

Das Rätsel des „(sehr) hohen Berges“ in den Evangelien

Überlegungen zu seiner Identität und Bedeutung

Klaus P. Fischer - Heideberg

1. Fragestellung

An drei Stellen ist bei Mk und Mt von *einem* „(sehr) hohen Berg“ – „ὄρος ὑψηλόν (λίαν)“ – die Rede (Mk 9,2; Mt 4,8; 17,1). Es sind die Erzählungen von den Versuchungen Jesu (Mt) und von seiner Verklärung. Doch ist der Ausdruck nicht allen Synoptikern gemeinsam. Lk kennt ihn nicht: in der *Versuchungserzählung* führt der Teufel Jesus zwar „hinauf“, lässt ihn jedoch die Königreiche der bewohnten Welt, *statt auf einem „hohen Berg“*, „in einem Augenblick“ (4,5) schauen; in seiner Darstellung der *Verklärung* fehlt das Adjektiv „hoch“ ebenso wie die Unbestimmtheit des Berges; stattdessen lässt Lk Jesus zu „*dem* Berg“ aufsteigen (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι - Lk 9,28; vorbereitet durch 6,12).

In einem früheren Beitrag¹ bezog der Verfasser diese Wendung – „der Berg“ – bei Mk, Lk und, vor allem, Mt auf den *Zion*, und zwar auf den östlich begründeten Zion der End- und Heilszeit, wies aber den anderslautenden Ausdruck „(sehr) hoher Berg“ – im Anschluss an *U.Luz* – der „mythischen Sprache“ zu. Nunmehr lässt sich jedoch zeigen, dass auch dieser Ausdruck „(sehr) hoher Berg“ an den genannten Stellen verstehbar ist in Analogie zu der Bedeutung, die wir für die synoptische Wendung „der Berg“ umrissen haben.

2. Probleme der Orts- und Zeitangaben

Bleiben wir zunächst beim *Berg der Verklärung*.

Seit dem 4. Jahrhundert wurde er, wie man weiß, mit dem galiläischen Berg *Tabor* über der Jesreel-Ebene gleichgesetzt; und bis heute huldigen zahlreiche Pilgerreisen dieser Tradition. Nimmt man an, dass – nach Mk/Mt – *vor* dem Aufstieg zu jenem „hohen Berg“ Jesus mit den Jüngern in Caesarea Philippi weilte (Mk 8,27 / Mt 16,13)², und deutet man die vor dem Aufstieg genannten „sechs Tage“ (Mk 9,2 / Mt 17,1), bzw. „acht Tage“ (Lk 9,28), als Zeit für die Anreise oder Wanderung vom angegebenen Ort zum Berg (Luftlinie ca. 70 km; bei Lk weniger), erscheint solch eine rekonstruierende Identifikation geographisch-physisch mindestens möglich. Allerdings ist dieser historisierende Identifizierungsversuch, abgesehen von seinem so *späten* Aufkommen, ohne Beleg im NT, mit der Schwierigkeit belastet, dass der *Tabor*, obzwar eine alte israelitische Kulthöhe, in der hellenistisch-römischen Zeit wieder hohe strategische Bedeutung erlangt hatte, in den Tagen Jesu vermutlich ein römisches Fort trug³, damit jedoch für zivile Besucher, zumal Juden, wohl kaum zugänglich war. Dieses Hindernis umgeht man, wenn man, wie es gelegentlich geschieht, die Identität des Berges der Verklärung eher mit dem höheren, „mehr Einsamkeit“ bietenden *Hermon* sucht.

Hält man sich jedoch vor Augen, dass die Evangelien *Verkündigungsschriften* sind – keine Berichte o.ä. –, und dehnt man diesen Grundsatz auch auf Details wie Orts- und Zeitangaben

¹ K.P. Fischer, „Der Berg“ in den Evangelien – Zeichen für die Völker, in *BIBLISCHE NOTIZEN – Beiträge zur exegetischen Diskussion*, Heft 99 (München 1999), 42-54, hier: 49 (Anm.10).

² Nach einer anderen Quelle ist es Betsaida (Lk 9,10).

³ R.Riesner, *Tabor, Berg in: Das Große Bibellexikon Bd.3* (dt. Wuppertal-Gießen 1989), 1517-1520; *Flavius Josephus*, *Bell. lud.*, IV 1,8

aus (hier: „hoher Berg“ – „sechs/acht Tage“), wird man für solche Angaben nach einem anderen Verständnis Ausschau halten. Zunächst für jene sechs bzw. acht Tage. Bei fortlaufendem Lesen ist man unwillkürlich geneigt, die Angabe „nach sechs Tagen“ auf die von Mk/Mt unmittelbar zuvor referierten Jüngerbelehrungen zu beziehen, wie es ja Lk – wenn auch für *acht* Tage – ausdrücklich tut: „nach diesen Reden gleichsam acht Tage“ (9,28). Die gängigen Übersetzungen geben das Partikel „ὥσει“ mit „ungefähr, etwa“ wieder, wie es das Wörterbuch für Zahlen empfiehlt. Wer so übersetzt, sieht in der Formulierung des Lk eine numerisch-faktische Zeitangabe. Das aber ist die Frage. Grundbedeutung von „ὥσει“ ist: *gleichwie, gleichsam, gleich als ob*.⁴ Der Evangelist könnte also sagen wollen „gleichwie acht Tage nach diesen Reden ...“ – spielerisch, ja an-spielerisch auf „acht Tage“ hinweisend wie auf eine Größe, die Lesern/Hörern bekannt sein sollte. Nach dem Festschema des Laubhüttenfestes etwa (auf das die Evangelisten anspielen: vgl. Lk 9,33 Par)⁵ ist der achte Tag ein Tag der Arbeitsruhe, der Feier, der „Feuerspende“ (M.Buber) und der Festversammlung (Lev 23,36.39). Es ist aber auch hintergründiger Hinweis, dass der *erste* Tag der Woche, der Tag nach dem ehrwürdigen Sabbat, als gleichsam *achter* Tag zum *neuen* Feier-Tag, zum „Tag Jahwes“, „Tag des Herrn“ geworden ist (Lk 24,1 Par). Den „zwei Männern“, die Lk erst nachträglich mit Mose und Elia identifiziert, und die mit dem Verklärten über dessen „Exodos“ reden, den er „in Jerusalem erfüllen“ soll (9,30f), lässt er ebenfalls „zwei Männer“ entsprechen, deren Gewänder sternengleich strahlen wie zuvor das Gewand des Verklärten (ἀστράπτειν - vgl. 9,29f mit 24,4) und die den zuvor beredeten „Exodos“ nun mit den Worten „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten? Er ist nicht hier, sondern wurde auferweckt“ (24,5b – 6a) aufschließen und erläutern.

Vergleichbar symbolisch-hintergründig ist bei Mk/Mt die Angabe „nach sechs Tagen“, die das nun Folgende offenkundig dem „siebten Tag“ zuordnen will. Der siebte Tag des Laubhüttenfestes ist der Tag des „Hoschianna rabba“. Das Hallel, das in den Psalmen 113-118 die Befreiungstaten Gottes – vor allem aus Todesnot – besingt, ist der frühchristlichen Verkündigung wichtig geworden. Und Psalm 118, der letzte der Hallel-Psalmen, der in v 27 den bis heute gültigen Festritus während des Morgengebets nennt, enthält auch jenen – von allen Synoptikern zitierten – Vers vom *Stein*, „den die Bauleute verwarfen“, der „zum Eckstein geworden“ ist (v 22). Wichtig ist Mk/Mt aber offenbar auch die Reminiszenz an Mose und dessen Aufstieg (gleichfalls mit drei Begleitern - ‚Ältesten‘) zum Sinai, wo Mose „am siebten Tag“ von Gott aus der Wolke gerufen wird (Ex 24,1.9.15f).

Diese Bezugnahmen auf alttestamentliche Motive sind, wie gesagt, (an-)spielerisch zu verstehen. Sie insistieren auf der Beheimatung des auferweckten Jesus in Gottesglauben und –erfahrung der Väter und proklamieren zugleich deren Erfüllung in eben ihm.⁶

⁴ F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II (Leipzig 1831), S. 1495.

⁵ Die Behauptung ist kontrovers. Anders etwa R. Schnackenburg, wenigstens für die Mt-Version: „Kaum eine Anspielung auf das Laubhüttenfest“, obwohl ihm der „symbolische Sinn“ der Zeit- und Ortsangabe („Berg“) klar ist: Matthäusevangelium 15,21-28,20. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung (Würzburg 2000), 161.

⁶ R. Pesch und U. Luz diskutieren alttestamentliche Bezüge der Verklärungserzählung und zeigen, dass keiner für sich allein als direkte Vorlage in Frage kommt. Es sei eine „polyvalente“ Geschichte (Luz), die mehrere biblische Motive selbständig und souverän verarbeite: R. Pesch, Das Markusevangelium 8,27-16,20. HThKNT (Freiburg-Basel-Wien 1977/Sonderausg. 2000), 71 ff; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17). EKK Bd. 1/2 (Zürich-Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990), 507ff. Kurzer Überblick auch bei K. Kertelge, Markusevangelium. Die Neue Echter Bibel ... (Anm.5) [Würzburg 2002], 88.

3. Der „heilige Berg“ im 2. Petrusbrief

Dass der „hohe Berg“ der Verklärung nicht in der Geographie gesucht werden muss, deutet auch die Anspielung des (Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen) 2. Petrusbriefes an: hier ist weder von „dem Berg“ (Lk) noch von einem „hohen Berg“ die Rede, sondern – in kultureller Sprechweise – von „dem heiligen Berg“ (τὸ ἅγιον ὄρος - 1,18). Der Kontext ist aufschlussreich. Wie schon früher aufgefallen, leitet der unter dem Namen Petrus schreibende Verfasser den Gedankengang ein, indem er die Adressaten darauf verweist, „wir“ (die ersten Verkünder des Christusglaubens, die Apostel) seien „ἐπόπται“ (Augenzeugen) der „μεγαλειότης“ Jesu, d.h. seiner (göttlichen) Größe, geworden (1,16). Der Begriff *Epopte* (ein Hapaxlegomenon im NT) ist als terminus technicus der hellenistischen Mysterienkulte bekannt. Will man nicht annehmen, der Verfasser habe sich hier nur eines damals modischen Ausdrucks bedient, sondern rechnet mit bedachtsamer Formulierung, ist zu fragen, was er solcherart zu verstehen gibt. Das übliche Wort für Augen- und Ohrenzeuge ist „μάρτυς“: so bei Gesetzesübertretungen (Hebr 10,28), für die Taten Jesu im jüdischen Land (Apg 10,39) und für die „Leiden Christi“ (1Pet 5,1 – Selbstbezeichnung des Verfassers). Auch „αὐτόπτης“ kommt vor (Lk 1,2). Das Wort *Epopte* jedoch bezeichnet einen 'Beobachter', „der in einem Ereignis die Präsenz des Gottes erkennt. Der Apostel ist also nicht nur Augenzeuge von Fakten, sondern ihm ist zugleich die Erkenntnis des *Gotteshandelns* in ihnen geschenkt“.⁷ Dass für eine Zeugenschaft für *Gottes Handeln* in Ereignissen der normale menschliche Sinnesapparat nicht genügt, ist unstrittig. Der Verfasser von 2Pet 5,1 kommt, als Beleg für seine Wortwahl *Epopte*, auf die Szene auf dem „heiligen Berg“ zu sprechen und auf die „δόξα“: Allerdings besteht diese bei ihm *nicht*, wie bei den Synoptikern, primär im Optischen – in der „μεταμόρφωσις“ –, sondern (entgegen dem Wortakzent in *Epopte*) im Phonetisch-Akustischen – in der „φωνή“ von oben und im „ἀκούειν“ der Apostel; der Inhalt der Rede entspricht der mit Version unter Wegfall der Aufforderung „hört auf ihn!“ (2Pet 1,17f; vgl. Mt 17,5).

Der Gedankengang wird hier ebenso spielerisch wie ernsthaft in die Sprache der *Einweihung* von Initianten in ein Mysterium (z.B. das eleusinische) gekleidet. Den Mysterienkulten ging es allgemein um die rettende Einigung der eingeweihten Mysten (Epopen) in Schau und Proklamation des Kultdramas *mit* der Gottheit und ihrer Lebenskraft. Von der Bezeugung der „Leiden Christi“ und von der Teilhaberschaft an der kommenden „Herrlichkeit“ (1Pet 5,1 – der Verfasser von 2Pet 5,1 setzt diesen Brief voraus: 3,1) über die Gewißheit, dem vergänglichen Kosmos zu entrinnen durch Verbindung mit der „göttlichen Natur“ (θείας κοινωνοὶ φύσεως; 2Pet 1,4), bis zur gehäuften Titulierung Jesu Christi als „σωτήρ“ (1,1.11; 2,20; 3,3 u.ö.) und zum Stichwort „ἐπόπται“ geht das Sprachspiel mit dem Mysterienmodell, wobei der Verfasser auf die „eingeweihte Zeugenschaft“ der Apostel (unter die er sich rechnet) abhebt. Doch ist die Sicherung der Berufung aller Getauften sein Ziel. Die Verkünder *dieses* „σωτήρ“ seien nicht raffiniert erfundenen (Götter-) Sagen („μῦθοις“) gefolgt, vielmehr seien sie einst in das *μυστήριον ἀρρητον* eingeweiht worden und hätten, wie *jener Eine*, die „Stimme der erhabenen Herrlichkeit gehört“ (1,17f). Die „heilige Schau“ (Epoptie) wird als „ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ“ bzw. „τοῦ κυρίου ἡμῶν“ bezeichnet (1,1.3.8 – einerseits LXX-Übersetzung für יהוה אלהינו, andererseits Hinweis auf die zeitgenössische Strömung der *Gnosis*).

⁷ E. Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament (Göttingen 1989), 113.- Für „ἐπόπται“ wird die Übersetzung „eingeweihte Zeugen“ empfohlen: H. Balz/G. Schneider (Hg), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981), Art. ἐπόπτης, Sp. 116.- Zu Mysterienreligionen s. G. Bornkamm, Art. μυστήριον, μύθος in ThWbNT IV (Stuttgart 1942), bes. 810-814, 818-820; J. Leipold – W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums I (Berlin 1965), bes. 103-106.

Durch diese Grunderfahrung sei das *Wort* der Propheten (Mose als Urprophet!) noch sicherer geworden und erweise sich als eine „*Leuchte*“ an einem dunklen Ort, „bis der *Tag* anbricht und der *Morgenstern aufgeht in euren Herzen*“ (1,19).

Dieses Zeugnis bezieht sich also auf eine gottgegebene, innere *Erleuchtung* über Sinn und Zusammenhang des Prophetenwortes und dessen Korrespondenz mit dem in der Gemeinde lebendigen „Retter und Herrn Jesus“ (vgl. 2Petr 1,1-3, wo der Verfasser zweimal auf die „Erkenntnis“ (ἐπίγνωσις) der Gläubigen abhebt).

Das Sprachspiel mit dem Mysterienkult entliehenen oder durch ihn ‚bilingual‘ geprägten Begriffen wie *Epopie*, „Erkenntnis“, „Schall, Stimme“ (φωνή) und „Hören“ (ἀκούειν) lässt auch an die Gemeindeliturgie im Hintergrund denken: an Heilige Handlung (Ritus), „Geheimnis des Glaubens“ in anamnetischer Vergegenwärtigung, an Horn- und Glockeninstrumente, Verkündigung des „Retters“, Antwort und Akklamation der Gemeinde, die aus dem Hören entsteht. All das wird zur konkreten Gestalt und Erscheinung der „δοξα“ und der „δυναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (1,16). Daraus ergibt sich nun auch, dass der „heilige Berg“ sich nicht in der galiläischen Ebene oder anderswo erhebt, sondern sichtbar wird auf der *Erkenntnisebene*, die sich in der feierlichen Begehung der Gemeinde auftut. Er umschreibt, bildlich gesprochen, den ‚Ort‘ (ὁρῶν) der feiernden Gemeinde selbst.

Geographische, psychologische, spiritualistische Interpretationen⁸ des Verklärungsbeges mögen ein relatives Recht beanspruchen, doch bewegen sie sich nicht selten nur am Rand der *theologischen* Botschaft biblischer Texte.

4. Der Berg der Verklärung in der Synopse

Wenden wir uns nun der mk/mt Fassung der Verklärungserzählung zu.

Vom (hier ein wenig vorweggenommenen) Interpretationsergebnis her betrachtet, gehört besagter „hoher Berg“ bereits zu der in Mk 9,4 / Mt 17,3 genannten „Schau“, so wie auch die Sprache des ganzen Textes *Eingeweihte* voraussetzt. Die Angabe „εις ὄρος ὑψηλόν“ steht ja zwischen „ἀναφέρειν“ (Mk 9,2/Mt 17,1) und „μετεμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν“ (Mk ebd., Mt 17,2). Will sagen: Durch Jesus, durch seine Lebenshingabe⁹ werden die Jünger – zuvor, nach der ersten Leidensankündigung, selbst zu Kreuztragen und Nachfolge aufgerufen (Mk 8,34/Mt 16,24) – auf einen „hohen Berg“ versetzt, schauen – von Blindheit geheilt (Mk 8, 22ff; 10,46ff Par) – das innere Geheimnis Jesu, und erfahren mit Petrus die Freude über die Vollendung der Schöpfung: „καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι“ (Mk 9,5/Mt 17,4/Lk 9,33). Das *καλόν*

⁸ Nach E. Drewermann ist der Berg der Verklärung ein Bild für das „Maß seines [Jesus] Glücks“, für die „Evidenz seiner Wahrheit“, für die „Macht seiner Nähe zum Himmel“: Das Markus-Evangelium I (Olten-Freiburg²1988), 609. An anderer Stelle meint er, jede einfache, große Wahrheit, aus der ein Mensch wie Jesus, Gandhi oder Wallenberg lebe, sei „sein Tabor“ (a.a.O., 611).

⁹ Der Ausdruck „ἀναφέρειν“ (Mk/Mt) beinhaltet einen indirekten Hinweis auf die Erzählung der sog. Opferung Isaaks (Gen 22,1-19 LXX), wo dieses griechische Wort (für Hiphil von פָּרַע, „[dar-]hohen“[Buber]) zweimal (vv 2.13) erscheint, zudem Abrahams Gang auf einen *hohen Berg* (hebr. Moriija) mit *drei* Begleitern (v 3: Isaak, zwei Diener) erwähnt, und die selbst „τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν“ überlassende Treue des ‚Gottesknechtes‘ Abraham zu Gott (vgl. vv 3.16 mit Mk 9,7 Par) geprüft wird. Das Evangelium verschmilzt typologisch Abraham und Isaak in der einen Gestalt Jesu und stellt jenen, die der Schau gewürdigt werden, das von Gott „ersehene“ (v 8 „ὄψεταί“, für „πίπτει“) „Lamm“ vor Augen. Der Vers „ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη“ (Gen 22,14) wirkte dann, einem Programmwort ähnlich, weiter, wobei „ὤφθη“, seiner hebr. Vorlage gemäß, zwischen medialer und passivischer Bedeutung schwankt („ersah sich/ erschien). - Bedenkenswert ist übrigens auch, dass z.B. in der Chrysostomus-Liturgie „ἀναφορά“ bis heute sowohl für die Darbringung wie für die Gabe selbst gebraucht wird.

meint hier keine Stimmung o.ä., sondern verweist auf den Schöpfungshymnus Gen 1¹⁰, wie schon zuvor Jesu Heilungstaten die akklamierende Menge an den Schöpfer erinnern: „καλῶς πάντα πεποιήκειν“ (Mk 7,37) –, insofern er die Tauben hören und die Stimmen reden macht (ebd). Die Aufzählung könnte für unseren Zusammenhang füglich (s.Mt 15,31) ergänzt werden: er macht die Blinden sehend/schauend.

Der redaktionelle Kommentator „[Petrus] wusste nicht, was er antwortete, denn sie waren voll Furcht“ (Mk 9,6; für 6a vgl. Lk 9,33) versteht sich aus der in v 9 vermeldeten Einschärfung des „Messiasgeheimnisses“¹¹ bis zur Auferstehung von den Toten.

Die Gesamtidee wird noch deutlicher, wenn man die auf die 1.Leidensankündigung folgenden Verse liest wie einen Text, gebildet nach Art der *Einzugsliturgie* (Toraliturgie) der Tempelpilger¹²: Wenn die Prozession mit der Lade die „Tore der Gerechtigkeit“ zu den Vorhöfen des Tempels erreichte, fragte der Vorsprecher: „Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?“ (Ps 15,1). Analog zur Antwort des Priesters (oder Leviten), die Grundforderungen der Tora als Bedingung nennend (Ps 15,2-5), scheinen nun die (der *metamorphosis* vorausgehenden) Verse Mk 8,34-38 Par gestaltet. In Mk 8,34 ist die Frage impliziert: *Wer kann Jesus nachfolgen/sein Jünger sein?* Und Jesus nennt Jüngern (Mk/Mt) und Volk (Mk/Lk) die Einlassbedingungen: *sich selbst verleugnen und sein (Lk: tägliches) Kreuz auf sich nehmen; sein Leben verlieren um meinetwillen (Mk: und des Evangeliums willen); sich Jesu und seiner Worte nicht schämen (Mk/Lk), sondern den kommenden Menschensohn erwarten* (Mk 8,34-38 Par).

Wenn diese Sicht zutrifft, dürfte es sich auch bei dem „hohen Berg“ der Verklärung um den Zion handeln – freilich um den Zion, der, in der Schau der Jünger, in die „μεταμόρφωσις“ Jesu hineingezogen ist.

Der Verfasser des 2.Petrusbriefes dürfte übrigens ähnlich gedacht haben, wenn er von dem „heiligen Berg“ spricht – ein fester Ausdruck im AT für den Zion und für den Tempel (vgl. Pss 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,2; 99,9). Die Heiligkeit des Berges wird ausdrücklich mit der Heiligkeit Gottes begründet (Ps 99,9); daher ist an den angegebenen Stellen nicht genau vom „heiligen Berg“ die Rede, sondern vom „Berg deiner Heiligkeit“ oder vom Berg „seiner Heiligkeit“ (קדשך - קדשו / LXX: τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν σου / τὸ ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ). Die Wendung „τὸ ὄρος ἅγιον“ (2Petr 1,18) kann nicht gut etwas anderes meinen;¹³ das gilt auch von der

¹⁰ Letzten Endes also auf den „Weltenberg“, bzw. „Gottesberg“ (s. Ps 48,2f). Näheres z.B. bei *O.Loretz*, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT (Darmstadt 1990), 159ff.

¹¹ *W.Wredes* Entdeckung des „Messiasgeheimnisses“ (vgl. sein Werk von 1901) im Mk-Ev wurde kritisch-differenzierend weiterentwickelt: z.B. *J.Gnilka*, Das Evangelium nach Markus. EKK II/2 (Zürich-Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1978), 40f; *E.Lohse*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Stuttgart⁵ 1998), 117f; *E.Schweizer*, Das Evangelium nach Markus NTD Bd.I (Göttingen¹⁷ 1989), 25f; *J.M.Robinson*, Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des Markusevangeliums (dt. München 1989); *Robinson* liegt daran, gegenüber gnostischen Überdehnungen der Bedeutung der Auferweckung Jesu die vorösterlich-geschichtliche Präsenz der Offenbarung Jesu und des Offenbarungsverständnisses der frühen Kirche, auch für die Entstehung der Evangelien, aufzuzeigen; zu unserem Zhg. s. bes. 114, 133f.

¹² Zur Toraliturgie ausführlich z.B. *H.-J.Kraus*, Gottesdienst in Israel (München² 1962), 242-253; resümierend *W.H.Schmid*, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn⁷ 1990), 112f; *H.D. Preuß*, Theologie des Alten Testaments II – Israels Weg mit JHWH (Stuttgart-Berlin-Köln 1992), 68f.

¹³ Die Kommentatoren sind hier zögerlich. *A.Vögtle* erkennt, dass mit dem „hl.Berg“ im AT „stets der Zion gemeint“ ist. Dennoch geht er davon aus, dass, trotz gleicher Benennung („hl.Berg“) in 2Petr, der Berg der Verklärung mit dem Zion der Tradition nichts zu tun haben könne; vielmehr habe „der Vf. von sich aus den Berg durch ‚heilig‘ als Stätte göttlicher Offenbarung qualifiziert“: Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief. EKK XXII (Solothurn-Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1994), 169. Einen Schritt weiter geht die – öfter vertretene – These, „ein gewußter, in der Überlieferung ausgezeichnete und bekannter Berg“ werde von der Geschichtsschreibung sakralisiert, „was ein Kennzeichen der späteren Zeit“ sei: *K.H.Schelkle*, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. HThKNT (Freiburg-Basel-Wien 1976/Sonderausg. 2002), 199; ähnlich *O.Knoch*, Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. RNT (Regensburg 1990), 255.

lukanischen Formulierung „τὸ ὄρος“ (9,28) in Zusammenhang mit Jesu Verklärung, zumal Lk in v 31 auf *Jerusalem* hinweist (ein unvermittelter Hinweis an dieser Stelle, wäre „der Berg“ nicht synonym gemeint und würde „Jerusalem“ nicht „den Berg“ beinhalten).

5. Abstieg vom Berg zum Weg nach Jerusalem

Wir gehen also davon aus, dass jener „hohe Berg“ kein anderer ist als der *neue Zion*. Die drei Jünger, durch die – österlich beglaubigte – Lebenshingabe Jesu dorthin versetzt, schauen – von Blindheit geheilt – sein inneres Geheimnis (mit den „Augen des Glaubens“, wie eine spätere Tradition sagen wird). Sie schauen (ιδεῖν - Mk 9,1.4.8 Par) es in dem ihnen vertrauten Stil der biblischen Erwartung. Elia als Vorläufer (Mal 3,23; Sir 48,10) und Mose gehören zur endzeitlichen 'Szene': Mose wegen Dtn 18,15-18, aber auch wegen Dtn 34,1-6: am Schlußtag des Herbstfestes wird der Tod des Mose gelesen, der eintritt, nachdem dieser auf dem *Berg Nebo* das verheißene Land hat schauen, jedoch nicht betreten dürfen. In der Verklärungsszene schaut *Mose* das neue Israel, die „βασίλεια τοῦ θεοῦ“ in Person; man muss ergänzen: die *Jünger* schauen die Ankunft Moses mit Elia bei ihr. Vor diesem Zusammenhang genügt es kaum, mit Berufung auf den „epiphaniale“ Hinweis („nach sechs Tagen“) und auf Ex 24,16f zu sagen, Jesus werde in der Verklärung als „der neue Mose“ offenbar.¹⁴ Wenn der verklärte Jesus als *Bezugspunkt* und *Mitte* für Mose und Elia erscheint, wird die End-/Heilszeit aufgerufen aufgrund messianisch gelesener, *erfüllter* Verheißung: „Einen Propheten aus der Mitte deiner Brüder, mir gleich, wird JHWH dir erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören“ (Dtn 18,15). Die Frommen Israels verbanden ja schon mit dem Ziontempel als „Wohnsitz“ Gottes eine Erwartung seiner *Erscheinung* (Num 10,35; Pss 50,2f; 80,2ff). Man hoffte, dass ER erscheine, sich schauen lasse. *Hier* dürfen die Jünger – „ἐν τῇ ὁδῷ“, „auf dem Weg“ (nach Jerusalem: Mk 8,27; vgl. 10,17.52) – den neuen Zion und Jesus als dessen Mitte und Gipfel schauen. Aber – das verrät das *Weißwerden der Gewänder* (Mk 9,3 Par) – Jesus ist einer, der durchzumachen hat(te) – „δεῖ ... πολλὰ παθεῖν“ (Mk 8,31 Par) –, aber gerettet wird/ist.

An die ganze Szene lässt sich ein anderes Bild komplementär assoziieren: „Er (Jesus) hat uns einen neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt, durch sein Fleisch“ (Hebr 10,20).

Damit wird auch der *Doppelakzent des Textes* deutlich, den Mt/Lk von Mk übernommen haben: die Verklärungserzählung als Gegenstück zur Leidensankündigung. Die *Gemeinden*, vertreten durch die *Jünger*, sollen verstehen: Der, der hier redet von Durchmachenmüssen, von Verworfenwerden und Auferstehen, ist ja zugleich der, an den wir glauben: der Erhöhte, Verwandelte, in seine „δόξα“ Eingegangene. Die andere Seite der Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger „auf dem Weg“ ist seine Enthüllung als des – dem Erzählfaden nach künftig, dem Glauben nach jetzt schon – in seiner „Herrlichkeit“ Weilenden. Noch ist zwar der Abstieg vom Berg (v 9) zu bewältigen und „der Weg“ (des Kreuzes!) zu gehen; doch haben sie nun den geschaut, an den sie glauben, und haben erfahren „τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν“ (Mk 9,8) „Μετὰ“ mit Genetiv meint die Gemeinschaft. Die Wendung „μεθ' ἑαυτῶν“ will also nicht, wie viele Übersetzungen nahelegen, sagen, nur noch Jesus sei „unter/bei ihnen“ gewesen; vielmehr stehen wir auch hier vor einer *theologische* Aussage (ebenso wie bei „μόνον“!): (Einzig) Er *mit* ihnen, in der Art des Immanu-El oder so, wie es der Beter in Ps 23,4 erfährt: יְהוָה הוֹדוּת - סוּ מֵעַד עַד עִי. Eine Gewissheit, die „auf dem Weg“ des Kreuzes getrost macht. –

¹⁴ So z.B. R.Pesch, Markusevangelium (Anm.6), 72.

6. Der „sehr hohe Berg“ der Versuchung

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf den „sehr hohen Berg“ (ὄρος ὑψηλὸν λίαν), den Mt der sog. 3. *Versuchung* zuordnet (4,8).¹⁵

Auch dieser Hinweis ist kaum im physisch-topographischen Sinne gemeint – so, als müsse der Berg deshalb „sehr hoch“ sein, damit von seiner Höhe „alle Königreiche der Welt“ tatsächlich auch erblickt werden könnten. Vielmehr erinnert auch diese Ausdrucksweise an ein Wort des (von Mt geschätzten) Propheten Jesaja vom *Zion*: „Der Berg des Herrn und das Haus Gottes, überragend die Spitzen der Berge und erhöht (LXX: ὑψωθήσεται) über die Hügel“ (Jes 2,2 = Mt 4,1). Nun, hierher, auf den *Zion*, führt uns Mt bereits in der sog. 2. *Versuchung*: nimmt doch der Teufel Jesus mit in die „heilige Stadt“ und stellt ihn auf die Zinne des Tempels (4,5). So erklärt sich auch die Wahl der Konjunktion „wieder“ (πάλιν) – anstelle von „dann, darauf“ – in v 8: nämlich als Wiederaufnahme des Ortes, jedoch – wie „Berg – Haus“ (Jes/Mt) – unter dem Komplementär-Bild (zwei Aspekte des *Zion*).

In beiden Texten – Jes 2,2 [Mt 4,1] und Mt 4,8 – kommt der Welthorizont in den Blick: „πάντα τὰ ἔθνη (LXX) - πᾶσαι αἱ βασιλειαί“. Der Plural „βασιλειαί“ schärft zudem das teuflische Angebot an, alternativ zur singulären „βασιλεια τῶν οὐρανῶν“, die alsbald (4,17) zur Sprache kommt. War zuvor (vv 5-7) im Sinne von *Glauben*, *Vertrauen* das *Innenverhältnis Knecht-Herr* das Thema, geht es nun (vv 8-10) um die *Sendung*: die Völker und das Herrschaftsverständnis: wird der 'Knecht Gottes' die Völker und ihre Reiche als 'Lehen' in Verantwortung vor seinem Herrn verstehen?

Die Szenen der sogenannten Versuchungen sind also theologisch-sinnbildlich zu nehmen: Die Evangelisten schauen vom Gipfel des Berges, *wohin* der auferstandene Herr die Jünger *leitet* (ἀναφέρειν in der Verklärungserzählung!), hinab in die weltweit tätig werdende Missionskirche und stellen, wie Jesus, so die *Jünger* vor die Frage, wer ihr „Herr“ ist und in wessen Geist sie ihre *Herrschaft* verstehen und gebrauchen wollen. Der „sehr hohe Berg“ entspricht dann in der Tat dem Neuen, das Gott in die Geschichte einführt, der *überragenden Heilsgeltung* seines Vorhabens und seiner In-Bund-Nahme dieses Knechtes. Erfüllt werden soll das Prophetenwort: *Weisung fährt von Zion aus, von Jerusalem Seine Rede* (Jes 2,3 [M. Buber]). Auch der Schlußappell soll von dem in die Prüfung Genommenen gesprochen und getan werden: *Lasst uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen!* (v 5).¹⁶

Der Mt-Evangelist zeigt Gespür für das feine biblische Beziehungsnetz, wenn (nur) er die Jünger dem Auferstandenen auf „dem Berg“ begegnen lässt, wo seine abschließende Selbstoffenbarung und die Aussendung der Jünger erfolgt (28,7.16ff). Es handelt sich stets um denselben Berg – ob Berg der Versuchung, Berg der Verklärung oder (mt) Berg der Mission.¹⁷ Das 'verheißene Land' vor den Augen des Auferstandenen (und seiner Geschwister) bilden wiederum „αἱ βασιλειαὶ τοῦ κόσμου“ bzw. „πάντα τὰ ἔθνη“ (28,19) – als *Lehensherrschaft* (ἐξουσία, v 18) im Namen der „βασιλεια τῶν οὐρανῶν“. Als die Verlockung des Teufels abgewehrt und die dreifache Prüfung in Jesu *Leben und Sterben* bestanden ist, erfüllt sich die Verheißung des Herrn:

¹⁵ Lk ersetzt, wie erwähnt – vielleicht in einer Anwendung von 'Realismus' – den „sehr hohen Berg“ durch einen *sehr kurzen Zeitpunkt* (στιγμὴ χρόνου - 4,5).

¹⁶ Aktuell-anregend: N. Lohfink, *Die messianische Alternative* (Freiburg-Basel-Wien³1982), 12-26.

¹⁷ Zu der Frage, wie der – nach Mt in *Galiläa* gelegene – Berg des Auferstandenen dennoch der *Zion* (der Heilszeit) sein kann, s. den Beitrag „Der Berg“ in den Evangelien ...“ (Anm.1), 49f.- Vielleicht hat der hier aufgeführte Gedanke eine gewisse Parallele in der Vermutung mancher Forscher, die Berge *Sinai*, *Horeb*, *Morija* ließen sich, im Sinne der späteren theologischen Rezeption, auf den *Zion* beziehen.

„Ich aber,
belehnt habe ich meinen König
auf Zion, meinem Heiligtumsberg“.
- Berichten will ichs zum Gesetz,
ER hat zu mir gesprochen:
„Mein Sohn bist du,
selbst habe ich heut dich gezeugt.
Heische von mir und ich gebe
die Weltstämme als Eigentum dir“ (Ps 2,6-8; Ü. M.Buber)