »Messiasgeheimnis« eingebürgert hat.⁵¹ Das Motiv ist dermaßen verwunderlich und zugleich beherrschend, dass man es nur als die historiographische *conditio sine qua non* des Evangeliums verstehen kann. »Die Geheimnistheorie ist die hermeneutische Voraussetzung der Gattung ›Evangelium‹.«⁵² Die Exegese hat herausgefunden, dass es nahezu durchgehend, wenn nicht überhaupt auf die

⁴⁸ Vgl. POLA, Die ursprüngliche Priesterschrift (s. Anm. 43), 277, im Anschluss an CH. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), 1985, 222–234.

⁴⁹ SMEND, »Das Ende ist gekommen« (s. Anm. 46), 242.

⁵⁰ N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte (in: Congress Volume, Göttingen 1977 [VT.S 29], 1978, 189–225), 224.

⁵¹ W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, 1901.

⁵² H. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition (1957; in: DERS., Theologie als Schriftauslegung, 1974, 42–61), 60.

redaktionelle Ebene gehört.⁵³ Es stellt keine Eigenart der vormarkinischen Überlieferung dar.

Der Sachverhalt ist wohlbekannt. Seit Jesus in Galiläa mit seinem Wirken beginnt, unterstreicht das Evangelium seine von Gott gegebene Vollmacht. Jesu Bedeutung wird von vornherein so eindeutig wie nur möglich dargestellt. Sobald die Dämonen seiner gewahr werden, erkennen sie ihn als den Sohn Gottes (Mk 1,24; 3,11; 5,7), so wie ihn das Evangelium schon in der Überschrift nennt (1,1), wie es in der Taufe vom Himmel her proklamiert wird (1,11) und wie es der Hauptmann unter dem Kreuz abschließend bestätigt (15,39). Aber Jesus lässt die Dämonen verstummen (1,25.34; 3,12).

Jesu Wunder sind Akte größter Öffentlichkeit. »Und die Kunde von ihm verbreitete sich alsbald überall im ganzen Umkreis von Galiläa« (1,28). Aber von Mal zu Mal verpflichtet Jesus die Geheilten zu schweigen (1,43; 5,43; 8,26). Sie halten sich nicht daran: »Und er befahl ihnen, sie sollten es niemandem sagen. Je mehr er es ihnen aber verbot, desto mehr breiteten sie es aus« (7,36; vgl. 1,45). Jesus zieht sich deshalb in die Einsamkeit zurück (1,35; 3,13; 6,46). Er tut dies besonders auch dann, wenn er seine Mission auf neue Orte ausdehnt: »Und er brach auf von dort und ging in das Gebiet von Tyrus. Und er ging in ein Haus und wollte, dass es niemand erführe, konnte aber nicht verborgen bleiben« (7,24; vgl. 9,30). Die Paradoxie ist mit Händen zu greifen. Regelmäßig misslingt der Rückzug. »Er war draußen an einsamen Orten; doch sie kamen zu ihm von überall her« (1,45). »Und sie fuhren mit dem Boot an eine einsame Stätte für sich allein. Und viele sahen sie wegfahren und merkten es und liefen zu Fuß aus allen Städten dort zusammen und kamen ihnen zuvor« (6,32–33). Wenn Martin Dibelius das Markusevangelium mit einer oft zitierten Formel als das »Buch der geheimen Epiphanien« gekennzeichnet hat,⁵⁴ trifft das den Sachverhalt nur eingeschränkt: Die Epiphanien sind nicht geheim und sollen es auch nicht sein. »Kein Leser kann darüber im Unklaren bleiben, wer dieser Menschensohn ist«.⁵⁵

Das paradoxe Ineinander von Offenbarung und Verborgenheit wiederholt sich bei den Jüngern in dem Ineinander von Verstehen und Unverständnis. Jesus beruft sie, sobald er in Galiläa öffentlich auftritt und noch ehe er sein Wirken beginnt (1,16–20). Von nun an sind sie die Zeugen seiner Wunder (5,37). Sie

⁵³ Vgl. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition (s. Anm. 4), 370f. Vgl. G. STRECKER, Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium (1964; in: DERS., Eschaton und Historie. Aufsätze, 1979, 33–51), 39. Eingehend und differenziert H. RÄISÄNEN, Das »Messiasgeheimnis« im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch (SESJ 28), 1976.

⁵⁴ M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, ²1933, 232.

⁵⁵ RÄISÄNEN, »Messiasgeheimnis« (s. Anm. 53), 144.

begleiten Jesus in die Einsamkeit (1,36; 3,13; 14,33). Sie sind es, denen er seine Lehre erläutert (4,10.13).⁵⁶ Mehrfach werden sie auch direkt belehrt (9,28.31; 10,10.24). Aber sie begreifen nicht, mit wem sie es in Jesus zu tun haben (4,13.40; 6,52; 7,18; 9,19.32; 14,40). »Versteht ihr noch nicht und begreift ihr nicht? Habt ihr ein verhärtetes Herz? Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren und hört nicht?« (8,17–18; vgl. 8,21). Doch auch das Gegenteil ist berichtet: Petrus bekennt Jesus als den Christus (8,29). Das Bekenntnis ist so eindeutig, dass Jesus sofort das Verbot folgen lässt, die Botschaft zu verbreiten: »Und er befahl ihnen streng, sie sollten zu niemandem über ihn reden« (8,30). Wenig später werden die Jünger Zeugen, wie Jesus verklärt wird. Seine Gottessohnschaft wird durch eine Stimme aus einer Wolke, also von Gott selbst, offenbart. Wieder folgt sofort das Verbot, die Kunde zu verbreiten. »Als sie vom Berge hinabstiegen, gebot er ihnen, sie sollten niemandem erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn auferstanden sei von den Toten« (9,9). Aber das Wissen der Jünger bleibt mit ihren Nichtwissen gepaart. Kurz darauf schilt Jesus sie wieder: »O du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich euch ertragen?« (9,19).

Am stärksten ist das Unverständnis der Jünger, als Jesus sein Leiden ankündigt. »Der Menschensohn wird ausgeliefert werden in die Hände der Menschen, und sie werden ihn töten; und wenn er getötet ist, wird er nach drei Tagen auferstehen. Sie aber verstanden die Rede nicht und fürchteten sich, ihn zu fragen« (9,31–32). Hier kommt man dem Grund für »die paradoxe Einheit von Verborgenheit und Offenbarung«⁵⁷ am nächsten. In ihr spiegelt sich der Widerspruch zwischen der Epiphanie des Gottessohns und seiner Passion.

Sobald nämlich Jesus in Jerusalem anlangt, wo sein Leiden beginnt, ist das Motiv zwar nicht gänzlich verschwunden, aber es tritt in den Hintergrund. Nur in Galiläa wird es gebraucht. Die Epiphanien sollen so eindeutig sein wie nur möglich. Aber die Evidenz durfte andererseits den Weg ins Leiden nicht verhindern haben, als den gerade Markus das Leben Jesu skizziert; denn für das entworfene Bild ist die Passion der Ausgangspunkt. Martin Kählers Gattungs-

⁵⁶ Die Parabeltheorie Mk 4,11–12, die unter Aufnahme des Verstockungsmotivs aus Jes 6,9–10 zwischen den eingeweihten Gliedern der Gemeinde und den Außenstehenden trennt, ist vom Messiasgeheimnis zu unterscheiden, vgl. H. RÄISÄNEN, Die Parabeltheorie im Markusevangelium (SESJ 26), 1973. Sie ist nachträglich eingeschoben. »4,13 [...] schließt direkt an 4,10« (J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, ²1909, 31). Da 4,10.13 redaktionell sind, ist die Parabeltheorie an ihrer Stelle nachmarkinisch. Im Zusammenspiel mit V.34 dürfte sie ein Bearbeiterzusatz sein. Zu den möglichen überlieferungsgeschichtlichen Hintergründen vgl. E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), ³1973, 51f.

⁵⁷ STRECKER, Zur Messiasgeheimnistheorie (s. Anm. 53), 39.

bestimmung der Evangelien als »Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung« trifft auf Markus zweifellos zu.⁵⁸

Man hat gemeint, dass das Ineinander von Epiphanie und Verborgenheit sich am Ende des Evangeliums auflöse. Ein Indiz dafür schien zu sein, dass Jesus nach der Verklärung den Jüngern das Zeugnis von ihm untersagt, »bis der Menschensohn auferstanden sei von den Toten« (9,9). Demnach habe Markus »die Auferstehung als den Scheidepunkt zweier Perioden betrachtet.«⁵⁹ »Die Verborgenheit gilt bis zur Erfüllung; danach ist sie aufgehoben, die Jünger verstehen, und öffentliche Kundmachung der Messianität ist erlaubt.«⁶⁰

Diese angebliche Periodik ist aber gerade im Markusevangelium am wenigsten zu verifizieren. Denn das ist eine weitere Merkwürdigkeit des ältesten Evangeliums: Genau an der Stelle, wo sich der Widerspruch zwischen Offenbarung und Verborgenheit auflösen sollte, endet das Buch. Die Frauen erfahren, dass das Grab leer ist, »und sie gingen hinaus und flohen von dem Grab; denn Zittern und Entsetzen hatte sie ergriffen. Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich« (16,8). Der Engel verkündet die Auferstehung, aber die Epiphanie des Auferstandenen entfällt. Das Evangelium bricht ab.

Dass dieser Abschluss nicht Zufall ist, zeigt der letzte Satz: »Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich.« Er stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Feder des Markus. »Das Schweigen setzt die typisch markinischen Schweigegebote fort.«⁶¹ Noch einmal, ein letztes Mal, betont der Evangelist die Verborgenheit, die sich an dieser Stelle gerade nicht auflöst. Und noch einmal entsteht ein Widerspruch; denn unmittelbar zuvor hatte der Engel den Frauen geboten: »Geht aber hin, sagt seinen Jüngern und Petrus, dass er euch vorangehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat« (16,7). Auch dieser Befehl ist ein Einschub, wie schon lange gesehen ist.⁶² Dass auch er von Markus stammt, zeigt der Rückverweis »wie er euch gesagt hat«. Er geht auf das Jesuswort 14,28: »Wenn ich aber auferstanden bin, will ich euch vorangehen nach Galiläa.« Diese Ansage ist ebenfalls eingeschoben und eindeutig redaktionell.⁶³

⁵⁸ M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (TB 2), ²1956, 60, Anm.1. Der Einspruch von G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, 1995, 381, beruht auf seiner Auffassung von der Zeitperspektive des Evangeliums (s. u.) und ist insofern nicht stichhaltig.

⁵⁹ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 51), 71.

⁶⁰ STRECKER, Zur Messiasgeheimnistheorie (s. Anm. 53), 48.

⁶¹ J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband (EKK II/2), 1979, 339.

⁶² Vgl. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci (s. Anm. 56), 136, und seither die meisten.

⁶³ Vgl. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II (s. Anm. 61), 252, und viele andere.

Die Erwartung, die durch 14,28 und 16,7 erzeugt wird, scheint ins Leere zu gehen. Die Vermutung, »daß der ursprüngliche Schluß des Mk weggebrochen wurde«,⁶⁴ ist deshalb kaum zu unterdrücken. »Die Auferstehung« wird »8,31; 9,9,31; 10,34 klar in Aussicht gestellt, so daß die Erfüllung der Weissagungen doch erzählt werden muß. Vor allem [...] können Gemeinden, die sicher Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen kennen, Mk 16,7 nicht anders verstehen denn als Hinweis auf die Begegnung mit dem Auferstandenen.«⁶⁵ »Damit werden diese galiläischen Ostererlebnisse gewissermaßen über die Grenze des Buches hinausgeschoben: man kennt sie, aber die Geschichte Jesu endet mit der Feststellung des leeren Grabes, wenn anders das Markus-Evangelium mit 16,8 schließt. Ein solches Ende aber war es nicht, worauf der Verfasser von 14,28 vorbereiten wollte.«⁶⁶ Man begreift, dass die übrigen Evangelien und schließlich die sekundären Markusschlüsse diese Lücke gefüllt haben. In Galiläa spielt die Bergszene Mt 28,16–20, ebendort der Fischzug Joh 21,1–14, der an die See-Szenen in Mk 1,16–20 par. und Lk 5,1–11 erinnern will.⁶⁷ Gleichwohl hat sich die Annahme, Mk 16,8 sei nicht der Schluss des Evangeliums gewesen, textgeschichtlich nicht verifizieren lassen.⁶⁸ Die sekundären Fortsetzungen, die der Abbruch hervorgerufen hat, bestätigen im Gegenteil, dass das Markus-Evangelium an dieser Stelle sein Ende hatte. »Es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme.«⁶⁹

»Es fehlt nichts.« Das Evangelium enthält die Erscheinungen in Galiläa; nur finden sie sich nicht am Ende, sondern zu Beginn. Das Evangelium konnte am Ende nichts weiter berichten; denn es erzählt die Erscheinungen des Auferstandenen von Anfang an. »Geht aber hin, sagt seinen Jüngern und Petrus, dass er euch vorangehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat« (16,7). Dieser Befehl weist den Leser nicht nach vorn, wo er nichts findet, sondern nach hinten. Die Ansage ist in 1,14–15 schon eingetreten: »Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, kam Jesus nach Galiläa, verkündigte das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« Das Markus-Evangelium will zyklisch gelesen werden. Dort, wo das Evangelium abbricht, beginnt es. Deshalb kennzeichnet Markus den Anfang des Evangeliums als »Anfang« (ἀρχή, 1,1). »Mit der Verheißung des Engels, Jesus werde den Seinen nach Galiläa vor-

⁶⁴ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition (s. Anm. 4), 309.

⁶⁵ SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (s. Anm. 56), 212.

⁶⁶ DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums (s. Anm. 54), 182.

⁶⁷ Auch das Petrus-evangelium endet im erhaltenen Text damit, dass Petrus, Andreas und Levi wie in Joh 21 am galiläischen Meer einen Fischzug beginnen.

⁶⁸ Vgl. K. ALAND, Der wiedergefundene Markusschluß? (ZThK 67, 1970, 3–13), gegen E. LINNEMANN, Der (wiedergefundene) Markusschluß (ZThK 66, 1969, 255–287).

⁶⁹ WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci (s. Anm. 56), 137.

angehen [...], werden [...] nicht irgendwelche galiläischen Ostererscheinungen angekündigt [...], sondern da werden die Leser mit den Jüngern zur Relektüre des Evangeliums [...] aufgerufen.«⁷⁰

Das Markusevangelium erzählt die Wiederkehr des Gekreuzigten. Jesu Auftreten folgt schon am Anfang auf die Passion, wenn auch auf die Passion des Johannes. Die Geschichte Jesu soll nicht Vergangenheit sein. Das Evangelium schildert vielmehr, wie es sein *wird*, wenn der Gekreuzigte als der Auferstandene wiederkommt. »Galiläa (im weitesten Sinne) ist das heilige Land eschatologischer Erfüllung.«⁷¹ »So kann man geradezu formulieren, daß Galiläa die Identität des – gegenwärtig – Auferstandenen mit dem Irdischen herstellt, wie andererseits die erwartete Parusie – auch in Galiläa! – die Identität mit dem Wiederkommenden sichert.«⁷² Damit sei nicht behauptet, dass die heute vorösterlich eingeordneten Erzählungen einst nachösterliche Epiphanien gewesen sind.⁷³ Das *ganze* Evangelium ist ein nachösterlicher Text, der Jesus von vornherein als den Wiederkommenden auftreten lässt. Das Messiasgeheimnis aber ist das Mittel, unter dieser Bedingung nicht Mythos, sondern Geschichte zu schreiben.⁷⁴

»Keine Erklärung des Geheimnismotivs vermag die tatsächliche Spannung zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit aus dem Evangelium zu beseitigen.«⁷⁵

⁷⁰ H. THYEN, Das Johannesevangelium (HNT 6), 2005, 778.

⁷¹ E. LOHMEYER, Galiläa und Jerusalem (FRLANT 52), 1936, 31. Wenn die Rückbindung des Auferstandenen an Galiläa auf den Redaktor Markus zurückgeht, der vom Schluss des Evangeliums auf den Anfang zurücklenken wollte, hat Ernst Lohmeyers Hypothese vom »doppelten Ursprung der Urgemeinde« in Galiläa und Jerusalem keine Quellenbasis, denn die anderen Evangelien hängen von dieser Konzeption ab. Gegen H. VON CAMPENHAUSEN, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (SHAW.PH 1952,4), ³1966, 13–15, weisen auch die Erscheinungen, von denen Paulus in 1Kor 15 berichtet, von sich aus nicht nach Galiläa.

⁷² W. MARXSEN, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT 67), ²1959, 146.

⁷³ So die These von W. SCHMITHALS, Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf (ZThK 69, 1972, 379–411), der in Mk 16,1–8; 9,2–8a; 3,13–19; 16,15–20 einen zusammenhängenden Bericht wiedererkennen will, den der Evangelist zerteilt und umgeordnet habe; vgl. auch die Erwägungen von BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition (s. Anm. 4), 246, über »in das Leben Jesu zurückverlegte Ostergeschichten«.

⁷⁴ Anders E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (1954; in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, 1960, 187–214), 193: »Der zur Erde gekommene Gottessohn lüftet immer wieder sein Inkognito, um es zu Ostern völlig fallen zu lassen. Sein irdisches Leben ist der Kampf, der dem Siege voraufgeht und nur vom Siege her verstanden werden kann. Wenn es sich jedoch so verhält, steht nicht mehr eigentlich die Historie im Mittelpunkt der Betrachtung. [...] Die Geschichte Jesu ist hier mythisiert.«

⁷⁵ RÄISÄNEN, »Messiasgeheimnis« (s. Anm. 53), 167.

Die Kluft zwischen Verborgenheit und Epiphanie schließt sich bei Markus nicht durch die Auferstehung, deren Bericht der Evangelist als Abschluss der vor-markinischen Passionserzählung vorfand, sondern vom Beginn des Evangeliums an durch den Glauben. Im Glauben ist es möglich, den Anfang an das Ende zu knüpfen (τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι)⁷⁶ und den Wiederkommenden in dem bereits Gekommenen zu sehen. Deshalb lautet die Botschaft Jesu, die der Evangelist ihm in den Mund legt: »Glaubt an das Evangelium!« (1,15). Seinen Inhalt findet der Glaube in der Erinnerung an die Person Jesu, an sein Wirken und seine Botschaft. Diese Erinnerung befähigt ihn, zwischen dem Gottessohn und den falschen Christussen zu unterscheiden (13,21–22). Deshalb muss das Evangelium zuvor verkündet werden (13,10), und zwar in den Mantel des historischen Ablaufs gekleidet. Solange die Jünger keinen Glauben haben, herrscht Furcht (4,40). In dieser Furcht spiegelt sich die Lage der Adressaten, deren Erfahrung der Osterbotschaft widersprach. Der Unglaube liegt angesichts des Kreuzes auf der Hand, so wie auch Jesu Gegner nicht glauben, sondern sehen wollen (15,32). Aber es gilt: »Fürchte dich nicht, glaube nur!« (5,36; vgl. 11,22). Der Glaube ist bei Markus nicht die Folge, sondern die Voraussetzung der Wunder (2,5; 5,34; 9,23–24; 10,52; 11,23–24). Im Glauben wird das Geheimnis des Messias entschlüsselt, wird die Erinnerung an Jesu Wirken zum Inhalt der Hoffnung und wird die Geschichte zur Zukunft.

Schluss

Vergleichen wir die Entwürfe der drei Erstredaktoren Deuteronomist, Jahwist und Markus sowie die Priesterschrift als frühe Sekundärfassung untereinander, so ist offenkundig, wie sehr sie im historiographischen Gestus übereinstimmen. Keine der vier Geschichtsdarstellungen ist darauf gerichtet, wie es eigentlich gewesen ist. Stattdessen stellen sie im Gewande des Vergangenen dar, wie es eigentlich sein sollte und wie es von Gott her sein wird. Alle vier Entwürfe enden mit einem offenen Schluss. Sie erinnern durch die Geschichte ihre Gegenwart an die Zukunft. Da die vier Entwürfe, literaturgeschichtlich gesehen, zur Grundlage der Geschichtsdarstellung in beiden Testamenten geworden sind, gilt, was über sie gesagt werden kann, für das biblische Verhältnis zur Geschichte im Ganzen.

⁷⁶ Alkmaion von Kroton bei Aristoteles 916 a 33 (H. DIEHLS, Die Fragmente der Vorsokratiker I, hg. von W. KRANZ, ⁹1960, 215).

Summary

The Deuteronomistic history, the Jahwist's history, the Priestly Writing and the Gospel of Mark are the basis for the portrayal of history in the Bible. Recent redaction-critical exegesis has revealed the original form of these four historiographical writings. A comparison shows that these four works have a surprisingly similar attitude toward history. All four of them talk about the past in order to establish a future for the present. They do not tell as much about how it was but rather how it will be. They are prophecy in the form of history.