

HANSJÖRG RIGGER · BRIXEN

JOHANNES DER TÄUFER UND DIE FRUCHT DER UMKEHR

Kein Größerer

Die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums ist noch kaum zu Ende erzählt, da ertönt schon die Stimme dessen, der sich nach dem Johannes-evangelium selbst «Die Stimme» (Joh 1,23) nennt. Das allererste Wort, das «Die Stimme» verkündet, lautet: «Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe» (Mt 3,1). Die ganze Tragweite dieses Wortes wird aber erst im darauf folgenden Kapitel erkennbar, wo Jesus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in Galiläa seine Predigt mit exakt den gleich lautenden Worten beginnt: «Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe» (Mt 4,17). Der Täufer erscheint hier ganz eng und unzertrennlich verknüpft mit dem in Bewegung geratenen Anbruch der Basileia. Dies ist die Basis für die hohe Wertschätzung, die ihm durch Jesus zu Teil wird, wenn dieser nach Mt 11,11a über Johannes urteilt: «Amen, das sage ich euch: Unter allen Menschen hat es keinen größeren gegeben als Johannes den Täufer.» Eigentlich ist diese Größe durch Menschen nicht zu überbieten, es sei denn, sie erhalten durch das enge Tor hindurch Eingang in die Basileia (Mt 7,13). Von den Einlassbedingungen hierzu ist im Matthäusevangelium mehr und ausführlicher die Rede als anderswo. Wenn aber jemand durch das enge Tor in die Basileia eintritt, dann – und *nur* dann – tritt ein, dass «der Kleinste» dort tatsächlich «größer (ist) als er» (Mt 11,11b).

Das Himmelreich ist nahe

Der Täufer ruft also zur Umkehr auf. Es drängt, denn der endgültige Anbruch der Basileia ist nahe. So schmal die Textbasis zur Rekonstruktion der

HANSJÖRG RIGGER, Prof. Dr. lic. rer. bibl., geboren 1959 in Brixen/Südtirol (Italien). Studium in Brixen, Münster i. Westf., Innsbruck, Rom und Trier. Seit 1991 Dozent bzw. seit 1996 Professor für Neues Testament an der Phil.-Theol. Hochschule in Brixen und an den ihr angeschlossenen Instituten. Beauftragter für Bibelpastoral der Diözese Bozen-Brixen. Designerter Dekan der Phil.-Theol. Hochschule in Brixen.

Umkehrpredigt des Täufers in den Evangelien auch ist (vgl. Mt 3,7-12 par. Lk 3,7-9.16f.), so ergibt sich trotzdem aus der auffälligen Häufung der Begriffe «Umkehr» bzw. «umkehren» in den Täufertexten ein Hinweis auf die zentrale Bedeutung dieses Themas für seine Predigt und sein Selbstverständnis.¹ Allerdings ist der Ruf zur Umkehr eingebettet in eine bedingungslos erscheinende Gerichtspredigt. Für viele Ausleger tut sich hier traditionsgeschichtlich sofort das weite Feld prophetischer Gerichtspredigt auf, deuteronomistischer Prägung, meinen die einen, apokalyptisierender Art, mutmaßen die anderen, wobei sehr oft stereotype Klischees sowohl über das eine wie auch das andere verwendet werden. Vergleiche bis hin zu vorexilischer (!) Gerichtsprophetie werden angestellt, und oft scheint sich in die andere Richtung fast zwangsläufig ein Kontrast aufzudrängen beim Vergleich der Predigt Johannes des Täufers mit der Verkündigung Jesu, die dunkle Seite des biblischen Gottesbildes dort, der lichte Gegenpol hier, dort apodiktische Androhung eines Vernichtungsgerichts, hier Heilsverheißung. Trotzdem führt kein Weg an der Umkehrpredigt und dem Taufangebot Johannes des Täufers vorbei. Denn im Unterschied zur Gründerzeit historisch-kritischer Exegese, wo es sich Exegeten noch allen Ernstes leisten konnten zu behaupten, die in Mt 3,7-12par. überlieferte Predigt sei ein austauschbarer Predigt-Baustein, der genauso auch hätte einer beliebigen Gestalt des Neuen Testaments (z.B. Jesus) in den Mund gelegt werden können, gibt es heute einen beachtlichen Konsens darüber, dass dieser Abschnitt nicht eine nachösterliche christliche Bildung ist. Vielmehr «spricht hier machtvoll ein bevollmächtigter Prophet, nicht irgendwer»,² wir kommen sozusagen in Berührung mit «Täufer-Urgestein».

Umso interessanter ist es festzustellen, dass diese Predigt des Täufers weder völlig unerwartet und voraussetzungslos vom Himmel fiel noch im luftleeren Raum geschah. Die Predigt selbst gibt darüber Aufschluss. Dabei empfiehlt es sich, bei einer Beobachtung anzusetzen. Der Täufer tritt auf und ist überzeugt: «Die Axt ist *schon* an die Wurzel gelegt» (Mt 3,10) und der nach ihm Kommende «hält die Schaufel *schon* in der Hand» (Mt 3,12). Der Blick der Ausleger geht hier sofort und fast ausnahmslos auf das unmittelbar und unerbittlich bevorstehende (Scheidungs-)Gericht. Doch was passiert, wenn man die Perspektive nur ein klein wenig verändert? Der Täufer sieht sich am absoluten Ende einer Epoche. An diesem epochalen Ende ist seine Predigt positioniert, das gibt ihr letztlich ihre unvergleichliche Dramatik.

Aber welche Epoche, was für eine Zeit ist abgelaufen? Natürlich ist die Periodisierung der Geschichte nach Weltreichen (Dan 2) oder Weltepochen (Dan 9) unter anderem ein Kennzeichen apokalyptischer Literatur, aber damit allein ist für die Auslegung der Täuferpredigt in Mt 3 noch wenig gewonnen, auch wenn er zur Ausmalung des Gerichts Bilder verwendet,

die in apokalyptischer Literatur oft anzutreffen sind. Eine ganz neue Dimension tut sich auf, wenn man berücksichtigt, dass Israel längst angefangen hatte, die nachexilische Zeit unter Exilsperspektive zu lesen. Exil war (nach deuteronomistischer Auffassung) gleichbedeutend mit Gericht. Doch mehr und mehr setzte sich in nachexilischer Zeit die Auffassung durch, dass der Gerichtszustand weder mit der Rückkehr Israels ins Land noch mit dem Wiederaufbau des Tempels aufgehoben war. Aus den 70 Jahren Exil (Jer 25,11; 29,10; 2 Chr 36,21) werden in Dan 9 beispielsweise 7 mal 70, aus dem historischen Exil das «große Exil», das bis in die Gegenwart und darüber hinaus reicht. Hatten die Propheten die Abwendung des Gerichts noch an die Bedingung der Bekehrung Israels geknüpft, und war das Gericht schließlich eingetroffen, da Israel dem Umkehrruf der Propheten eben nicht gefolgt war, so betonte man in nachexilischer Zeit, dass die Umkehr eigentlich immer noch ausstand. Die gegenwärtige Epoche wurde zunehmend als Zeit der Läuterung begriffen, die in die Entscheidung und Scheidung führen sollte. Diese Zeit der Läuterung ist fest beschlossen, sie gilt dem Volk und seiner heiligen Stadt als zusätzlich eingeräumte Chance «bis der Frevel beendet ist, bis die Sünde versiegelt und die Schuld gesühnt ist» (Dan 9,24b).³

Fast noch plastischer kommt das in einem anderen, älteren Text, in Ez 20, zum Ausdruck. In einem sehr schematisierten und in der Beschreibung äußerst redundanten Aufriss der Geschichte Israels wird diese in einem steten Decrescendo auf einen absoluten Nullpunkt hin geführt. Alle Phasen der Geschichte Israels waren durch ein Handeln Gottes umrahmt, die Gebote, die er seinem Volk gab, wurden immer eindringlicher, das Gericht als Folge der Sünde immer deutlicher. Die Väter in Ägypten, die Söhne in der Wüste, die Söhne der Söhne schließlich im Land: sie verharren in der Sünde. Die Geschichte droht in einer Sackgasse zum Stillstand zu kommen. Ist dieser Kreislauf noch zu durchbrechen? – möchte man fragen. Nach Ez 20,32-38 gibt Gott selbst die beeindruckende Antwort. Er hält dem Volk noch einmal seine Haltung vor: «Wir wollen wie die anderen Völker sein, wie die Völkerstämme in anderen Ländern, und wollen Holz und Stein verehren», doch genau dies will Gott verhindern: «Es soll nicht geschehen!» Es soll nicht geschehen, dass sein Volk ganz unter den heidnischen Nationen aufgeht, Gott durch Götzen ersetzt und Jahwe nicht mehr als seinen «König» anerkennt. Genau an diesem Punkt beginnt die (hoffnungsvolle) Rede vom Läuterungsgericht in «der Wüste der Völker»: «Ich bringe euch in die Wüste der Völker; dort trete ich euch von Angesicht zu Angesicht als Richter gegenüber. Wie ich mit euren Vätern in der Wüste Ägyptens ins Gericht gegangen bin, so will ich auch mit euch ins Gericht gehen – Spruch Gottes, des Herrn. Ich lasse euch unter dem Hirtenstab an mir vorbeiziehen und zähle euch ab (wortwörtlich: ich bringe euch hinein in das Gehege der

Scheidung⁴). Die Abtrünnigen und alle, die sich gegen mich auflehnten, sondere ich von euch ab» (Ez 20,35-38). Die Wüste ist natürlich keine lokalisierbare Gegend, aber sie liegt «geistlicher-weise» außerhalb jenes Bereiches, wo heidnisches, oder besser gottabgewandtes Denken herrscht.

In Ez 20 bleibt das Schicksal der Abtrünnigen nach dem Scheidungsgericht in der Schwebe, das Danielbuch lässt diesbezüglich nichts offen. Für «die Vielen» wird der Bund mächtig werden (9,24a), sie müssen durch ein Läuterungsgericht, das auch das Martyrium bedeuten kann (11,32ff.), doch am Ende wird Gott sein Volk erretten: «Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten» (12,2f.).

Auszug und Einzug

Der Täufer ist mit Sicherheit einer eschatologischen Richtung in Israel zur Zeit Jesu zuzuordnen, welche die nachexilische Zeit als fortdauernde Unheilszeit betrachtete, als Zeit einer von Gott eingeräumten Läuterung. Doch für ihn war diese Zeit der Läuterung aufgebraucht. Am Ende dieser Zeit angelangt müsste «die Frucht der Umkehr» eigentlich reif und sichtbar sein. Die Bäume tragen nun entweder Früchte oder sie werden umgehauen, der Weizen ist bereits geerntet, er muss nur noch von der Spreu befreit werden. Das Gericht, das sich hier vollzieht, und vor dem es kein Entrinnen gibt, ist ein Scheidungsgericht, das Ergebnis wird das wahre Israel sein. Über die Zugehörigkeit zu diesem wahren Israel entscheidet nicht mehr die Abstammung von Abraham, entscheidend ist einzig und allein die erfolgte Umkehr und Hinwendung zu Gott. Die Verheißung muss von jeder Generation, ja von jedem Einzelnen neu ergriffen werden.⁵ Was tut der Täufer in dieser prekären Situation? Er verkündet *in der Wüste*. Um seine Botschaft zu hören, müssen Menschen ihm dorthin folgen. Er «nötigt» sie zu einem Sündenbekenntnis, tauft sie im Jordan und entlässt sie schließlich mit der Verheißung der Ankunft eines Stärkeren, der nicht mehr mit Wasser, sondern mit Heiligem Geist und Feuer taufen würde.

Das Ganze wirkt wie ein Gesamtpaket, wie eine einzige große prophetische Zeichenhandlung. Im Zentrum dieser Zeichenhandlung steht die Predigt des Täufers, doch begleitet wird sie durch sinnfällige Zeichen. Das erste erstaunliche Zeichen ist die Wahl des Ortes für sein Auftreten. Er geht gewissermaßen nicht zu den Menschen, sie müssen ihre Dörfer und Städte verlassen, um ihn in der Wüste bzw. unten am Jordan zu hören, ganz unabhängig davon, ob man die Taufstelle nun tatsächlich an den Jordanübergängen südöstlich von Jericho lokalisiert, dabei aber trotzdem

mit Ortswechselln rechnet, so dass der Täufer durchaus auch zwischen dem Toten Meer und dem See Gennesaret auftreten konnte, sogar westlich *und* östlich des Jordan.⁶ Sollte die Wahl dieses Ortes nur ein Zufall sein? Es ist die älteste Überlieferung selbst, die diese Lokaltraditionen bereits in ihrer symbolischen Aussagekraft interpretiert. Wie beiläufig lesen wir in Mt 3,5 (vgl. Mk 1,5): «Die Leute von Jerusalem und *ganz* Judäa und aus der *ganzen* Jordangegend zogen zu ihm hinaus». Das erinnert sehr stark an die Erzählung vom Durchzug Israels durch den Jordan in Jos 3–4, wo zwölf Männer aus den Stämmen Israels, einer aus jedem Stamm, ausgewählt werden, um die Bundeslade durch den ausgetrockneten Jordan zu tragen (Jos 3,12). Mehrmals wird anschließend vermerkt, dass das *ganze* Volk, *ganz* Israel durch den Jordan hindurch zog (Jos 3,17; 4,1). Noch bedeutsamer ist, und erst das macht aus dem Auftreten des Täufers am Jordan eine Zeichenhandlung, dass der Jordan nach diesen Erzählungen und in der jüdischen Tradition nicht einfach irgendein Fluss ist. Der Durchzug ganz Israels durch den Jordan steht im Zusammenhang mit der «großen Planung Gottes, die vom Auszug, ja von den Patriarchen an beginnt und mindestens bis zur Landnahme reicht», er ist «ein Erweis der gnädigen Führung des Herrn ... ähnlich wie der Durchzug durch das Schilfmeer. ... das tiefe Jordantal lässt das, was nun werden soll, als ein Neues und den Übergang über den Jordan als den Beginn dieses Neuen erscheinen».⁷ So wie nach Jos 3–4 zwölf Steine immer daran erinnern sollten, dass hier Israel trockenen Fußes den Jordan durchschritten hat (Jos 4,23–24), so führt offensichtlich Johannes der Täufer das Volk noch einmal an diese Schwelle zurück, wo eine alte Verheißung sich erfüllte und ein langer und mühevoller Weg endlich im Verheißungsland an sein Ziel gelangte. Verheißung und Erfüllung berühren sich am Jordan und die Frage steht im Raum: Glaubt das Volk der Verheißung? Ist es bereit für das Geschenk der *erfüllten* Verheißung? «Der Täufer will das Gottesvolk in die Wüstensituation zurückversetzen, damit es dort wieder lernt, seinem Gott zu vertrauen, und er will es von der Wüste durch die Wasser des Jordan neu an die Grenze des verheißenen Landes bringen. Das heißt: Er stellt für das Gottesvolk noch einmal die Situation des Anfangs her – die Situation einer neuen Generation, die nicht mehr murren, sondern der Verheißung glaubt. Ganz Israel steht unter dem Zorn Gottes. ... Nur ein Neuanfang, der dem damaligen Zug durch den Jordan entspricht, kann das Gottesvolk noch retten».⁸

Es sei hier zumindest noch als Frage in den Raum gestellt, ob nicht auch jenes eigenartige Wort des Täufers, dass Gott aus diesen *Steinen* Kinder Abrahams machen kann (Mt 3,9), genau auf den Kontext von Jos 3–4 verweist, wo zwölf Steine nach Gilgal mitgenommen bzw. sogar mitten im Flussbett aufgestellt werden mit dem Auftrag an Israel, allen zu erzählen, dass die Hand des Herrn stark ist. Sie sollen ihn immer fürchten. Gott kann

aus diesen Erinnerungs-Steinen, aus dieser *memoria*, er kann aus dem Glauben, zu dem diese *memoria* immer wieder führen will, Kinder Abrahams machen.

Matthäus scheint den Auftritt Johannes des Täuflers *am Jordan* genau so zu interpretieren, denn immerhin fällt doch sehr auf, dass er die Kindheitsgeschichte auf diesen Punkt hin komponiert. Jesus muss in gewisser Weise den Weg Israels vom Anfang bis zum Ende, jedenfalls von Ägypten bis ins Verheißungsland abgehen (Mt 2,13-15.19-23), womit für den Verfasser des Matthäus-Evangeliums die Aussage verbunden ist, dass sich die mit der Befreiung aus Ägypten angefangene Geschichte in der Geschichte des Immanuel endgültig vollendet. Es ist bezeichnend und überraschend zugleich, dass ausgerechnet hier das einzige Mal im ganzen Neuen Testament vom «Land Israel» die Rede ist: «Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und zieh in das *Land Israel*; denn die Leute, die dem Kind nach dem Leben getrachtet haben, sind tot. Da stand er auf und zog mit dem Kind und dessen Mutter in das *Land Israel*» (Mt 2,20f.). Nach diesem «Einzug in das Land» beginnt die Geschichte des Täuflers am Jordan.

Das Umkehrbekenntnis

Der Täufer verlangt dann von den Menschen, die ihm bis zum Jordan gefolgt sind, ein Sündenbekenntnis. Es wird ausdrücklich vermerkt: sie zogen zu ihm hinaus und «bekannten ihre Sünden». Dies mag noch so beiläufig klingen, doch schwingt hier etwas mit, das der spät-nachexilischen Zeit ihr eigentliches Gepräge gab. Wie weiter oben bereits bemerkt, war die theologische Beurteilung der nachexilischen Zeit äußerst zwiespältig. Weite Kreise waren jedenfalls überzeugt, dass der Gerichtszustand fortduere und das endgültige Heil noch ausstehe. Diese Auffassung schlug sich bis hinein in liturgisches Feiern nieder. Äußerst beliebt waren regelmäßige Bußgottesdienste. Mit diesem Sitz im Leben «Bußgottesdienst» entwickelte sich eine eigene Gebetsform, eine Art Sündenbekenntnis, das ich hier «Umkehrbekenntnis»⁹ nennen werde, denn eines waren diese Sündenbekenntnisse mit Sicherheit nicht, nämlich einfache Aufzählungen von Sünden. Die Spur führt deswegen dort hin, da in Mt 3,6 im griechischen Text ein Verbum «bekennen» (*exomologéō*) verwendet wird, das genau in diesen Kontext verweist. In der griechischen Übersetzung von Dan 9,4 beispielsweise (sowohl in LXX als auch bei Theodotion) dient dasselbe Verbum als Einleitung eines solchen Umkehrbekenntnisses (Dan 9,4-19).¹⁰ Um zu verdeutlichen, um welche Art von Gebet es sich dabei handelt, empfiehlt es sich, zwei Texte, nämlich Dtn 31,20-21 und 1 Kön 8,33-34 (vgl. auch die Vv. 46-51), miteinander in Beziehung zu setzen und sie nacheinander wie zwei Seiten ein und desselben Vorgangs zu lesen. Dabei ergibt sich eine Geschichte in

fünf Etappen: Landgabe, Bundesbruch, prophetische Gerichtsandrohung bzw. Gericht (= Landverlust), *Umkehrbekenntnis*, Heimkehr (= erneute Landgabe). Das Umkehrbekenntnis ist ausgespannt zwischen einem Ende und einem Neuanfang. Der Beter wendet sich mitten im ergehenden Gericht an Gott und anerkennt ihn als gerechten Richter. Diese Haltung des Beters bahnt in gewisser Weise die Wende an. Noch deutlicher wird dies in Ps 51, der nicht einfach nur ein Zwischending zwischen Klage- und Bußgebet darstellt, auch nicht eine Kombination von Sündenbekenntnis und Einzelklage, vielmehr handelt es sich um ein echtes Umkehrbekenntnis, «zu dem bereits von seinem Ursprung her als Strukturelemente das Eingeständnis der Schuld, der eigenen Verfehlung im Zusammenhang mit der Anerkennung von Jahwes Hoheit als Richter, die Bitte um Aufhebung der von Gott und der Gemeinschaft mit ihm trennenden Schuld und der Ausblick auf die der Heilsoffenbarung Gottes entsprechende Antwort gehören».¹¹ O.H. Steck bringt es im Zusammenhang mit dem Umkehrbekenntnis in Bar 1,15-3,8, eine auf weiten Strecken wortwörtliche Fortschreibung von Dan 9,4ff., äußerst treffend auf den Punkt: dem gegenwärtigen Israel sind Gebetsworte zur Hand gegeben, «mit denen es zum Ausdruck bringt, dass es seine anhaltend bittere Lage als gerechtes Gericht Gottes annimmt, über dem Gott freizusprechen ist (1,15; 2,6-8), und den Grund dafür vielmehr bei sich selbst sucht: Es nimmt die der Andauer des Gerichts entsprechende Andauer der so bestrafte[n] Gesamtschuld Israels beken[n]end an und zeigt damit, dass es selber jetzt anders ist und bittend an das Erbarmen Gottes appellieren kann, dass er Schuld und Gericht im Ende des Zorns (2,13) und in Wende zum Heil ablöse und durch Restitution im Lande die Erzvätererzählungen für immer erfülle (2,27-35)».¹²

Die Wassertaufe

Für den Täufer ist klar: die Zeit der Läuterung ist zu Ende. Die Frage ist nicht mehr, wie wird künftig oder von jetzt an Umkehr geschehen, die Frage ist nunmehr, ob die Läuterung gefruchtet hat, zu der Gott viel und ausreichend Zeit schenkte. Offen zu legen ist die «Frucht der Umkehr», was nicht näher konkretisiert werden muss, denn diese Offenlegung geschieht im Umkehrbekenntnis, das Sündenbekenntnis und radikale Anerkennung Gottes als gerechten Richter vereint. Das ist das zur Stunde einzig Gebotene. Gerahmt ist dieses Umkehrbekenntnis durch zwei symbolische Handlungen, die erst sichtbar machen, was hier eigentlich geschieht. Die erste Zeichenhandlung geht dem Umkehrbekenntnis voraus, «die Leute aus Jerusalem und ganz Judäa und aus der ganzen Jordangegend» lassen sich auf den Täufer ein und ziehen zu ihm in die Wüste hinaus, sie vollziehen Umkehr durch radikalen Auszug aus allem Bisherigen, sie verlassen, dem Umkehrruf des

Täufers folgend, sozusagen den Herrschaftsbereich der Sünde. Die zweite Zeichenhandlung, die Wassertaufe, folgt auf das Umkehrbekenntnis und bleibt mit diesem auch eng verknüpft. Doch welchen Aspekt des Umkehrbekenntnisses macht die Wassertaufe des Johannes sichtbar? Wer sich von der Vorstellung der Johannestaufe als Reinigungsritus lösen kann, entdeckt sofort, dass sie im Zusammenhang mit dem Umkehrbekenntnis ein Element einer frappierenden Übereinstimmung mit späterer christlicher Taufe enthält (vgl. Röm 6,3-11). Der Täufling verlässt im Eintauchen gewissermaßen die Sphäre des Lebens und taucht ein in die Sphäre des Todes. Das Untertauchen symbolisiert in diesem Zusammenhang die Annahme des Gerichts als gerechtes Gericht. Im Eintauchen wird die Rettung ganz Gott überlassen. Das ist der Vertrauensvorschuss, den der Täufling Gott schenkt, er unterstellt sich ganz der Herrschaft Gottes und glaubt in diesem Augenblick seiner Verheißung. Er erhofft sich von ihm, erneut hinein genommen zu werden in seine Heilsgeschichte. Nimmt man alle bisherigen Beobachtungen zusammen, so wirft das überraschenderweise ein helles Licht auf das, was christliche Taufe eigentlich bedeutet: Sie ist «Bruch mit allem, was vorher war, Rettung aus den von Generation zu Generation weitergegebenen Zwängen, Einzug in das Land der Verheißung, Eingliederung in die neue Gesellschaft der Kirche».¹³

Trotzdem ist die Taufe des Johannes nicht «quasi-sakramental» und schon gar nicht «sakramental». Genau besehen hat sie im Unterschied zur christlichen Taufe keine direkte Wirkung. Sie geschieht auf Hoffnung hin. Diese Hoffnung wird durch den Täufer in einer Verheißung bestätigt: «Ich taufe euch nur mit Wasser (zum Zeichen) der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen». Der nach Johannes Kommende wird eine wirkungsvolle Taufe bringen, er ist deshalb der «Stärkere». Die Wassertaufe deutet erst an, was die Erfüllung sein wird. Es ist genau das, wonach sich das nachexilische Israel sehnte, die «Ausgießung» des Geistes.¹⁴ Doch ist die Geisttaufe nur die eine Seite der Medaille, in ihr erfüllt sich Heilsweissagung. Erfüllen wird sich mit dem Kommen des «Stärkeren» aber auch die Gerichtsdrohung. Die Feuertaufe lässt an ein Vernichtungsgericht denken.¹⁵ Gott ist eben nach biblischer Auffassung das Leben schlechthin. Und er ist der einzige Gott. Deshalb kann es jeweils nur eine Alternative geben: Segen oder Fluch, Leben oder Tod (Dtn 30,19). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass die Taufe einen «Akt der Vereinzelung»¹⁶ darstellt, der Einzelne tritt aus dem Verband von «ganz Israel» heraus, bekennt seine Schuld, anerkennt Gott als gerechten Richter und lässt sich taufen. Genau besehen geschieht hier bereits Ent-scheidung, die sich in der von Johannes dem Täufer angekündigten Geist- bzw. Feuertaufe realisiert, für die einen zum Heil, für die

anderen zur ewigen Verdammnis (vgl. Dan 12,2f.). Diese Scheidung ist auch angedeutet in den Bildern von der Axt und von der Schaufel (Mt 3,10.12), die sich konzentrisch um die Verheißung eines «Stärkeren» legen (Mt 3,11). Wenn die unfruchtbaren Bäume umgehauen und verbrannt werden, die Spreu sogar in «nie verlöschendem» Feuer endet, so ist dies nur der «schaurige Hintergrund»¹⁷ zu einem Vorgang, der etwas ganz anderes zum Ziel hat. Wie durch das Ausfällen der unfruchtbaren Bäume die Plantage gehegt und gepflegt wird und wie nach der Trennung der Spreu vom Weizen nichts mehr im Wege steht, diesen endgültig in die Vorratskammer zu bringen, so hebt der Geist das erlöste Volk Gottes der Endzeit, nach Matthäus das wahre Israel, buchstäblich aus der Taufe.

Schluss

Er, von dem es im Johannesprolog ausdrücklich heißt, dass er *nicht* das Licht war, er gab Zeugnis vom Licht. «Der Inhalt seines Daseins ist dies, dass er von sich selber, der Welt ist, wegzeigt auf das wahre Licht, das er nicht ist, das vielmehr in Gott ist. Der Ursprung dieses Zeigens ist die Sendung; das Wesen dieses Zeigens ist der Glaube, der als wahrer Glaube in sich schließt die Liebe und die Hoffnung. Dass es in der Welt ein solches Zeigen als Sendung geben kann, setzt voraus, dass das Wort, das bei Gott ist und Leben und Licht ist und in der Finsternis leuchtet, selbst in die Welt kam. Und zwar so in die Welt kam, dass es, in seinem Ausgang vom Vater und seiner Rückkehr zum Vater, die Welt in diese Bewegung hineinnahm; dass in dieser Mitteilung an die Welt das Wort zu einem Wort der Gnade für die Welt selbst wurde, die diese Gnade aufnehmen konnte in Glaube, Liebe und Hoffnung».¹⁸

ANMERKUNGEN

¹ Von acht Vorkommen des Substantivs «Umkehr» in den synoptischen Evangelien beziehen sich fünf auf Johannes den Täufer; vgl. H. Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 109-118.

² H. Schürmann, Das Lukasevangelium I (HThK III,1), Freiburg, Basel, Wien 1990, 183.

³ Vgl. hierzu H. Rigger, Siebzig Siebener. Die «Jahrwochenprophetie» in Dan 9 (TThSt 57), Trienter 1997, 257-259.

⁴ Vgl. zu dieser Übersetzung F. Sedlmair, Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20 (SBB 21), Stuttgart 1990, 21.52-56.365-368. Der Autor paraphrasiert die Bedeutung dieser Übersetzung mit «Eingefangen-Sein durch den Herrschaftsanspruch JHWHs» (367).

⁵ Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg 1998, 87.

⁶ Vgl. zum Problem der Topographie J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (BZAW 53), Berlin 1989, 280-284.

⁷ H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD9), Göttingen 1965, 24f.

⁸ Lohfink, Kirche?, 88.

⁹ Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Rigger, Siebzig Siebener, 149-155.164-170.

¹⁰ Ähnliche Gebete/Bekenntnisse finden sich außerdem noch in 1 Kön 8; Ps 51; 78; 79; 106; Jer 32,17-25; Klg; Esra 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-37; Tob 3,1-6; Dan 3,24-50.51-90 (LXX); Est 4,17ff. (LXX); Bar 1,15-3,8; 4Q504 (= 1QDibHam) I,8-VII,2; 1QS I,24b-II,1; 0Q CD XX,28-30; 3 Makk 2,2-20.

¹¹ E. Haag, Psalm 51, TThZ 96 (1987) 169-198 (Zitat: 179).

¹² O.H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung (FRLANT 160), Göttingen 1993, 75f.

¹³ Lohfink, Kirche?, 88.

¹⁴ Vgl. Joël 3,1f.; Jes 32,15; Ez 36,25; 39,29; 1QS 4,20ff.; 1QH 17,26.

¹⁵ Vgl. Jes 33,11f.; 66,15f.; Ez 38,22; Joël 2,3; Zef 1,18; 3,8; Sach 12,6; Mal 3,19.

¹⁶ Vgl. J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63), Neukirchen-Vluyn 1972, 40.

¹⁷ Schürmann, Lukasevangelium I, 174.

¹⁸ A. v. Speyr, Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium, Kapitel 1-5, Einsiedeln 1949, 73.