

Konkursverwalter und Schrotthändler?

Zur Metakritik der historisch-kritischen Exegese in Arnold Stadlers „Salvatore“

Thomas Söding

1. Vermittelte Gegenwart

*Salvatore*¹ ist die Geschichte einer Vergegenwärtigung Christi.² In Deutschland trägt, anders als in Spanien, niemand den Namen „Jesus“. Auch in Italien ist er tabu. Dafür gibt es aber einen schönen Ersatz: „Salvatore“. Wer so heißt, weiß, dass seine Eltern ihn ganz eng an den Erlöser binden wollten – weil sie von vornherein ahnten, wie sehr er der Erlösung bedarf, und weil sie wohl auch glaubten, nicht enttäuscht zu werden. Jeder Christ trägt den Namen Christi; jeder Salvatore ist dem Salvator anvertraut.

Arnold Stadler erzählt die Geschichte eines Salvatore in Deutschland, eines Gastarbeiterkindes, wie man früher gesagt hätte. Sein Vater, dessen Namen er trägt³, stammt aus dem italienischen Süden, seine Mutter aus dem Münsterland. Katholische Theologie hat er studiert, aber darüber zwar nicht die Sehnsucht, doch – fast – den Glauben verloren⁴. Vor allem die Exegese war schuld, in einer Zeit, da Rudolf Bult-

¹ Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt/M. 2008.

² In der Theologie scheinen vor allem das Ethos und die Sprache zu interessieren; vgl. Reinhold ZWICK, *Empörung und Barmherzigkeit. Zu Arnold Stadlers „Salvatore“*, in: Herder-Korrespondenz 63 (2009) 130–135; Christoph GELLNER, *Eine Sprache für das Sprachverschlagende. Arnold Stadlers verstörendes Sehnsuchtsbuch „Salvatore“* in: Orientierung 73 (2009) 14–16. Zur Kategorie der Vergegenwärtigung vgl. Stefan HEIL, *Vergegenwärtigung durch klingende Symbolik. Zur Epik Arnold Stadlers und deren religio- und theopoetischer Relevanz*, in: Orientierung 63 (1999) 256–261.

³ STADLER, *Salvatore* (s. Anm. 1), 75.

⁴ Ebd., 22.

mann mit fünfzig Jahren Verspätung von der Generation des Zweiten Vatikanischen Konzils begeistert entdeckt wurde⁵ und Ute Ranke-Heinemann einem großen Fernsehpublikum erklären wollte, was alles man weder glauben könne noch müsse⁶. Dass ihn der Studienabbruch glücklich gemacht hätte, wird man nicht sagen können; dass er mit der Kirche gebrochen hätte, aber ganz und gar auch nicht. Als Grabredner⁷, als Unternehmensberater⁸, als Vortragsreisender⁹ versucht er sich über Wasser zu halten, musste aber vor kurzem Privatinsolvenz anmelden¹⁰. Seine Frau Bernadette, eine Marketingexpertin, aus der Kirche ausgetreten, um Steuern zu sparen, hat ihn aufgefangen. Mit ihr telefoniert er, immer wieder – als ob er ihr durch die Entfernung am nächsten wäre.

48 Jahre ist Salvatore alt, als Stadler ihn beobachtet: „Am Tag einer Himmelfahrt. An der Elbe, morgens“ ist das erste Kapitel überschrieben. Es bleibt bei dieser Zeit, Christi Himmelfahrt „im Jahr 33 ... nach der Mondlandung“¹¹, und es bleibt bei diesem Raum, bei Boi(t)zenburg, der tiefsten katholischen Diaspora¹². In welchem eminentem Sinn das Fest tatsächlich der „Vatertag“¹³ genannt zu werden verdient und die Diaspora, die Zerstreung, ein Ort der Christusgegenwart ist, wird sich in Stadlers Erzählung herausstellen. Nach dem morgendlichen Telefonat mit seiner Frau sitzt Salvatore an der Elbe und schaut Anglern zu. Um 11 Uhr besucht er die Heilige Messe. Danach gönnt er sich ein Cordon bleu in der Lindenschänke. Dort fällt ihm ein Plakat auf – und am Nachmittag ist er um 15 Uhr, also zur Todesstunde Christi, im katholischen Gemeindesaal, weil dort – einer überschaubaren Runde – Pasolinis Schwarzweißfilm von 1964 gezeigt wird, *Das 1. Evangelium – Matthäus*¹⁴. Salvatore kennt den Film von einer Fernsehübertragung in der ostfriesischen Pizzeria seiner Familie, 1965, als er noch ein kleiner Junge war¹⁵. Jetzt sieht er ihn neu. Das Wort, das er bereits zuvor in einer

⁵ Ebd., 52 u. 157.

⁶ Ebd., 157f.

⁷ Ebd., 46.

⁸ Ebd., 49.

⁹ Ebd., 44 u. 49.

¹⁰ Ebd., 49.

¹¹ Ebd., 46.

¹² Ebd., 54.

¹³ Ebd., 25, 41f., 64.

¹⁴ Ebd., 82.

¹⁵ Ebd., 70 u. 80.

Radioandacht und später im Evangelium der Himmelfahrtsliturgie gehört hatte, nimmt er nun als Schluss des Filmes auf: „Mit dem Versprechen: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt‘ im Ohr, das ihn für diesen Augenblick glücklich machte, verließ Salvatore den Gemeindefestsaal. Als er herauskam, war er ein anderer“¹⁶. Wer ist er nun? Er will ein Buch schreiben, er will Autor werden – wie Matthäus, der Zöllner, der zum Evangelisten geworden ist, wenn man der kirchlichen Tradition folgt¹⁷. Welches Buch will er schreiben? „Sein erster Satz war: ‚Bis Hildesheim schaffst du es nie“¹⁸. So huldigt er dem leisen Spott seiner Frau. Deshalb geht es los: „5. ‚Ich werde bei dir sein‘. Es war Liebe. Auf den ersten Blick“, ist das Kapitel betitelt¹⁹. Dann beginnt die Geschichte, die er schreibt, die Geschichte des Films, das Buch im Buch über ein Buch im Buch der Bücher – eine Paraphrase des Matthäusevangeliums, in dem er sich wiederfindet, seine Verwandten, seine Gefühle, seine Gedanken, seine Bilder, seine Liebe. Nach dem ersten Satz „Bis Hildesheim schaffst du es nie“ folgt die erste Überschrift der Geschichte: „Komm, gehen wir!“, sagte er“²⁰; und sie endet mit: „Bleib!“²¹. Wie der Tag mit einem Telefonat angefangen hat, soll er auch mit einem Gespräch schließen: „Noch vor dem Schlafengehen wollte er Bernadette es und alles sagen. Und mit diesem ‚es und alles‘ lebte er nun weiter und war er bald zu Hause“²².

Die Vergegenwärtigung Christi, die Arnold Stadler in *Salvatore* erzählt, ist vermittelt. Es gibt keine Offenbarung Christi, keine Vision oder Audition, die Salvatore zuteilwürde. Es gibt Medien. Das Radio wird genannt, mit einer seichten Morgenandacht, aber doch dem in die 2. Person Singular gewendeten Satz: „Ich werde bei dir sein“²³. Die Predigt wird erwähnt, aber „beschämend“ sei sie gewesen²⁴, weil der Pfarrer Müller, offenbar auch durch die Schule der modernen Theologie gegangen, so redet, als hätte er dem Evangelisten vorschlagen wollen, „für sein Buch einen anderen Schluss“ zu finden und überhaupt „ein ande-

¹⁶ Ebd., 84.

¹⁷ Ebd., 91.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 92.

²⁰ Ebd., 93.

²¹ Ebd., 149.

²² Ebd.

²³ Ebd., 52.

²⁴ Ebd., 62.

res Buch“ zu schreiben als jenes, „das derart voller Widersprüche, Fehler und Phantastereien und Wunder war und ihn in einen derartigen Erklärungsnotstand brachte“²⁵; doch zuvor war die Perikope gelesen und Jesu Wort verkündet worden: „Seid gewiss: ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“²⁶. Im ersten Teil von *Salvatore* wird der Film am wichtigsten, den Pasolini gedreht hat. Stadlers *Salvatore* hat zu den Schauspielern eine ganz besondere Beziehung, weil seine Sippe aus Marea stammt, wo Pasolini mit Laiendarstellern gearbeitet hat, so dass er Onkel und Tanten, Cousins und Cousinen wiedererkennt, „*Salvatore*, Angelo, Claudia, Domenico, Pinto, Sandro und so fort“²⁷. Der Zuschauer weiß, wer sie sind; er kennt ihre Vor- und Nachgeschichte. Alle, weiß *Salvatore*, „hatten es nicht geschafft“²⁸, zwei seiner Onkel sind im Gefängnis gelandet²⁹, alle hat es durch ganz Italien und halb Europa zerstreut, bis nach Delmenhorst und Leer³⁰, wo *Salvatore* geboren wurde, einer von ihnen. Der Film, das in seinem Schwarz-Weiß hoch virtuelle Medium, vergegenwärtigt die Geschichte Jesu und bezieht *Salvatore* in den Nachfolger und die Verheißung ein: „Komm“ und „Bleibe“.

Im zweiten Teil des Buches – „Dazugehörigkeitsverlangen“ – werden zwei Medien exakt portraitiert. Aber sie werden jetzt nicht mehr auf die Welt der Erzählung, sondern des Erzählers bezogen. Stadler beginnt mit dem Film: Pasolini habe der Welt das Evangelium zeigen wollen³¹. Ihm sei es nicht darum gegangen, „das Buch ... zu übertrumpfen“; er habe den Film gedreht, „um sie, die Menschen, wie sie sind, einzunehmen mittels der Bilder für etwas, das Pasolini in einem Buch, dem Evangelium nach Matthäus, gelesen und gesehen hat, für die Botschaft Jesu, der mitten in diese Welt gekommen ist und zuerst zu den Armen und zu allen, die ohne Lebensversicherung und Shareholdervalue leben müssen und leben“³². Der Regisseur ist getreu dem Buchstaben gefolgt – und hat aus Liebe zu Jesus die Bilder gefunden, die das Evangelium veranschaulichen³³. So gesteht auch Stadler, der Impuls seines

²⁵ Ebd., 63.

²⁶ Ebd., 62.

²⁷ Ebd., 70.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 71.

³⁰ Ebd., 71f.

³¹ Ebd., 155.

³² Ebd.

³³ Ebd., 160.

Buches gehe vom „Hören und Sehen“ aus, vom Hören des Evangeliums und vom Sehen der Gestalt Jesu, des Bildes Gottes³⁴. Pasolini ist durch den Film – und das Matthäusevangelium, also durch Jesus – ein anderer geworden: wie Salvatore in Stadlers Erzählung, und wie Matthäus im Evangelium, das seinen Namen trägt.

Salvatore endet mit einer Bildbeschreibung: „Die Berufung des Matthäus auf dem Bild des Michelangelo da Caravaggio in der Kirche San Luigi dei Francesi in Rom“³⁵. Der Künstler hat die Szene „in die Straßen Roms“ verlagert³⁶. Er hat die Szene aus Kapharnaum so vergegenwärtigt, dass die Betrachter, wann immer sie das Bild anschauen, gefragt werden, wo sie sich sehen: beim Salvator und seinem Petrus, bei Matthäus oder einem seiner Kumpane, bei den Schweinen oder den Kritikern, die nicht den Sprung auf die Leinwand und in die Kirche geschafft haben. Es ist das skandalöse Bild eines skandalösen Künstlers – der eine skandalöse Szene einfängt: Ein Zöllner, ein professioneller Sünder, wird ein Jünger Jesu. Das löst Widerspruch aus und begründet Hoffnung, von Anfang an.

Im Postskriptum bündelt Stadler die Linien: „Das Bild ist auch das Portrait eines Schriftstellers, und nicht irgendeines: Matthäus hat das erste Evangelium geschrieben und wurde schließlich wegen seines Buches umgebracht. Sein Stoff, sein Evangelium, bringt die Botschaft, dass der Mensch nicht verloren, dass er gerettet ist, wenn er Jesus Salvatore folgt. Diesen Schriftsteller hat Caravaggio gemalt im Augenblick seiner Berufung zum Schriftsteller“³⁷.

Der Bezugspunkt der Radioandacht, der Predigt im Neubauviertel, des Films und des Bildes, der Bezugspunkt von Stadlers Erzählung *Salvatore* ist also selbst ein Medium, das Matthäusevangelium. Es dient von Anfang an der Vergegenwärtigung Christi. Dazu muss das gedruckte mit dem lebendigen Wort verbunden werden: mit dem Autor und seinen immer neuen Lesern, vor allem aber mit dem, dessen Geschichte es erzählt: mit Jesus, dem Salvator.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 197.

³⁶ Ebd., 207.

³⁷ Ebd., 223.

2. Methodische Distanz

Folgt man Salvatore und Stadler ist das Matthäusevangelium bei den Exegeten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, unter die Räuber gefallen.³⁸ „Konkursverwalter“ und „Schrotthändler“³⁹ sind noch freundliche Bezeichnungen, weil – im Gegensatz zu den Zöllnern damals – ehrenwerte, wenngleich nicht besonders prestigeträchtige Berufe. Der entscheidende Vorwurf gegen die historisch-kritische Exegese lautet, in der Pasolini-Passage: „Sie haben den Text an sich gerissen und zerstückelt, dass nichts mehr von ihm übrig blieb. Und sind so zu einer Art Mörder am Text geworden“⁴⁰. Etwas milder, aber auch etwas trauriger fällt Salvatores Urteil aus: Er vergleicht die modernen Theologen mit „Automatikern“, die nicht reparieren, sondern ein Wrack ausschlachten, um ein anderes Fahrzeug zu tunen: „Gerade noch zwei Wörter Jesu waren übrig geblieben, welche diese Frisierer als ‚echt‘ gelten ließen: ‚abba‘ und ‚amen‘ – das war alles. Diese zwei Wörter blieben aus allen Evangelien zusammen übrig. Glaubt man den Theologen. Also pro Evangelien ein halbes Wort. Das war Salvatore entschieden zu wenig. Gerade jetzt“.

Den Exegeten ist es allerdings auch zu wenig – gerade jetzt. Es ist verlorene Liebesmüh, aus beiden – durchaus typischen Worten – eine ganze Theologie zu entwickeln, obwohl „amen“ immerhin das Ja der Liebe Gottes ist⁴¹ und „abba“ der Gebetsruf Jesu selbst zum Vater (Mk 14,36), der auch das Gebet der Urgemeinde geprägt hat (Gal 4,6; Röm 8,15). Die Kritik ist so scharf, dass sie zur Gewissenerforschung nötigt.

Das Projekt der historisch-kritischen Exegese⁴² ist eine Frucht der Aufklärung, die sich mit dem protestantischen *sola scriptura* meinte verbinden zu können und nach dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens den Quellenwert der Bibel, besonders der Evangelien, zu prüfen sich vornahm – mit weitgehend negativem Ergebnis. Während des 19. Jh. sah sie sich als Königsdisziplin der Theologie, besonders

³⁸ Eine nachdenkliches Plädoyer der Verteidigung hält Wilfried EISELE, *Als wären sie von der Metzgerzunft (A. Stadler). Vom theologischen Nutzen der historischen Kritik*, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012) 233–255.

³⁹ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 158.

⁴⁰ Ebd., 159.

⁴¹ Ebd., 193.

⁴² Vgl. Henning Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh.*, München 2001.

in Deutschland. Vom Lehramt der katholischen Kirche wurde sie bekämpft, aber mit starkem Druck und schwachen Argumenten.

Der überzeugende Kritiker der Leben-Jesu-Forschung war Albert Schweitzer. Er entlarvte die Lebenslüge der liberalen Exegese. Im Vorwort seines magistralen Werkes schreibt er: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma ... So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit“⁴³. Und im Nachwort heißt es: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die Seinige zurück“⁴⁴. Wenn es bei Stadler heißt: „Sie haben das Tor zu einem Keller voller Leichen geöffnet“⁴⁵, klingt dies, als habe er Schweitzer gelesen und sich von der Vergeblichkeit aller Wiederbelebungsversuche überzeugt.

Die Reaktionen auf Schweitzers schockierende Analyse waren widersprüchlich. Rudolf Bultmann wollte die Theologie dadurch immunisieren, dass er sie auf möglichst wenig Geschichte stellte; deshalb fixierte er sich auf das Osterkerygma – möglichst ohne leeres Grab und ohne Offenbarungen in Form von Erscheinungen.⁴⁶ Das ließ ihn unter Gnosis-Verdacht geraten. Deshalb bemühten sich viele seiner Schüler und Gegner in immer neuen Detailanalysen um die Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion, teils mit optimistischen, teils mit re-

⁴³ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 (21913). Nachdruck hg. v. Otto MERK, Tübingen 1984, 4.

⁴⁴ A.a.O., 631.

⁴⁵ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 159.

⁴⁶ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), hg. v. Otto MERK, Tübingen 1984. Von existentialistischem Minimalismus ist Rudolf BULTMANN, *Jesus* (1926), Tübingen 1964.

duktionistischen Ergebnissen.⁴⁷ Der Ehrgeiz richtete sich auf die Entwicklung immer komplizierterer Wachstumsmodelle. Der Exeget wollte Detektiv werden, der das Gespinnst von Mutmaßungen, Behauptungen und Wunschträumen durchschneidet, um freizulegen, was wirklich gewesen ist. Das Motto scheint einem der wenigen Worte abgeschaut, die als *ipsissimum verbum* eine Chance erhalten haben: Eher geht ein Kamel durchs Nadelöhr als ein Jesuswort ins Jesusbuch.

Die Konstellation entbehrt nicht einer gewissen Tragik. Denn einerseits ist – gerade in der Evangelienexegese – die historische Referenz essentiell. Denn das Christentum ist keine Ideenlehre. Ohne den Bezug auf Jesus, seine Verkündigung, seinen Tod und seine Auferstehung, hätte die christliche Theologie schlechterdings nichts zu sagen. Wegen ihres Bezuges zur Geschichte muss sie um der Glaubwürdigkeit des Evangeliums willen historische Urteile fällen, die im Diskurs der zeitgenössischen Wissenschaft Bestand haben können.

Freilich darf sie sich dann – was in Deutschland teils immer noch geschieht – nicht auf einen Historismus fixieren, der seinerseits historisch geworden ist.⁴⁸ Um Jesus geschichtlich verstehen zu können, muss die Exegese einen Begriff der Geschichte bilden, der nicht gerade das negiert, was Jesus heilig gewesen ist: der Name Gottes, das Reich Gottes, der Wille Gottes. Die Möglichkeiten, in den ersten Dezennien des 21. Jh. Bündnispartner zu finden, die sich wenigstens auf das intellektuelle Abenteuer eines solches Projektes einlassen, sind weit günstiger als im alten Jahrtausend. Wenn die Exegese diese Möglichkeiten nutzt, wird sie weder ihren historischen Bezug noch ihren kritischen Sinn aufgeben, aber nicht mehr nur der Geist sein wollen, der stets verneint, sondern ein Katalysator theologischer Reflexion, die Wissen und Glauben, Geschichtsbewusstsein und Orientierungsvermögen, Christologie, Anthropologie und Ekklesiologie ins Gespräch bringt.

Die historisch-kritische Exegese hat den Glauben vieler attackiert, auch den Salvatores. Sie hat allerdings auch an der Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition gearbeitet, wie sie für die lateinische Kirche seit langem prägend ist und Identitätsstärke mit Reformfähigkeit verbindet. Sie hat im Ansatz den Glauben vom Wissen unterschieden und

⁴⁷ Eine kleine Skizze habe ich angefertigt in: Thomas SÖDING, *Auf der Suche nach neuen Wegen. Der exegetische Stand der Jesusforschung*, in: Paul METZGER (Hg.), *Die Konfession Jesu (Bensheimer Hefte 112)*, Göttingen 2012, 10–30.

⁴⁸ Vgl. Friedrich JAEGER – Jörn RÜSEN, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

damit die Voraussetzungen für einen Dialog geschaffen (dem sie sich aber oft verweigert hat). Die historisch-kritische Exegese geht auf Distanz. Das ist schlecht, wenn das Evangelium ins Archiv überstellt wird; es ist gut, wenn es zu einer neuen Begegnung führt, einem neuen Augenblick, einer neuen Umarmung.

Stadler ist zuzustimmen: Einen Film von Pasolinis Klasse bekommt die historisch-kritische Exegese nicht hin; ein Beitrag im Nebenprogramm der Oberhausener Kurzfilmtage wäre das höchste der Gefühle. Immerhin hat sie das früher beliebte Genre des Jesusromanes in die Kitsche verwiesen – und dadurch neue Möglichkeit hoher Literatur geschaffen. Patrick Roth nutzt sie, indem er die Linie der apokryphen Evangelien fortsetzt, die weißen Flecken des kanonischen Bildes kolorieren zu wollen⁴⁹, Arnold Stadler, indem er die Traditionsbildung mit der Erinnerung an Jesus verknüpft und dadurch das Evangelium vergegenwärtigt.⁵⁰

3. Kanonische Erinnerung

Über das Matthäusevangelium schreibt Stadler in seiner Betrachtung des Bildes von Caravaggio: „Auch für einen Kunsthistoriker oder auch nur einen, der auf dieses Bild stößt, wäre es hilfreich, die Bibel zu konsultieren, genauerhin das sogenannte *Neue Testament*, welches der christliche Teil derselben ist, mit den vier Evangelien darin, deren erstes das Evangelium nach Matthäus ist, das Evangelium der Kirche genannt, in dem man in Koine-Griechisch im ersten Jahrhundert nach Christus verfasst, obige Stelle lesen kann“, die Berufung des Matthäus⁵¹. Stadlers Salvatore orientiert sich – wie Pasolini – am kanonischen Text des Matthäusevangeliums. 33 Szenen wählt er aus, von der Berufung der ersten Jünger zurück in die Vorgeschichte und dann durch das öffentliche

⁴⁹ Patrick ROTH, *Riverside*, Frankfurt/M. 1991; DERS., *Johnny Shines oder die Wiedererweckung der Toten. Seelenrede*, Frankfurt/M. 1993; DERS., *Corpus Christi*, Frankfurt/M. 1996; DERS., *Sunrise. Das Buch Joseph*, Göttingen 2012.

⁵⁰ Dieses Interesse zeigt sich auch in der Lektüre des Jesusbuches von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Arnold STADLER, „Aufleben soll euer Herz für immer“. *Kleine Reise nach Nikaia und zum Buch „Jesus von Nazareth“ von Benedikt XVI. Marginalien eines einfachen Lesers*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Freiburg i. Br. 2011, 262–279.

⁵¹ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 206.

Wirken und Leiden Jesus hindurch, bis er bei Matthäi am letzten angekommen ist, dem Evangelium der Himmelfahrt: „33. Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“. Nur die Orientierung am Kanon erlaubt einen solchen Durchblick, eine solche Annäherung.

Einst, 1972, hat zwar Stefan Heym versucht, aus der historisch-kritischen Exegese selbst literarische Funken zu schlagen, als er seinen „König-David-Bericht“ verfasste und Ethan aus Esrath ein Denkmal setzte (1 Kön 4,31; Ps 89,1), der von Salomo gezwungen worden sei, die Geschichte der Thronfolge zu schreiben, aber es geschafft habe, seinen Widerspruchsgeist dem Text einzuprägen⁵² – doch ist die damals aktuelle These, jener Bericht sei die älteste Quelle alttestamentlicher Historiographie, von der Exegese längst zu den Akten gelegt worden.⁵³

Die Orientierung am Kanon ist nicht nur für die Literatur, sondern auch für die Exegese neu von Interesse. Die historisch-kritische Jesusforschung arbeitete mit einem Entstehungsmodell der Evangelien, das man sich wie eine Schichtentorte mit Zuckerguss vorstellen kann: Alle süßen, fruchtigen und sahnigen Schichten werden abgetragen, bis man zum Tortenboden vorstößt, der alles trägt, aber nicht so gut schmeckt, weil er etwas trocken oder schon arg durchgeweicht ist. Eine gute Torte isst man aber anders. In antiken Gesellschaften mit einer weitgehend mündlich geprägten Kultur, in den – nach den Maßstäben der Altphilologie – extrem kurzen Entstehungszeiträumen, die neutestamentlich zur Debatte stehen, und in den Evangelientexten, die, zumal bei Johannes, stark durch die Hand des Evangelisten geprägt sind, ist das alte Schichtenmodell untauglich. Eher kann man sich an einer Sachertorte oder noch besser an einem Baumkuchen orientieren: Alles ist geschichtet, geformt und gebacken. Aber es besteht aus ein und demselben Material, gut geknetet und gemischt. Die Schichten sind so gelagert, dass sie nicht nur gut schmecken, sondern auch gut aussehen. Wer von oben nach unten die Schichten abtragen wollte, wäre zwar ein Banause, würde aber immer auf denselben Kuchen stoßen wie derjenige, der von außen zu knabbern begönne oder schlicht und ergreifend ein Tortenstück ausschnitte.

Die kanonische Orientierung hilft aber nicht nur die Evangelien als literarische Kunstwerke zu betrachten und als theologische Leckerbis-

⁵² Stefan HEYM, *Der König David Bericht*, München 1972.

⁵³ Vgl. Christian FREVEL, *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016.

sen zu genießen. Sie rekonstruiert auch jene theologischen Kontexte, die für die Evangelien wesentlich sind. In erster Linie ist dies, gerade für Matthäus, der Bezug auf das Alte Testament, genauer noch: auf das, „was gesprochen ist vom Herrn durch den Propheten, der sagt“ (Mt 1,22). Es ist also das lebendige Wort Gottes, vermittelt durch menschliche Stimmen, in dem Jesus zuhause ist. Die Schrift birgt es wie ein tönernes Gefäß; das Gotteswort muss ihm entlockt, es muss zitiert und aktualisiert werden, wie Jesus selbst es tut, als er dem Satan dreimal widersagt (Mt 4,1–11). In seinem Filmbuch weckt Salvatore die Erinnerung an seinen Onkel Giovanni, einen Mafioso, der den Teufel spielt und sich, wie von Matthäus vorgeschrieben, unterstehen muss, „den berühmten 91. Psalm“ zu zitieren, von den Engeln, die Gottes Sohn auf Händen tragen würden: „Aber Jesus (Salvatore wusste nun, dass dies Jesus war) stellte sich ihm entgegen und sagte: ‚In der Schrift steht auch: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen‘“⁵⁴. Wenn die kanonische Exegese den Spuren folgt, die der Text selbst legt, wird sie von den Buchstaben zum Geist geführt, vom Buch in das Leben des Gottesvolkes, aus der Vergangenheit in die Gegenwart.

Allerdings ist der Kanon nicht unhistorisch. Die Bibel trägt die Spuren ihrer Entstehung vielfach an sich. Sie ist nicht, wie der Koran nach orthodox muslimischer Lesart, ein himmlisches Buch, von dem auf Erden Abschriften kursieren. Dass die Bibel von Menschen für Menschen geschrieben worden ist, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten, aus bestimmten Anlässen und in bestimmten Formen, ist dem kanonischen Text selbst an vielen Stellen abzulesen, in einem theologisch interessierten Arrangement, das ohne historische Referenzen nicht entstanden wäre. Der menschliche Faktor kann so wenig ausgeblendet werden wie die Lesegemeinde, die von den Schriften gebildet wird und die ihrerseits die Schrift in sich ausbildet und fortschreibt, liest und deutet. Jan Assmann meinte zwar, dass kein Kanon überlebe, wenn sich erst einmal die Philologen über ihn hermacht.⁵⁵ Aber die Bibel widerlegt diese These. Sie ist nicht nur robuster als die historische Kritik. Sie hat von Anfang an, im Judentum wie im Christentum, selbst die Frage nach Verfassern und Zielgruppen, nach Formen und Gattungen, nach Originalsprache und Übersetzun-

⁵⁴ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 98.

⁵⁵ Jan ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1998.

gen aufgeworfen und zu beantworten erlaubt – immer mit den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit, aber immer so, dass durch die Analyse die Interpretation an Gewicht gewonnen hat. Das ist in der Moderne nicht prinzipiell anders als in der Antike. Wer die Evangelien wörtlich verstehen will, muss zuerst die Sprache lernen, in der sie geschrieben sind. Wer sie als Biographien Jesu liest, muss wissen, was Biographie in der Entstehungszeit heißt. Wer sie für den Glauben aufschließen will, muss einen Blick dafür haben, was Glaube heißt.

Justin der Märtyrer nennt die Evangelien Mitte des 2. Jahrhunderts *memorabilia apostolorum*, Erinnerungen der Apostel (ap. I 66,3).⁵⁶ Im Prozess der Erinnerung begegnen einander immer zwei Größen: derjenige, den man in Erinnerung behält, also im Rückblick betrachtet, wie er Eindruck gemacht hat, und derjenige, der sich erinnert, also Interesse hat und von seinem Standpunkt aus einen besonderen Blick entwickelt.⁵⁷ Dieser allgemeine Begriff der Erinnerung, der in der heutigen Geschichtswissenschaft⁵⁸ intensiv genutzt wird, erfährt im biblischen Traditionsraum eine starke Aufwertung, weil Gott ins Spiel kommt, der ein Gedächtnis seiner Werke stiftet (Ps 111,4). Erinnerung ist nach alttestamentlichem Grundverständnis, das vom Neuen Testament vorausgesetzt und im Judentum gepflegt wird, Vergegenwärtigung: Das vergangene Ereignis hat, weil es von Gott gewollt war, eine bleibende Bedeutung, die nach Gottes Willen durch Erinnerung aktuell wird. Der Mythos erzählt nach Sallust (*De diis et mundo* 4,4) das, „was niemals war und immer ist“⁵⁹; das Evangelium erzählt hingegen, was einmal war und immer bleibt. Die Erinnerung an Jesus, die von den Evangelien gepflegt wird, sagt immer so viel über Jesus wie über die Evangelisten und ihre Tradenten aus. Der Zusammenhang ist von Jesus selbst mit seiner Forderung der Umkehr, des Glaubens und der Nachfolge begründet; er ist durch die Krise des Karfreitags hindurch am Ostertag neu entstanden; er wird durch den Kleinglauben der Jünger Jesu gefährdet und durch den Beistand Christi erneuert. Während die historisch-kritische Exegese versucht, einen Jesus zu rekonstruieren, der vor der Erinnerung

⁵⁶ IUSTINUS MARTYR, *Apologie pour les chrétiens. Justin. Introd., texte critique, trad. et notes par Charles Munier*, Paris 2006.

⁵⁷ Methodisch fruchtbar zu machen versucht habe ich diesen Ansatz in: Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2012.

⁵⁸ Vgl. Jörn RÜSEN, *Grundzüge einer Historik I–III*, Göttingen 1983–1989.

⁵⁹ SALLUSTIO, *Sugli dèi e il mondo. A cura di Riccardo DiGiuseppe*, Milano 2000.

an ihn gestanden hat und deshalb die Evangelien mit ihrer Christologie als Barriere sieht, die man überwinden muss, versucht die kanonische Exegese, einen Jesus zu erkennen, der die Erinnerung an ihn ausgelöst hat, und betrachtet deshalb die Evangelien mit ihrer Christologie als Portraits, in denen Jesus aus unterschiedlichen Blickwinkeln in verschiedenen Brechungen sichtbar wird. Arnold Stadler nennt die Evangelien „Partituren der Hoffnung“⁶⁰. Das ist ein Hörbild. Ohne dass die Melodie gespielt wird (und sei es im Kopf), die auf dem Papier notiert ist, bleiben die Evangelien toter Buchstabe. Wenn die Noten gespielt werden, ertönt die Melodie des Glaubens. Die kanonische Exegese hat nicht nur die Aufgabe, die Partitur zu lesen, sondern auch das musikalische Spiel zu fördern, indem sie alte und neue Aufführungstechniken beschreibt, verschiedene Interpretationen vergleicht, eine eigene Aufführung riskiert und auf andere Inszenierungen hofft.

Die Exegese des Matthäusevangeliums ist ein Ernstfall. Dass dieses Buch an der Spitze des neutestamentlichen Kanonteiles steht, ist kein Zufall, sondern Ausdruck einer theologischen Entscheidung – die sich aus der Konzentration auf den Text ergibt und auf den, dessen Geschichte Matthäus erzählt: *Biblos geneleos* nennt er sein Buch auf Griechisch und titulierte die Hauptfigur: „Jesus Christus, Sohn Davids, Sohn Abrahams“ (Mt 1,1). Dieser Auftakt ist in der Antike aufmerksam gehört worden. Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil „er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d. h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war“ (*quaest.* 4).⁶¹ Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen, dass der Evangelist „für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten“ (*comm. in Joh I 4,22*).⁶² Die Exegese heute kann – halbwegs – die Prozesse der Kanonisierung rekonstruieren: in jeder überlieferten Handschrift und jeder antiken Kanonliste ist Matthäus das 1. Evangelium – eine staunenswerte Einmütigkeit, die nicht einer zentralen Zensurbehörde verdankt ist, sondern aufmerksamem Lesen und intensivem Austausch über das, was man von Jesus im Gedächtnis behalten muss und woran man es am besten schulen kann.

⁶⁰ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 189.

⁶¹ AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, Turnhout 2010.

⁶² ORIGENES, *Johanneskommentar. Buch I–V*, hg. v. H. G. THÜMMEL (STAC 63), Tübingen 2011.

Die Exegese kann rekonstruieren, was mit der Komposition des Kanons gemeint war: Jesus ist die Nummer 1; er startet nicht in der Stunde Null der Heilsgeschichte, sondern mitten in Israel; er ist kein Solitär, sondern bringt mit dem Missionsauftrag die Geschichte der Kirche in Bewegung: in alle Welt, und zwar „zum Auferstandenen hin, als wäre es nach Hause“⁶³. Das ist ein theologisches Programm, das exegetisch eingeholt werden muss.

Der Evangelist ist selbst, ebenso wie sein Buch, Teil dieser Geschichte. Nach dem Markusevangelium heißt der Zöllner, den Jesus beruft, Levi (Mk 2,13), und Matthäus ist der Name eines der Zwölf (Mk 3,18). Im 1. Evangelium heißt der Zöllner Matthäus (Mt 9,9–13) und in der Zwölferliste wird eigens notiert: „Matthäus, der Zöllner“ (Mt 10,3). Dieser Matthäus gilt seit ältesten Zeiten als Verfasser des Werkes. Genauer heißt es im ältesten Zeugnis, bei Papias von Hierapolis: „Matthäus hat also in hebräischer (aramäischer) Sprache die Worte zusammengestellt, übersetzt aber hat sie ein jeder so, wie er es konnte“ (überliefert von Eusebius, *hist. eccl.* III 39,16).⁶⁴

In der Ikonographie ist er der Evangelist mit dem menschlichen Gesicht.⁶⁵ Die Antike hatte ein Gespür für diese Menschlichkeit. Epiphanius von Salamis findet, der erste Evangelist habe ein begnadigter Sünder sein müssen, „damit er nicht nur mit dem Wort überzeuge, sondern auch mit seinem Leben das Evangelium verkünde“ (*haer.* 51,5,2f.).⁶⁶ Ambrosius, der Mailänder Mentor Augustins, hat die Konversion im Sinn, wenn er beim Blick auf die Bergpredigt die rhetorische Frage stellt: „Wer nämlich hätte mit höherem moralischen Sinn die einzelnen Lebensregeln für den Menschen erforscht und uns herausgegeben als der hl. Matthäus?“ (*in Luc. prol.* 3).⁶⁷ Arnold Stadler hat die-

⁶³ STADLER, Salvatore (s. Anm. 1), 147f.

⁶⁴ Vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis (FRLANT 133)*, Göttingen 1983; Josef KÜRZINGER, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg 1983 (mit etwas anderer Übersetzung).

⁶⁵ Vgl. Thomas SÖDING, *Matthäus – Der Evangelist mit dem menschlichen Gesicht*, in: Michael LANGER (Hg.), *Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens*, München 2006, 129–134.

⁶⁶ EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion haereses 34–54*, 2. Aufl. hg. v. Jürgen DUMMER, Berlin 1980; vgl. EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*. Bd. 1 u. 2, hg. v. Karl HOLL, Leipzig 1915/22; Bd. 3 hg. v. Hans LIETZMANN, Leipzig 1933.

⁶⁷ AMBROSIUS, *Opere esegetiche 9.2: Esposizione del Vangelo secondo Luca, introd., trad., note e indici di Giovanni Coppa*, Milano ²1997.

ser Gedanke fasziniert: Der Verfemte kann zum Autor, zum Maler, zum Regisseur werden.

In der historisch-kritischen Exegese wird dieses Bild jedoch übermalt.⁶⁸ Der Evangelist sei nicht der Apostel, sondern ein Anonymus. Für diese Kritik gibt es viele gute Gründe – nur erklärt sie nicht, warum gerade dieses Evangelium „nach Matthäus“ heißt. Vielleicht muss man Papias ernster nehmen, als es nicht nur die historisch-kritischen Exegeten, sondern auch große Teile der Tradition getan haben: Das kanonische Evangelium ist nicht das matthäische Original, sondern eine der zahlreichen Übersetzungen – was in der Antike heißt: eine der sprachlichen Transformationen, der kreativen Anverwandlungen, der Nach- und Neuschöpfungen, so wie auch Papias die matthäischen Logien, von denen er spricht, nicht als O-Töne Jesu gedacht hat, sondern als Notate, die den Klang der Worte Jesu einfangen, um sie neu zum Klingen zu bringen. Der Apostel Matthäus braucht nicht der historische Autor im modernen Wortsinn gewesen zu sein, um die entscheidende Figur der inspirierten Erinnerung im Hintergrund zu sein. Die Ersetzung des Levi-Namens aus Mk 2,13ff. durch Matthäus – welchen Sinn soll sie haben, wenn es nicht doch eine historische Gedächtnisspur gibt, die zu Matthäus, einem Zöllner führt, den Jesus zum Apostel berufen hat, so dass die Levi-Geschichte passte und umgeschrieben werden konnte – sei es, weil es sich um exakt dieselbe Person oder um denselben Typ gehandelt hat.⁶⁹

„Noch ein Buch der Sehnsucht. Für die mit der Sehnsucht nach dem ganz anderen“ – so lautet die Widmung von *Salvatore*, und die Geschichte von der Heilung zweier Blinder schließt sich an, die vom *Kyrie eleison* zur Nachfolge führt, weil der Herr ihnen die Augen öffnet (Mt 20,29–34). Wer mit solch offenen Augen das Buch liest, den Film schaut, das Bild betrachtet, ist vorbereitet, dem Salvator Glauben zu schenken, wie er es verdient. In einer Variante, die Arnold Stadler unter dem Titel „Introibo“ für den eucharistischen Kongress 2013 in Köln verfasst hat, wird dieser Zusammenhang unterstrichen. Hier geht es nach Fallingb. und die Fahrt endet in der Eucharistiefeier, wieder am Himmelst. um 11 Uhr:

⁶⁸ Vgl. Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁸2013, 288–291.

⁶⁹ Eine offene Diskussion führt Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus II (EKK I/2)*, Neukirchen-Vluyn 1990, 42f. Er spricht sich gegen eine Identität aus, aber für eine ähnliche Geschichte.

*„INTROIBO, sagte er sich nun wieder: Ich gehe hinein. Werde
hineingehen. Hineingegangen sein.
Die schönste Richtung war die Himmelsrichtung.
Das wusste er von früher.
Von einst, als die Sehnsucht seine Zukunft war.
Nun war die Erinnerung sein Heimweh.
Und auch sein Heimweh ging nun wieder nach oben.
Es war am Tag einer Himmelfahrt, der Himmelfahrt Christi im Jahr 33
nach der Mondlandung.
Um elf Uhr begann die heilige Messe. Schon hörte er sie Kyrie Eleison
singen.“*