

im qumranischen Gebetsleben Vorformen des rabbinischen Achtzehngebetes (323-334). *Folker Siegert* zeigt, wie das ‚außertemplische‘ frühjüdische und rabbinische Judentum schon moderne Gottesdienste „aus Gebeten sowie aus der Lesung und der Auslegung der Tora“ (338, 341) gepflegt hat. Nach *Frowald G. Hüttenmeister* (357-370) waren Synagoge und Lehrhaus Orte für Versammlungen, Gebete, Richterfunktionen, Studien und soziale Dienste (360). *Stefan Schreiner* deutet die Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel (371-392). Es war eine religiös-theologische Erkenntnis der Rabbinen, daß Gebet, Studium, Liebeswerke, Fasten etc. mit den Tempelopfern vergleichbar sind und von Gott angerechnet werden, „wie wenn“ Opfer im Tempel dargebracht würden.

Im neutestamentlichen Teil verneint *Friedrich Avemarie* die Johannestaufe als Ausdruck der Tempelkritik (395-410). Der Tempelmetaphorik bei Paulus wird von *Christfried Böttrich* nachgespürt (411-425). *Karl-Wilhelm Niebuhr* untersucht die Rezeption der Paulusworte und des Jakobusbriefes im Zusammenhang mit frühjüdischen und frühchristlichen Gemeindeinstitutionen (427-460). *Jostein Adna* deutet die Tempelreinigung und das Verbot, etwas durch den Tempelbezirk zu tragen (461-475). *Petr Pokorný* schließt seine Ausführungen über Mt 16,16 und 18,18-20 (477-488) mit der Feststellung: „Die neue Präsenz Jesu als des Herrn in der christlichen Gemeinde und ihre gleichzeitige Bindung an die geschichtliche Jesustradition – das sind die zwei Grundpfeiler der christlichen Frömmigkeit, welche das Spezifische der Ostererfahrung widerspiegeln.“ Im letzten Aufsatz, *Versammlungsraum, Kirche, Tempel*, referiert *Hans G. Thümmel* (489-504) über das Verständnis von Tempel und Gebet der Frühkirche und die gottesdienstlichen Gestaltungsversuche im Zusammenhang mit alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen. Das Buch bietet verlässliche Grundlagen für Gottesdienstgestaltungen der Gemeinden. Clemens Thoma

Rupert Feneberg, **Der Jude Jesus und die Heiden**. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium. Herders biblische Studien Bd. 24. Herder, Freiburg 2000. 385 Seiten.

Der Autor ist Professor für Katholische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten und durch zahlreiche Publikationen, auch über den Fachbereich Neues Testament hinaus, bekannt geworden. In der vorgelegten Studie der Biographie und Theologie Jesu im

Markusevangelium stützt sich Feneberg auf die von ihm überzeugend geforderte Umorientierung im neutestamentlichen Geschichtsbild (Einleitungsteil). „Für jüdische Jesusanhänger war die enge Verbindung mit den Heidenchristen im Verlauf von vierzig Jahren immer schwieriger und gefährlicher geworden. Im Zusammenhang mit der drohenden Exkommunikation begann die allmähliche Entwicklung der Heidengemeinden hin zu einer selbständigen Heidenkirche“ (153).

In zwei Hauptteilen (Mk 1,1-8,30; 8,31-16,8) mit jeweils drei Unterabschnitten zeigt Feneberg, daß das Konzept des Markus gerade darin besteht, „ein wirkliches Leben Jesu zu schreiben und darin zu erzählen, wie Jesus schrittweise unter der Führung Gottes und herausgefordert von den Menschen, von Freunden und Gegnern, seinen Weg sucht, dabei seine Sendung selber immer deutlicher kennen lernt und sich dadurch zunehmend auch inhaltlich auf die Fremden- und Heidenliebe festlegt“ (191). Grundsätzlich gilt, daß das Mk-Evangelium ein wirkliches Leben Jesu schreiben will, aber neben der historischen Frage ist die theologisch-dogmatische Biographie zu veranschlagen. Eine säuberliche Trennung beider Aspekte würde das Gesamtergebnis verspielen. Die Entwicklung Jesu und sein im Tempel (11,15-18) verkündetes messianisches Programm von der Liebe Gottes zu den Heiden (vgl. Jes 56,7) markiert Feneberg zunächst an zwei Itinerarien: Lehre und Heilertätigkeit im Westen des Sees Gennesaret, einschließlich der wunderbaren Speisung bei den Juden (159); Heilertätigkeit im Osten des Sees, dem Heidenland/Dekapolis, einschließlich der wunderbaren Speisung bei den Heiden.

Das andere Itinerar (200) führt nach dem stattgefundenen Messiasbekenntnis in Cäsarea Philippi (8,27-10,52) den „König“ quer durch das Land auf den Weg in seine Stadt Jerusalem. Jesus schafft mit der prophetischen Zeichenhandlung der „Tempelaustreibung“ nicht den Tempel ab, er läßt ja sein Passa-Lamm dort herrichten. Jesus will, ohne den Vorrang Israels in Frage zu stellen, die Zulassung der Heiden als endzeitliche Erfüllung des Tempeldienstes erzielen, jetzt, in der Jesus-Zeit, mit sich als dem Messias Gottes (11,1-11). Seine Person gehört ab jetzt zu seiner Botschaft (207). Jesus geht bewußt nach Jerusalem, um zu sterben (211). Wenn aber alles nicht stimmt mit dem „Regierungsprogramm“ Jesu? (261). Eine durchaus begründete Skepsis, die die Opposition (die jüdische Obrigkeit) in dieser Frage haben kann, und deshalb beschließt, Jesus zu „entmachten“ (3,6; 11,18; 12,12) und an die römische Behörde auszuliefern (14,1 f.; 14,64; 15,14). Der typologische Charakter der Heiligen Woche (sieben Tage) wurde „von Markus nicht erstmalig ge-

schaffen, sondern er ist in einer vierzigjährigen Geschichte der Begehung dieses Gedächtnisses gewachsen und von Markus übernommen worden“ (243). In der Darstellung der Geschehnisse in Jerusalem, die schließlich damit enden, daß der König am Kreuz „intronisiert“ wird (14,1-16,8), lenkt Markus seine Hörer-/Leserschaft auf die erzählte Welt zurück: die Salbung Jesu vor seiner Inthronisation als König, die christologische Begründung der Abendmahlsfeier – wie Jesus erleiden vierzig Jahre später jüdische Jesusanhänger in Konflikten mit Juden den Tod (13,9-12) –, das Christusbekenntnis vor dem Hohen Rat, zuletzt die Hinrichtung am Kreuz durch Pilatus. Mk zeichnet im Wissen der christlichen Leserschaft die Verhörszene vor dem Hohen Rat. Eine objektive Beschreibung des Verhörs hat er nicht im Sinn, wenn auch die exegetische Wissenschaft versucht, hinter die Beschreibung zu kommen und die Vorgänge, wie sie waren, herauszufinden. „Mehr als die historische Aussage, daß Jesus gezielt zum Passa nach Jerusalem gezogen ist und daß er dort im Zusammenhang mit dem Fest getötet worden ist, erlauben die Evangelien nicht“ (242). Nach dem Sabbat, dem Ruhetag, „erfahren die Frauen am leeren Grab, daß Jesus, der Gekreuzigte, von Gott auferweckt worden ist“ (302 f.). Sie melden es nicht weiter (16,8).

Feneberg kann gut erklären, warum bei Markus die Ostererzählungen, wie sie die übrigen Evangelien haben, fehlen. Sie haben ein Äquivalent in den dreifachen Leidens- und Auferstehungsvoraussagen (8,31; 9,31; 10,33), die Jesus seinen unverständigen Jüngern gegenüber macht und auf die er Bezug nimmt (14,28), aber auch der himmlische Bote, der junge Mann am leeren Grab, der mit einem weißen Gewand bekleidet war (16,6 f.). Mk sieht nicht erst nachösterlich, etwa in Erscheinungsberichten und Sendungsbefehl (vgl. Lk), das Programm Jesu erfüllt. In Jesu Abschiedsrede steht, daß das Evangelium bei allen Völkern verkündet werden muß, bevor das Ende kommt (13,10).

Den Fachexegeten/innen, besonders den Mk-Kommentatoren, bleibt angesichts dieses „fresh approach“, den Feneberg mit seiner Mk-Auslegung unternommen hat, gewiß viel Diskussionsstoff, – er kann hier auch nicht annähernd als Anfrage an den Autor skizziert werden –, besonders wenn die neuen umfangreichen Arbeiten zu Mk, etwa Söding (1985/95) oder Dormeyer (1999), beigezogen werden. Viele Fragen finden aber mit Fenebergs Mk-Interpretation eine plausible Antwort und es ist ihm gelungen, die ärgerlichen antijüdischen Aussagen, die vermeintlich in Mk und noch mehr in den verschiedenen Kommentaren (Ablösungstheorie!) stehen, zu paralisieren.

Alwin Renker