

JÜRGEN BECKER

Jesus
von
Nazaret



de Gruyter

Die Darstellung bietet eine neue Erklärung für die »Gottesherrschaft« als dem Zentralwort der Verkündigung Jesu. Das hat Folgen für das Verständnis des Wirkens Jesu und für die Deutung seines Ethos.

Durchweg wird Jesu Besonderheit innerhalb des Frühjudentums beschrieben. Dabei bleibt immer im Blick, daß durch Jesu Wirken die Geschichte des Urchristentums eröffnet wurde.

Das Buch hat seinen Ursprung in der akademischen Lehre. Gleichwohl will es Brücken zu allen Leserinnen und Lesern schlagen, die einem Jesusbild begegnen wollen, das sich historischem Wahrheitsbewußtsein verdankt. Mit dieser Auffassung will es nicht nur dem Hochschulbereich dienen, sondern ebenso dem Pfarramt, dem schulischen Unterricht und der allgemeinen christlichen Bildung. Es hofft, mit seinem Konzept auch dem christlich-jüdischen Gespräch zu dienen.

Der Autor ist Professor für Neues Testament und Judaistik an der Universität zu Kiel.

Jürgen Becker
Jesus von Nazaret

Jürgen Becker

Jesus von Nazaret



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1996

☉ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Becker, Jürgen:

Jesus von Nazaret / Jürgen Becker. –
Berlin; New York: de Gruyter, 1996
ISBN 3-11-014881-1

© Copyright 1995 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Hansbernd Lindemann, Berlin

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: Druckerei Gerike GmbH, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Jesusdarstellung kann und will nicht verleugnen, daß sie aus meiner universitären Lehrtätigkeit erwachsen ist. Damit ist sie, was ihre Methodik, ihr Darstellungskonzept und ihre Thesen betrifft, in einen Zusammenhang eingebunden, der sie auf Schritt und Tritt prägt. Doch habe ich mich durchweg bemüht, die engen Grenzen akademischer Lehre zu überschreiten, also Brücken zu den zu schlagen, die mit wissenschaftlicher Theologie bisher vielleicht keinen Kontakt hatten, gleichwohl Interesse hegen, einem Jesusbild zu begegnen, das sich dem historischen Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit nicht verschließt, und dennoch zugleich den Christus des traditionellen kirchlichen Glaubens nicht einfach für überholt hält.

So hoffe ich sehr, daß das Buch von denen, die eine theologische Abschlußqualifikation für ihr Studium anstreben oder bereits erlangt haben, mit Interesse und Gewinn gelesen wird, und daß meine Ausführungen ihnen helfen, zu einem eigenen inneren Dialog mit der Jesusüberlieferung zu kommen. Zugleich wünsche ich mir, daß ein darüber hinausgehender Leserkreis an dem Buch Freude findet und die Jesusverkündigung so erschlossen bekommt, daß sich ihm Zugänge zu den oft spröden Texten auftun.

Um das zu erreichen, habe ich alle rein philologischen Erörterungen und altsprachlichen Ausdrücke aus dem Manuskript verbannt, die Fachdiskussion elementarisiert, sie auf wesentliche Ausführungen eingeschränkt und die großen Linien der Jesusüberlieferung in den Vordergrund gerückt.

Im Unterschied zu ähnlich angelegten Jesusbüchern habe ich angestrebt, das heute Fremde und der Gegenwart schwer Zugängliche an Jesus nicht mit stiller Beharrlichkeit in den Hintergrund zu verbannen, wohl aber so zu erschließen, daß ich versucht habe, es innerhalb des Frühjudentums verständlich zu machen. Darum ist auch vom Frühjudentum in diesem Buch öfters die Rede als in vielen anderen Jesusbüchern.

Alle Gesamtdeutungen der Jesusgestalt stehen vor dem Zielkonflikt, die analytischen Argumentationsketten zu den einzelnen Überlieferungen der Evangelien und die synthetische Darstellung der großen Themen der

Jesusverkündigung in ein Verhältnis zu bringen. Dabei kommt m.E. eigentlich immer die analytische Seite zu kurz weg. Darum habe ich es vorgezogen, den Leserinnen und Lesern meine Rekonstruktion der ältesten in etwa noch erreichbaren Textüberlieferungen in Übersetzung vorzuführen und in einem kleingedruckten anschließenden Absatz mir bedeutsam erscheinende Hinweise zur Analyse im einzelnen zu bieten. So hoffe ich, Durchsichtigkeit meiner Thesen und Nachvollziehbarkeit meiner Hintergrundargumentation gefördert zu haben. Wer will, kann das Enggedruckte auch einmal überschlagen, um den großen Bogen der Darstellung zu verfolgen. Er soll ohne diese enggedruckten Abschnitte lesbar sein.

Im Unterschied zu meiner Monographie über den Apostel Paulus habe ich eingangs der Abschnitte die spezielle Fachliteratur in Auswahl angegeben und am Schluß eine Literaturliste angefügt, die die durchgängig benutzten Veröffentlichungen aufzählt. So steht es dem, der in einer Fachbibliothek arbeiten kann, offen, den allgemeinen wissenschaftlichen Dialog zu verfolgen. Allerdings soll meine eigene Darstellung auch ohne Konsultationen anderer Literatur verständlich sein. Anmerkungen habe ich nur sparsam gesetzt. Dies geschah auch darum, um mich selbst zu zwingen, die Darstellung in sich schlüssig zu gestalten.

Die Fülle der gegenwärtig zu Jesus erscheinenden Literatur kann einen Autor, der möglichst nichts übersehen will, zum Verzweifeln bringen. Daß dennoch die kreative Freude am eigenen Gestalten die Oberhand behielt, verdanke ich nicht zuletzt den Literaturbesprechungen von W. G. Kümmel in: *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, 21994. Hier wird Diffuses geordnet und Unübersichtliches perspektivisch erschlossen. Aus der übrigen Literatur möchte ich zwei Jesusbücher ausdrücklich erwähnen, die ich immer wieder befragt habe. Sie stammen von katholischen Fachkollegen, nämlich von H. Merklein und J. Gnilka. Ich freue mich, daß der ökumenisch-exegetische Dialog über Jesus von Nazaret in diesen Fällen so unproblematisch geführt werden kann. Einen gesonderten fachlichen Dank schulde ich endlich noch den Autoren in den Sammelwerken von E. Kautzsch und in der Reihe JSHRZ. Ihre Übersetzungen habe ich durchweg konsultiert und meistens übernommen, ohne dies an Ort und Stelle jeweils anzumerken.

Mit aufrichtigem Dank erwähne ich, wer mir im Kieler Institut für neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik bei der Erstellung des Buches mit Rat und Tat zur Seite stand. Dazu gehört Herr Privatdozent Dr. U. Mell, dessen fachlichen Rat und dessen Hilfe in verzwickten Computerfragen ich immer gerne bekam. Frau Chr. Franke hat unermüdlich in allen Stadien der Manuskripterstellung Korrekturen gelesen. Herr M. Schü-

mers ist später in die Arbeit eingestiegen. Frau Franke hat sich außerdem um die Register verdient gemacht. Anfangs hat Frau R. Gerlich, dann aber hat mit der Hauptlast Frau M. Lorenzen dem Computer anvertraut, was an meinem Schreibtisch entstand. Herrn Dr. H. von Bassi endlich danke ich für die reibungslose verlegerische Betreuung.

Kiel, den 15. Juli 1995

Jürgen Becker

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
1 Methodische Fragen	1
2 Biographische Angaben	21
3 Die Verlorenheit Israels	37
3.1 Johannes der Täufer und der kommende Zorn Gottes	37
3.1.1 Der Befund der Quellen	38
3.1.2 Kommender Zorn und Feuergericht	40
3.1.3 Israels verbrauchte Heilsgeschichte	45
3.1.4 Die Verkündigung des Stärkeren	52
3.1.5 Der Täufer als Gerichtsprophet	56
3.2 Die Gerichtsaussagen in der Verkündigung Jesu	58
3.2.1 Das Erbe des Täufers	59
3.2.2 Die Verlorenheit ganz Israels	63
3.2.3 Der doppelte Gerichtsausgang	70
3.2.4 Die Folgen der Ablehnung Jesu	73
3.2.5 Das Verständnis von Israels Verlorenheit	91
3.2.6 Die Gerichtsansage im Unterschied zum Täufer	98
4 Die nahende Gottesherrschaft als gegenwärtiger Heilsbeginn für das verlorene Israel	100
4.1 Die Rede vom königlichen Herrschen Gottes in Israel und im Frühjudentum	100
4.1.1 Jesus und sein frühjüdisches Erbe	101
4.1.2 Der König Jahwe und Zion	105
4.1.3 Gottes Königtum als Gegenstand der Hoffnung	107
4.1.4 Die Restitution Zions im Frühjudentum	109
4.1.5 Gottesherrschaft und Menschensohn	112
4.1.6 Die endzeitliche Vernichtung Belials	116

4.1.7	Gottesherrschaft und Auferstehungshoffnung	117
4.1.8	Gottes permanente Königsherrschaft in Schöpfung und Geschichte	118
4.1.9	Ein kurzer Rückblick	121
4.2	Die Konstitutionsbedingungen für Jesu Verständnis der Gottesherrschaft	122
4.2.1	Die Gottesherrschaft als Zentralbegriff der Verkündigung Jesu	122
4.2.2	Die in die kommende Gottesherrschaft integrierte Gegenwart	124
4.2.3	Die geschöpfliche Wirklichkeit als Horizont der Gottesherrschaft	155
4.2.4	Die Gottesherrschaft als Rettung der Verlorenen	168
4.3	Die Vermittlung der Nähe der Gottesherrschaft	176
4.3.1	Die Herstellung der Nähe durch Jesu Gleichnisreden	176
4.3.2	Die Mahlgemeinschaften Jesu als Aufnahme in die Gottesherrschaft	194
4.3.3	Die Wunder Jesu als Aufrichtung der Gottesherrschaft	211
4.4	Jesus als heilsmittlerischer Endzeitprophet der Gottesherrschaft	234
4.4.1	Jesus und der erwartete Messias ben David	234
4.4.2	Jesus und die Endzeitgestalt des Menschensohnes	249
4.4.3	Jesu Zuordnung zur Gottesherrschaft	267
5	Lebensverständnis und Lebensgestaltung angesichts der Gottesherrschaft	276
5.1	Grundfragen zum Verständnis des Ethos Jesu	276
5.2	Die ungeteilte Nachfolge als Ausdruck der Dankbarkeit	289
5.2.1	Glückhafter Fund und kompromißloser Entscheid	289
5.2.2	Dankbarkeit und Lohngedanke	297
5.2.3	Die dankbare Weitergabe der Entlastung	305
5.2.4	Leben als Vertrauen in die Verlässlichkeit des Schöpfers und Erlösers	322
5.3	Jesu autoritative Verkündigung des Willens Gottes und die Tora	337
5.3.1	Toraverständnis und Gruppenbildung im Frühjudentum	339

Inhaltsverzeichnis	XI
5.3.2 Gottesherrschaft und Tora	349
5.3.3 Die verschärfende Betonung des sozialen Ethos	358
5.3.4 Die abwertende Einschätzung der kultischen Tora	371
5.4 Die offene Familie Gottes	388
6 Die letzten Tage in Jerusalem und Jesu Kreuzigung	399
6.1 Jesu Verkündigung und Verhalten als Anlaß für seinen Tod	400
6.2 Jesu Einschätzung seiner Zukunft	413
6.3 Die letzten Ereignisse und das Ende Jesu	421
7 Der Glaube an den Auferstandenen	441
Bibliographische Hinweise zum Gesamtwerk	446
Stellenregister (Auswahl)	455
Personal- und Sachregister (Auswahl)	459

1 Methodische Fragen

Becker, J.: Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980–1984), in: ders.: Annäherungen, 204–281. – Berger, K.: Einführung in die Formgeschichte, 1987. – Ders.: Formgeschichte des Neuen Testaments, 1984. – Ders.: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II 25.2, 1984, 1031–1432. 1831–1885. – Birdsall, J. N.: The Continuing Enigma of Josephus' Testimony about Jesus, BJRL 67 (1985) 609–622. – Boring, M. E.: The Historical-Critical Method's „Criteria of Authenticity“: The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case, Semeia 44 (1988) 9–44. – Bornkamm, G.: Art. Evangelien, formgeschichtlich/synoptische, RGG³ 2 (1958) 749–766. – Breytenbach, C.: Das Problem des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Überlieferung, Neotest. 20 (1986) 47–58. – Bultmann, R.: Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, 1979. – Conzelmann, H. – Lindemann, A.: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, UTB 52, 1991. – Dibelius, M.: Die Formgeschichte des Evangeliums, 1971. – Dahl, N. A.: Jesus the Christ, 1991. – Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament, 1990. – Ernst, J.: Anfänge der Christologie, SBS 57, 1972. – Farmer, W. R.: The Synoptic Problem, 1964. – Feneberg, R. – Feneberg, W.: Das Leben Jesu im Evangelium, QD 88, 1980. – Feldman, L. H.: Josephus and Modern Scholarship, 1984, 680–684. 957f. – Gerhardsson, B.: Memory and Manuscript, ASNU 22, 1961. – Ders.: Der Weg der Evangelientradition, in: P. Stuhlmacher (Hg.): Das Evangelium und die Evangelien, WUNT 28, 1983, 79–102. – Gnilka, J.: Das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus, in: C. Breytenbach – H. Paulsen (Hgg.): Anfänge der Christologie (FS F. Hahn), 1991, 13–24. – Güttgemanns, E.: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, BevTh 54, 1971. – Hahn, F. (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums, SBS 118/9, 1985. – Ders. (Hg.): Zur Formgeschichte des Evangeliums, 1985. – Ders.: Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.): Rückfrage nach Jesus, QD 63, 1974, 11–77. – Jeremias, J.: Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: ders.: Abba, 1966, 145–152. – Kelber, W. H.: Die Anfangsprozesse der Verschriftlichung im Frühchristentum, ANRW II 26.1, 1992, 3–62. – Ders.: The Oral and the Written Gospel, 1983. – Kingsbury, J. D.: Matthew as Story, 1988. – Koch, D.-A.: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, 1975. – Kümmel, W. G.: Einleitung in das Neue Testament, 1983. – Lehmann, M.: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus, BZNW 38, 1970. – Lentzen-Deis, F.: Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien, in: K. Kertelge (Hg.): Rückfrage nach Jesus, QD 63, 1974, 78–117. – Merkel, H.: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel –

A. M. Schwemer, Königsherrschaft, 119–161. – Mußner, F.: Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: K. Kertelge (Hg.): Rückfrage nach Jesus, QD 63, 1974, 118–147. – Nielsen, H. K.: Kriterien zur Bestimmung authentischer Jesusworte, SNTU 4 (1979) 5–26. – Ong, W. J.: Orality and Literacy, 1983. – Pesch, R.: Jesu ureigene Taten? QD 52, 1970, 135–158. – Pokorný, P.: Zur Entstehung der Evangelien, NTS 32 (1986) 393–403. – Polkow, D.: Method and Criteria for Historical Jesus Research, SBL.SPS 26 (1987) 336–356. – Riesenfeld, H.: The Gospel Tradition and its Beginnings, 1957. – Riesner, R.: Jesus als Lehrer, WUNT II 7, ³1988. – Ders.: Der Ursprung der Jesus-Überlieferung, ThZ 38 (1982) 493–513. – Roloff, J.: Das Kerygma und der irdische Jesus, ²1973. – Sanders, E. P.: The Question of Uniqueness in the Teaching of Jesus, 1990. – Sauer, J.: Rückkehr und Vollendung des Heils, Theorie und Forschung 133, 1991, 79–94. – Schmithals, W.: Das Evangelium nach Markus, ÖTK 2/1; 2/2, ²1986. – Schürmann, H.: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: ders.: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, 1968, 39–65. – Schwarz, G.: „Und Jesus sprach“, BWANT 118, ²1987. – Sellin, G.: „Gattung“ und „Sitz im Leben“ auf dem Hintergrund der Problematik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit synoptischer Erzählungen, EvTh 50 (1990) 311–331. – Stein, R. H.: The ‚Criteria‘ for Authenticity, in: R. T. France – D. Wenham (Ed.): Gospel Perspectives I, 1980, 225–263. – Strecker, G.: Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage, in: ders.: Eschaton und Historie, 1979, 159–182. – Ders. (Hg.): Minor Agreements, GTA 50, 1993. – Tannehill, R. C.: Types and Functions of Apophthegms in the Synoptic Gospels, ANRW II 25.2, 1984, 1792–1829. – Teeple, H. C.: The oral Tradition that never existed, JBL 89 (1970) 56–68. – Theißen, G.: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, NTOA 8, 1989. – Walter, W. O.: The Quest for the Historical Jesus. A Diskussion of Methodology, ATR 51 (1969) 38–56.

Die allgemeine neuzeitliche Suche nach geschichtlicher Wahrheit ist von einer anhaltenden Diskussion bestimmt, bei der es um die Methodik im Umgang mit den Quellen, um die philosophischen Grundfragen nach dem Geschichtsverständnis bzw. dem Wesen von Geschichte wie auch um den Menschen selbst als einem geschichtlichen Wesen geht. Dieser Diskussion gegenüber wird sich die Theologie mit ihrer konstitutiv historischen Dimension keine Abstinenz verordnen können, weil die Wahrheit, die sie vertritt, im hellen Lichte der Geschichte entstand und weiterhin eine geschichtliche bleibt. Sie besitzt die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit also als hausinternes Fundamentalproblem und muß sich ihm um der Pflege ihrer eigenen Wahrheitsansprüche willen widmen.

Ein besonders delikates Einzelproblem innerhalb dieser Diskussion ist im Zusammenhang der Wirkungsgeschichte der europäischen Aufklärung die Beschäftigung mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Jesus von Nazaret, die mit der sog. Leben-Jesu-Forschung im 18. und 19. Jahrhun-

dert als einem zunächst nur protestantisch-mitteleuropäischen Phänomen einsetzte. Diese Leben-Jesu-Forschung ist einerseits ein besonders illustrer Testfall, wie das Christentum mit seinem geschichtlichen Ursprung angesichts der Herausforderungen durch das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein umging. Wie es nämlich den Mut aufbrachte, in Distanz zum eigenen normativen Ursprung zu treten, und damit seine traditionsgeleitete Gegenwartsgestalt nicht als fraglose Selbstverständlichkeit hinnahm, sondern aufgrund der Einsichten aus dem neuen Erfragen des Anfangs einen kritischen Dialog über sich selbst begann. Doch wurde dieselbe Leben-Jesu-Forschung andererseits auch zu einem fatalen Exempel, wie schnell sich unter der Hand die geschichtliche Frage nach Jesus für gegenwärtige Ideale und Optionen instrumentalisieren ließ.¹ Texte sind dem interpretatorischen Zugriff gegenüber recht wehrlose Geschöpfe. Als Evangelientexte außerhalb ihres traditionellen gottesdienstlichen Gebrauchs der konstruktiven Kraft historischer Vernunft offen standen, war der Zugriff auf sie zunächst ungehemmt, oft naiv und zu selten einfühlsam. Daß unter solchen Bedingungen der Interpret zuerst sich selbst in Zucht nehmen muß und dann vor allem auf das Befremdliche und Besondere des Textes zu achten hat, bevor er sich den Text aneignet, das war eine Lektion, die erst gelernt sein wollte und immer wieder neu zu erlernen ist.

Diese klassische Leben-Jesu-Forschung findet ihre Fortsetzung unter veränderten Bedingungen in der Beschäftigung mit Jesus von Nazaret im gegenwärtigen Jahrhundert, das die internationale und ökumenische Ausweitung der Forschung gerade auch auf diesem Gebiet mit sich brachte, ja zu einer indessen fest etablierten jüdischen Bearbeitung der Jesusgestalt führte und in ersten Ansätzen sogar eine muslimische Diskussion um diese Frage kennt. Zu dieser erfreulichen Ausweitung tritt der so vorher nie erahnte große Zugewinn in der Kenntnis des Frühjudentums, d. h. desjenigen Zeitabschnittes der jüdischen Geschichte, in dem gerade auch Jesus wirkte. Natürlich ist auch die Methodendiskussion weitergegangen. Allerdings steht man hier leider vor einem gespaltenen Markt: Einerseits wird in Fachkreisen ein lebhafter Dialog um die Methodenfragen geführt, andererseits wird die Öffentlichkeit von vielen Jesusbüchern überschwemmt, die der methodisch ungezügelten Phantasie freien Lauf lassen und fast nur noch das Elend der alten Leben-Jesu-Forschung vermehren.

Wie kann es in diesem internationalen Dialog weitergehen? Klar sollte sein, daß der historisch-kritische Umgang des Christentums mit seinem

1 Vgl. den Klassiker der kritischen Aufarbeitung dieses Phänomens, nämlich A. Schweitzer, *Geschichte*.

Ursprung um der Wahrheit des Christentums selbst willen fortgesetzt werden muß. Sich aus der Diskussion der historischen Vernunft auszuklinken, ist kein gangbarer Weg. Dieser positive Ansatz der klassischen Leben-Jesu-Forschung ist vielmehr unter den Bedingungen des gegenwärtigen Diskussionsstandes fortzuschreiben. So läßt er sich nämlich gerade auch für den ökumenischen und interreligiösen Dialog fruchtbar machen: Die Distanz zum eigenen Ursprung schafft freie Augen für die eigene geschichtlich gewordene Position und eröffnet damit ein weniger verfestigtes Beharren auf dem eigenen Standpunkt. Sie zwingt zur Bescheidenheit und Argumentation unter dem letzten Vorbehalt eines möglichen Irrtums.

Doch auch von der kritisierten Seite der alten und neuen Leben-Jesu-Literatur läßt sich eine methodische Konsequenz ablesen. Der Hang der historischen Vernunft zur Instrumentalisierung oder zum euphorischen Übergang ins Land der Phantasie bricht sich ja nicht von ungefähr Bahn. In der Regel basiert er in der Jesusliteratur auf einer dreitaktigen Strategie: Zunächst wird Jesus von seiner ersten Aneignung im Urchristentum abgekoppelt und zwar so konsequent, daß man einen (fast) unüberbrückbaren Graben zwischen Jesus und den nachösterlichen Gemeinden aushebt und diesen Gemeinden Umgestaltungsprozesse der Jesustradition unterstellt, die an den Texten zur Geschichte des Urchristentums nicht mehr kontrollierbar sind, ja deren Einklang mit diesen Zeugnissen oft gar nicht erst angestrebt wird. Der von seiner besonderen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte befreite Jesus wird dann unter der Hand, gleichwohl mit still wirkender Beharrlichkeit von all' dem entkleidet, was nicht „zeitgemäß“ ist, oder quer zur eigenen Darstellungsabsicht liegt. Nach diesem parteilichen Substraktionsverfahren synthetisiert man den Jesusrest zu einem Jesusbild, das genau das leistet, was man insgeheim längst vertrat.

Solchen Vorgang zu durchschauen, heißt, ihn vermeiden lernen. Dabei muß sich das Augenmerk vor allem auf das spannungsreiche Verhältnis von Jesu Verkündigung und Wirken einerseits und auf die erinnernde Neugestaltung dieser Überlieferung durch die nachösterlichen Gemeinden andererseits richten. Wer die Kontinuität in diesem komplexen Prozeß von Wirkung und Rezeption ganz klein schreibt oder gar leugnet, steht vor einem künstlich isolierten Jesus und muß zugleich die Geschichte des Urchristentums tiefgreifend umschreiben. Der österliche Neuansatz setzt nämlich die Gotteserfahrung, die Jesus mit seiner Person und seinem Wirken vermittelte, auf besondere Weise neu in Kraft. Dieser Kontinuitätsmoment² ist theologisch wie historisch von eminenter Bedeutung. Denn solche Gesamtperspektive schuf die Grundbedingung, unter der in

den Gemeinden nach Jesu Tod die Einzeltraditionen von Jesus angeeignet wurden. Wer ein Jesusbuch schreibt, muß darum nicht nur ein möglichst schlüssiges Gesamtbild von Jesus entwerfen, sondern zumindest ansatzweise offenlegen, wie er sich die Geschichte des Urchristentums und Jesus als Ausgangspunkt dieser Entwicklung vorstellt. Dieser Großzusammenhang darf natürlich auch im interreligiösen und interkonfessionellen Gespräch nicht zu kurz kommen.

Die Problematik der mit Ostern einsetzenden besonderen Weise von Aneignung und Neuinterpretation des Wirkens Jesu läßt nun allerdings nicht nur die Möglichkeit zu, flugs die Suche nach dem historischen Jesus von solcher Nachgeschichte ganz abzutrennen, sondern kann auch zu der These führen, daß es nur noch möglich ist, eine Theologiegeschichte des Urchristentums, jedoch nicht mehr ein historisches Bild von Jesus von Nazaret zu zeichnen. Träfe solche Annahme zu, wäre die Suche nach einem Jesusbild unter historisch-kritischen Bedingungen als eine Unmöglichkeit hingestellt. Dies ist in der Tat von verschiedenen Standpunkten aus behauptet worden. Fünf Hindernisse, die einzeln oder gebündelt aufgeboten wurden, um die Verneinung zu begründen, seien hier beispielhaft besprochen.

Zu den nun schon klassischen Begründungen gehört der als Zwillingpaar auftretende Hinweis, daß einmal die rekonstruierende Bemühung um eine Verkündigung Jesu nur noch zu stark hypothetischen und darum nicht mehr konsensfähigen Annahmen führen kann, weil die tiefgreifenden Aneignungsprozesse der nachösterlichen Gemeinden nicht mehr hinreichend sicher durchschaut werden können. Da der Glaube der Gemeinde seinen Grund zudem im nachösterlichen Kerygma besaß und sich am auferstandenen Herrn orientierte, sei es auch zum anderen theologisch ganz in Ordnung, wenn man auf die Suche nach einem historischen Jesusbild verzichte.³ Man dürfe also nicht überrascht sein, wenn der geschichtliche Jesus den Blicken des Historikers unwiederbringlich entschwunden sei, und könne theologisch damit sehr gut leben.

2 Es gebührt E. Schillebeeckx, Jesus, das Verdienst, Jesus von Nazaret und seine besondere Wirkungsgeschichte wieder programmatisch zusammengesehen zu haben. Zustimmung zu diesem Grundentscheid gab jüngst ausdrücklich auch J. Gnllka, Jesus 26.

3 Neuere Vertreter dieser Position sind z. B. W. Schmithals, Markus; G. Strecker, Problematik. Im Ansatz geht diese Position beider auf R. Bultmann zurück. Eine sozialgeschichtliche Variation dieses Ansatzes vertritt L. Schottroff in: L. Schottroff – W. Stegemann, Jesus 9f.

Wieweit nachösterliche Überformung der Jesustradition gehen konnte, vermag jeder etwa am vierten Evangelium zu erkennen, wenn er es zum Vergleich neben die drei anderen stellt, oder auch schon, wenn er die matthäische Bergpredigt und die lukanische Feldrede miteinander betrachtet (Mt 5–7; Lk 6,20–49). Es gibt also in der Tat eine produktive Weiterentwicklung und Fortschreibung der Jesustradition. Glücklicherweise kann man allerdings daneben auch oft eine erstaunliche Konsistenz in der Traditionsweitergabe beobachten. Darum gibt es in der neueren Forschung auch einen relativ breiten Konsens über den Kernbereich der Jesus zuweisbaren synoptischen Überlieferung und gemeinsame Grundzüge für ein Gesamtverständnis der Verkündigung Jesu. Dazu gehört die für Jesus offenbar so typische Rede von der Nähe der Gottesherrschaft. Dieser Zentralgehalt der Verkündigung Jesu kann genauer beschrieben werden. Ihm können andere Aussagen zugeordnet werden. Auch bleibt Jesus z. B. trotz des ganzen Prozesses der Überlieferung eine konkrete Person: Niemand wird ihm z. B. sein Todesgeschick, seine Wundertätigkeit und seine besonderen Mahlgemeinschaften absprechen wollen. Natürlich gibt es innerhalb dieses Konsenses immer noch Variationen der Deutung des Jesusbildes. Die Komplexität der Geschichte und die begrenzte Seh- und Interpretationskraft jedes Menschen, der Geschichte deutet, läßt hierbei gar nichts anderes erwarten. Doch ist diese Variationsbreite nicht der Beliebigkeit unterworfen. Sie ist vielmehr gebündelt und begrenzt. Darum kann man diese Vielfalt nicht als prinzipiellen Einwand gegen eine Nachzeichnung Jesu von Nazaret ins Feld führen. Im übrigen ist die Vielfalt der Interpretationen Jesu nicht nur einfach statistisch zu konstatieren, sondern im Einzelfall zu gewichten. Vieles kann leider schlicht als willkürlich und falsch zurückgestellt werden; und bei den seriösen Deutungen darf und muß man den Grad der Hypothetik einzelner Thesen bestimmen, die ein Gesamtbild konstituieren.

Diejenigen, die Jesus von Nazaret dem Dunkel der Geschichte überlassen wollen, müssen im übrigen nicht dies angesichts der Jesustraditionen selbst begründen, sondern vor allem auch ihr Gesamtverständnis des Urchristentums mit zur Diskussion stellen. Es gibt zweifelsfrei auch ein überzogenes Vertrauen in die gestalterischen Kräfte der nachösterlichen Gemeinden, das aus dem Vorurteil erwächst, es sei ein theologischer Sündenfall, wenn man hinter die Osterereignisse zurückfragt.

Es stimmt auch nicht – wie ab und an zu lesen ist –, daß die Evangelien kein geschichtliches Interesse besaßen und schon darum eine Rückfrage nach Jesus gar nicht möglich sei. Indem die Evangelisten die Jesuszeit zur normativen Urzeit des Christentums erklärten, bezeugen sie, daß sie sich

auf den geschichtlichen Jesus beziehen und eben z. B. keinen Kommentar zur nachösterlichen Bekenntnisbildung schreiben wollten. Ihr angeblich geschichtliches Desinteresse kann also nicht gegen das Suchen nach bei ihnen geschichtlich Verwertbarem eingesetzt werden.

Ein anderer Einwand kommt von Exegeten, die den verschiedenen literaturwissenschaftlichen Fragestellungen⁴ verpflichtet sind. Sie fassen in verschiedener Weise die Evangelien als autonome Gebilde auf: Der kreative Prozeß ihrer Entstehung habe zu einem neuen Ganzen geführt, und darum sei eine analytische Hinterfragung dieser Literatur methodisch verboten. Nun verdankt die Forschung der literaturwissenschaftlichen Betrachtung der Evangelien in bezug auf Einsichten in das synchrone Erzählgeflecht sehr viel. Aber der Absolutsetzung der Synchronie ist zu widersprechen. Denn die Textoberfläche der Evangelien selbst zwingt dazu, den diachronen Hintergrund der Evangelien zu beleuchten. So zeigt etwa ein Vergleich der Parabel vom Gastmahl in Mt 22,1ff und Lk 14,16ff, daß man durch einen analytischen Arbeitsgang die Deutung beider Evangelisten besser verstehen und zugleich zu einer Vorlage vorstoßen kann, die strukturell und inhaltlich in sich ruht und wiederum eine „Autarkie“ besitzt.⁵ Solche einzelnen Textbeispiele sind vermehrbar. Daneben gibt es noch andere Phänomene: Wie häufig etwa verweist Markus summarisch auf Jesu Lehre (1,14f.21f.38f; 2,2.13; 4,1f.33 usw.)! Dies geschieht doch offenkundig mit der Voraussetzung, daß die Gemeinde diese Lehre im wesentlichen kennt. Noch Papias (nach Euseb, hist 3,39,4) hält fest: „aus Büchern geschöpfte Berichte ... können nicht den gleichen Wert haben wie das lebendige ... mündliche Zeugnis.“ Die Autoren der Evangelien und die Leser kommen also offenkundig gemeinsam von einem sozialen Gedächtnis her, mit dem der eine ein literarisches Produkt – also ein neues Ganzes – schafft, und mit dem die anderen lesen und vergleichen. Gestalten und Lesen unter solchen Bedingungen kannte man vom frühjüdischen Hintergrund her. Um dies nur an einem Beispiel zu belegen: Die Testamente der zwölf Patriarchen sind mit dem Hintergrundwissen der Genesiserzählungen zu den Jakobsöhnen und mit vielen mündlichen, vor allem weisheitlichen Traditionen gestaltet worden. So entstand ein neues Werk, das die Leser sich mit ähnlichem Hintergrundwissen aneigneten und zu verstehen suchten, wie es der Autor zur Gestaltung seines Werkes einsetzte. Wer in solchen Fällen die diachrone Fragestellung ausblendet,

4 Vgl. zu der jüngsten Ausprägung in dieser Forschungsrichtung J. D. Kingsbury, *Matthew*.

5 Im übrigen vgl. J. Becker, *Streit 1ff.*

abstrahiert ungeschichtlich von der Lebenswirklichkeit der Autoren und ihrer Rezipienten. Nur das Zusammenspiel von synchroner und diachroner Textbeobachtung wird dem gerecht.

Die literaturwissenschaftliche und strukturelle Qualifizierung der Texte hat dazu geführt, daß drittens der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Tradition neu bedacht wurde: Mündliche Tradition ist offenkundig „flüssiger“ als schriftlich fixierte.⁶ Erlaubt es aber dann noch der flüssige Aggregatzustand, mit Hilfe der vor den Evangelien liegenden mündlichen Überlieferung zu präzisieren, was einst zu Jesus gehörte? In der Tat gibt es (auch aus manch anderen Gründen übrigens) keine Möglichkeit, eine komplett wörtliche Aussage Jesu zu rekonstruieren. Auch sollte man nicht mehr unmittelbar die literarische Gestaltungsweise der Evangelien als Analogie für Gestaltung auf der mündlichen Traditionsstufe heranziehen. In der mündlichen Überlieferungsphase ist der Spielraum erzählerischer Gestaltung offenbar größer. Allerdings kann es nun auch wieder nicht ratsam sein, zwischen beiden Phasen unüberbrückbare Gräben auszuheben. Denn z. B. besaß der Zusammenhang von Struktur und inhaltlicher Aussageintention bei einer von Jesus offenkundig gerne benutzten Gattung wie der Parabel⁷ doch eine solche Festigkeit, daß die immer einzukalkulierende Variationsbreite an Grenzen stieß. Im Akt mündlichen Nacherzählens wirkten also immer zugleich zwei Faktoren: die schöpferische augenblickliche Gestaltung und das Beharrungsvermögen der reproduzierten Vorgabe. Dabei ergibt die synoptische Überlieferung ein recht breites Bild: Das eine Mal kann sich der Neugestaltungswille vehement durchsetzen, das andere Mal ist eine Mehrfachbezeugung Veränderungen gegenüber resistent geblieben und zeigt noch immer eine fast wörtliche Identität. Der allgemeine Verweis auf die üblicherweise recht

6 Vgl. dazu E. Güttgemanns, Fragen; W. J. Ong, Orality; C. Breytenbach, Problem; G. Sellin, Gattung; W. H. Kelber, Anfangsprozesse.

7 Vgl. dazu etwa W. Harnisch, Gleichniserzählungen. Dasselbe ließe sich auch bei anderen Gattungen zeigen. Dabei dürfte ein wichtiger Grundsatz dieser sein: Immer dann, wenn etwas Auffälliges, Außergewöhnliches, Unerwartetes oder Zuge-spitztes in der Aussage eingefangen wird (vgl. z. B. die Hyperbeln in Mk 9,43ff parr; 10,25 parr oder die Ansage gegenwärtiger Nähe der Gottesherrschaft in Lk 11,20 oder die Seligpreisung der Armen in Lk 6,20f par), ist die Konsistenz der Überlieferung relativ stabil. Umgekehrt wird ebenso gelten: Ist eine Aussage im Erwartungshorizont der Hörer und Tradenten durchschnittlich, bleibt die Kraft der Aussage, sich dem Gedächtnis einzuprägen, schwach, also die Möglichkeit zur freien Gestaltung optimal vorbereitet.

flüssige mündliche Tradition kann also nicht als solcher und nicht von vornherein den analytischen Weg zur Jesusverkündigung verhindern, wohl aber als ständiger Begleiter bei der Einzelanalyse zur Vorsicht mahnen, die Komplexität dieses Traditionsprozesses nicht gering zu veranschlagen.

Als ein viertes Hemmnis wird gerne auf das Fragmentarische der Überlieferung verwiesen. Es gestatte zwar, einzelne Züge zu erkennen, führe aber nur über zu viel vage Konstruktion zu einem Gesamtbild. Dabei müsse die deutende Gewichtung das Erkennbare zwangsläufig überbetonen und könne das Verlorengegangene nicht abschätzen. In der Tat zeigt ein Vergleich der Logienquelle, also derjenigen Stoffe, die Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam überliefern und schon als festen Zusammenhang vorfanden, mit dem Markusevangelium, wie in beiden Quellen handfeste Selektionsprozesse abliefen. Aber es steht eben auch nicht nur Markus zur Verfügung, sondern zugleich bieten Matthäus und Lukas mit je verschiedenen Selektionsprozessen Material an. Auch ist kaum zu bestreiten, daß im synoptischen Bereich die kontinuierliche Ansammlung von Stoffen eher das Feld beherrscht als die Unterdrückung von Überlieferung oder ihre nachträgliche Straffung. So wächst z. B. der Passionsbericht viel mehr als er durch sporadische Kürzung schrumpft.⁸ Matthäus und Lukas sind erheblich umfangreicher als Markus, obwohl z. B. Matthäus Wundergeschichten kürzt und Lukas Dubletten vermeidet. Das sind doch wohl deutliche Signale dafür, wie überhaupt in der synoptischen Tradition die Kumulierung Vorrang hat vor der Abstoßung oder Reduktion, so sicher dies letztere vorkommt.⁹ Auch kann es doch wohl keinen anderen Weg geben, als so präzise wie möglich das Vorhandene zu einem Gesamtbild zu deuten, eingedenk, daß es verlorene Überlieferung gibt. Dabei erweist sich glücklicherweise sehr oft, daß die Überlieferungen gerne so gestaltet wurden, daß im einzelnen Stück der „ganze“ Jesus eingefangen wurde. Ein Gesamtbild Jesu konstituiert sich nicht einfach durch Addition von Fragmenten aus den Synoptikern, sondern diese Fragmente implizieren selbst zumindest Aspekte eines Gesamtbildes und geben damit Rahmenbedingungen, Richtungssinn und materielle Angaben zum Gesamtbild frei. Das Gesamtbild also hat nicht als Analogie ein zusammengelegtes Puzzle, sondern gleicht eher einem synthetischen Bild aus „ganzheitlich“ konzipierten Folien, die gemeinsam an die Wand geworfen wurden.

8 Vgl. dazu W. Reinbold, Bericht 75f.

9 Das verwundert auch gar nicht angesichts von Beobachtungen aus analogen Traditionsbereichen (z. B. H. Donner, Aufsätze 279ff).

Endlich wird man fünftens in keinem Fall zu unterschätzen haben, daß Jesus im westaramäischen Dialekt sprach, jedoch die Evangelienüberlieferung jetzt in griechischer Sprache vorliegt. In diesem Tatbestand liegen zwei Probleme vereint: Wie zuverlässig übersetzt wurde, ist nicht allgemein überprüfbar. Sprachen sind auch nicht nur phonetisches Transportmittel, sondern repräsentieren je eine Kultur. Sprachen sind nicht austauschbares Handwerkszeug, die Muttersprache ist vielmehr integraler Aspekt der Selbstentfaltung einer Person und ihrer Lebensäußerungen. Allerdings wird dieser Sprachübergang in der urchristlichen Tradition dadurch gemildert, daß doch wohl zweisprachige Christen, deren Muttersprache das Aramäische war, die Übertragung ins griechische Sprachidiom vornahmen. Sie empfanden und dachten also dabei eher weiterhin aramäisch als griechisch. Dies bezeugt das oft semitisierende Griechisch in der synoptischen Tradition. Doch ist dieser Sprachübergang ein weiterer Grund, warum Überlieferung nur sinngemäß, nicht aber wörtlich auf Jesus zurückgeführt werden kann. Hilfreich bleibt im Einzelfall ein Zurückdenken ins Semitische. Ein wörtliches Rekonstruieren aramäischer Sätze Jesu birgt hingegen unüberprüfbare Unwägbarkeiten.¹⁰ Semitismen im jetzigen Griechisch lassen sich auch nicht selten anders erklären und führen, wo sie begründbar sind, zuerst einmal zur aramäisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde, noch nicht aber unmittelbar zu Jesus selbst. Diese Ausführungen haben jedoch auch noch eine andere Seite: Jetzt in guter griechischer Koine oder z. B. durch lukanischen Stil geprägte Texte müssen wegen dieses Umstandes noch nicht gleich unjesuanisch in ihrer Aussage sein. Solche Stilbeobachtungen sind Signale, aber können nicht als solche und allein zu Urteilen führen, Jesus eine Aussage ihrer Intention nach abzusprechen.

Die Frage, ob man überhaupt noch auf die Suche nach Jesus gehen kann, führte immer wieder auch zu den Quellen und ihrer Einschätzung. Mit dieser Quellenlage ist aber noch ein weiteres Problem gesetzt: Über Jesus weiß man substantiell nur etwas durch christliche Zeugnisse. Die rabbinische Überlieferung hat in jedem Fall keine historischer Kritik standhalten den Angaben zu Jesus.¹¹ Auch ist es wohl das Christentum selbst, das dem

10 Die Rückübersetzung der Jesusworte ins Aramäische von G. Schwarz, die zum Teil zu völligen Neukonstruktionen führt und mit postularischer Apodiktik vorgetragen wird, steht methodisch auf ganz schwankendem Grund und ist darum wenig hilfreich.

11 Vgl. J. Maier, Jesus.

jüdischen Historiker Flavius Josephus¹² ein Stück über Jesus als Findelkind untergeschoben hat, das man gerne als *Testimonium Flavianum* (ant 18,63f) bezeichnet. Es bliebe historisch auch dann unergiebig, wenn man nur eine teilweise christliche Überarbeitung vermutet.¹³ Immerhin erwähnt Josephus noch an anderer Stelle (ant 20,200), nämlich beim Tode des Herrenbruders Jakobus, daß dieser „ein Bruder des Jesus“ war, der auch „Christus“ genannt wird. Doch auch hier bleiben Zweifel an der Echtheit der Angabe zu Jesus. Etwas mehr können die Römer beisteuern: Tacitus (*Annales* 15,44) und Sueton (*Claudius* 25) wissen von stadtrömischen Christen aus der ersten urchristlichen Generation, die sich auf Christus berufen. Das ist für die frühe Christentumsgeschichte interessant, bringt aber für eine Darstellung Jesu keinen Gewinn. Dies gilt auch von Plinius (ep X 96), der von der bithynischen Situation der Christen eingangs des zweiten Jahrhunderts berichtet. Man kann generell sagen: Erst wo Konflikte zwischen römischer Administration und christlichen Gemeinden aktuell ausgetragen werden, stößt man auch auf außerchristliche Zeugnisse über diese und dabei implizit auf Kurzverweise zu Jesus.

Auch die christlichen Quellen sind nicht alle von gleicher Bedeutung. Man unterscheidet die drei Synoptiker (d. h. Matthäus, Markus und Lukas), das Johannesevangelium, die einzelnen Jesusworte, die man schon von Paulus ab in christlichen Quellen hier und da zitiert findet, und die sonstige Evangelienproduktion, worunter das koptisch-agnostische Thomasevangelium eine besondere Rolle spielt.¹⁴ Insgesamt hat die Diskussion über diese Quellen, abgesehen von den vier Evangelien im Kanon des Neuen Testaments, zu dem Ergebnis geführt, daß man mit ihnen vielleicht im Einzelfall einmal die Synoptikerexegese etwas präzisieren kann, aufs Ganze jedoch von dieser Überlieferung kaum Hilfen für eine Darstellung

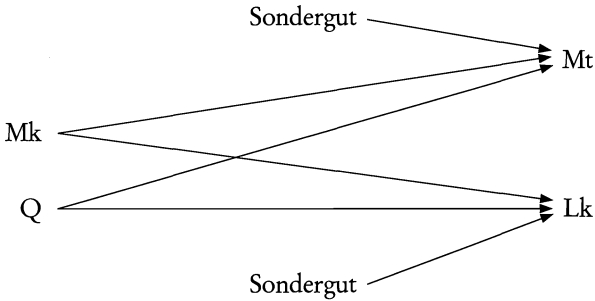
12 Vgl. zur Diskussion E. Schürer, *History* I 428–441, L. H. Feldman, *Josephus* 680ff und J. P. Meier, *Jew* 54ff; W. Reinbold, *Bericht* 297–300.

13 Einer der jüngsten Versuche, den Josephustext in christliche Zusätze und in einen jüdischen Rest aufzuteilen, unternahm J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* 90–102. Dieser methodisch fragwürdige Weg (er streicht das nur christlich Verstehbare, ohne Risse und Verwerfungen im syntaktischen Geflecht zur Begründung der Streichungen aufzuweisen) führt allenfalls dazu, wenige Tatbestände von Jesus zu erfahren, die auch durch die Evangelien bekannt sind. Wenn W. Reinbold, *Bericht* 300, sogar teilweise bessere historische Nachrichten in dem entchristlichten Text zu finden meint, überinterpretiert er den Text. Mit Recht zurückhaltend urteilt J. N. Birdsall.

14 Vgl. W. Schneemelcher, *Apokryphen* I.

der Verkündigung Jesu erhält.¹⁵ Auch das vierte Evangelium nimmt nochmals eine Sonderstellung ein. Es hilft, einige biographisch-historische Fragen besser abzuwägen. Aber zur Verkündigung Jesu kann es keinen historischen Beitrag liefern, weil sich das Konzept der christologischen Selbstdarstellung Jesu als des Gesandten des Vaters vom Typ und Inhalt her so herausgehoben von den Synoptikern unterscheidet, daß man vor einer Alternative steht: Entweder man stellt Jesus synoptisch oder johanneisch dar. Diese Alternative kann nur zugunsten der Synoptiker aufgelöst werden, weil die johanneische Christologie, die das vierte Evangelium so konsequent bis ins einzelne prägt, sicherlich eine Spätform urchristlicher Theologie darstellt. So verringern sich die christlichen Quellen also im wesentlichen auf Matthäus, Markus und Lukas.

Diese drei Synoptiker sind nun allerdings auch nicht einfach drei selbständige Zeugen, die man beliebig benutzen oder auch gegeneinander ausspielen kann, wie es in nichtwissenschaftlicher Jesusliteratur allzuhäufig geschieht. Sie stehen vielmehr in einem literarischen Verhältnis zueinander, das mit der Zwei-Quellen-Theorie¹⁶ immer noch am besten zu beschreiben ist. Diese läßt sich in Gestalt einer Skizze so veranschaulichen:



Diese Skizze gibt an: Markus ist das älteste Evangelium. Matthäus und Lukas fußen je für sich auf ihm, indem sie es zum Rahmen ihrer eigenen Darstellung erheben. Darüber hinaus verarbeiten die beiden Seitenreferenten des Markus voneinander unabhängig eine Sammlung von Worten Jesu, nämlich die Logienquelle (Q) und außerdem Sondergut ihrer Gemeinden. Für die Großevangelien Matthäus und Lukas sind also zwei je eigenständig benutzte Quellen anzunehmen: Markus und Q. Allerdings ist im einzel-

15 Anders J. D. Crossan, *Jesus*, 563ff, der der nichtsynoptischen Jesusüberlieferung unangemessen hohe Bedeutung zuerkennt.

16 Vgl. W. G. Kümmel, *Einleitung* § 5.

nen der Sachverhalt wohl noch etwas komplizierter: Matthäus und Lukas benutzen nicht dasselbe Markusevangelium, wie es jetzt im Kanon steht, sondern leicht variierte Exemplare desselben. Auch die Logienquelle liegt Matthäus und Lukas wohl in leicht differierendem Wortlaut vor.¹⁷ Aber dies kann an der prinzipiellen Brauchbarkeit der Zwei-Quellen-Theorie nichts ändern.

Selbst wenn diese insgesamt wohl begründete Hypothese nicht alle Fragen gleich restlos beantworten hilft, vor die die Synoptikerexegese sich gestellt sieht, so führen doch alle anderen konkurrierenden Annahmen zu mehr offenen Problemen, als sie zu lösen vermögen.¹⁸ Darum arbeitet die folgende Darstellung mit der Zwei-Quellen-Theorie.

Fast ähnlich grundlegend ist die Einsicht, daß der Rahmen der Geschichte Jesu, wie er von Markus geschildert und von seinen Seitenreferenten übernommen wurde, im wesentlichen die Arbeit des ältesten Evangelisten selbst ist.¹⁹ Sieht man von diesem Rahmen ab, bleiben nur Einzelüberlieferungen, kleine Sammlungen und der Passionsbericht als einzige Erzähleinheit übrig, die ein weiter ausgestaltetes narratives Geflecht besitzt. Darum gelingt es nur noch, die Verkündigung Jesu zu erfassen und einige biographische Aspekte einmaliger (z. B. Taufe, Tod) oder typischer Art (z. B. Gastmähler, Wundertätigkeit) zu beschreiben. Eine Biographie Jesu wäre nach Lage der Quellen ein unmögliches Ziel der Darstellung. Dieses Urteil ist auch gerade angesichts der Kindheitserzählungen in Mt 1–2; Lk 1–2 aufrechtzuerhalten. Sie sind zwei nicht harmonisierbare, die markinische Vorlage je selbständig erweiternde Vorverlagerungen der Geschichte Jesu, deren Kernaussagen mit sonstigen Angaben des Urchristentums nicht zur Deckung gebracht werden können (vgl. 2).

Um nun die Analyse der Evangelientradition unter kontrollierbare Rahmenbedingungen zu stellen, gilt es als nächstes, sich darüber Rechenschaft abzulegen, welchen inhaltlichen Transformationsbedingungen im allgemeinen die synoptische Tradition ausgesetzt war, bis sie im Verlauf ihrer Rezeptions- und Umgestaltungsvorgänge diejenige Fassung erhielt, die sie jetzt auf der literarischen Ebene der Synoptiker besitzt. Natürlich können dabei nicht alle gestaltenden Kräfte Beachtung erhalten. Doch die

17 Vgl. dazu zuletzt G. Strecker, *Agreements*.

18 Vgl. unter den neueren Versuchen, bei Umgehung der Zwei-Quellen-Theorie die synoptischen Verhältnisse zu bestimmen: W. R. Farmer, *Problem*; W. Schmithals, *Markus*.

19 Vgl. K. L. Schmidt, *Rahmen*. In bezug auf diesen Punkt ist der bleibende Ertrag der klassischen Formgeschichte (Dibelius, Bultmann) eindeutig.

fünf wohl charakteristischsten und immer wieder wirksamen Gestaltungsvorgänge seien skizziert, um den Blick für die Beobachtung dieses Gesamtphänomens zu schärfen.

Dabei bewährt sich zuvörderst die Annahme, daß erst die Ostererfahrung und ihre Verarbeitung dazu führten, Jesu Person und Wirken durch eine direkte christologische Auslegung zu erfassen. Nicht nur der Blick auf die synoptischen Stoffe zeitigt einen solchen Analyseertrag, nach dem Jesus jede titular-christologische Selbstaussage abzusprechen ist. Auch die Verhältnisse unmittelbar nach Ostern, in einem zweiten und selbständigen Arbeitsgang untersucht, führen zu demselben Ergebnis:²⁰ Die Christologisierung der Person Jesu ist die theologische Arbeit des nachösterlichen Glaubens. Darum trägt es auch nur zur Verschleierung der Probleme bei, Jesu Wirken in einem allgemeinen Sinn als „messianisch“ zu kennzeichnen, um so durch eine verhaltenere Melodie, allerdings mit direkt christologischem Thema, die christologische Zäsur zwischen Kreuz und Auferstehung übertönen zu lassen.

Mit der Konstituierung der nachösterlichen Gemeinde beginnt auch sofort die Rezeption der synoptischen Tradition unter kirchlichen Interessen. Nun werden z. B. die Jünger in der erzählten Welt die Repräsentanten der Gemeinde. Die innere Ordnung der Gemeinde (z. B. Mt 18,15–20), die missionarische Tätigkeit derselben (Mk 4,14–20 als allegorische Auslegung von Mk 4,3–8), die Mahnung an die einzelnen Gemeindeglieder (Lk 16,8–13 als Auslegung von Lk 18,2–7) werden der Tradition aufgeprägt. Auch die zweite und dritte urchristliche Generation arbeitet hieran weiter: Die Normierung christlichen Lebens etwa führt zur Bergpredigt (Mt 5–7) als einer Art Lebensordnung der matthäischen Gemeinde.

Selbstverständlich hat weiter das große Problem, das die erste urchristliche Generation vor eine Zerreißprobe stellte, nämlich die Spannung zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, ihre Spuren in den Texten hinterlassen (eindeutige Beispiele sind Mk 13,10; Mt 28,19). Mit ihm hängt das heute so umstrittene Thema der Torakontinuität und der Torakritik in der Verkündigung Jesu zusammen. Natürlich konnte diese Zentralkontinuität zwischen Juden- und Heidenchristen nicht ohne Einfluß auf die Jesusüberlieferung bleiben. Auf diesem Hintergrund entstehen Kompositionen wie Mt 5,17–48 und Mk 2,1–3,6, wie überhaupt die nachösterlichen Gemeinden Überlieferungen zu diesem Thema gerne so nachgestalten, daß ihre jetzige Position durchschimmert. Denn sie zu festigen, ist in der Regel das erklärte Ziel der Rezeption der Jesusstoffe.

²⁰ Vgl. J. Becker, Epoche, Abschnitt 2.2–2.3.

Zweifelsfrei ändern sich im Verlauf der Geschichte des Urchristentums das Zeit- und Geschichtsverständnis. Jesus vertrat die Auffassung, mit ihm beginne die Endzeit (vgl. 4.2.2). In späterer Zeit wird seine Zeit als Urzeit des Christentums verstanden, die, obwohl zeitlich zurückliegend, für alle Zeit normative Bedeutung erhält. So denken alle Evangelien. Sie gestalten daraufhin die Jesuszeit z. B. so, daß sie einer israelitischen Vor- und Verheißungsgeschichte in christlicher Deutung zugeordnet wird, die sich dann in Jesus in einer bestimmten Weise erfüllt hat. Dazu kann man etwa auf die Erfüllungszitate im Matthäusevangelium verweisen. Oder sie stellen die Zeit der Väter, also die erste Generation des Urchristentums ganz eng an die Jesuszeit heran. Dabei wird die fast bruchlose Kontinuität zwischen Jesus und den Aposteln nach Ostern ein wichtiges Ziel der Darstellung. Jesus kann nun auch im voraus seinen Tod und seine Auferstehung ankündigen (vgl. etwa Mk 8,31f parr; 9,31f parr; 10,32–34 parr), die Jünger zu Aposteln einsetzen oder Petrus eine besondere kirchliche Bedeutung zuerkennen (Mt 10,1ff; 16,17–19). Der Gesichtspunkt des Unerwarteten und Überraschenden, der ursprünglich mit Ostern verbunden war, und die Unterschiede zwischen vorösterlicher Nachfolge und nachösterlicher Gemeinschaft als Kirche werden also zurückgedrängt und eingeebnet.

Als die Evangelien geschrieben wurden, hatte die Christenheit die Erwartung des Endes in Gestalt unmittelbarer Naherwartung längst aufgeben müssen. Man verstand sich zwar immer noch so, daß man in einem mehr allgemeinen Sinn am Ende der Geschichte lebte, jedoch wußte man um die deutliche Dehnung der Zukunft bis zum Ende der Zeit. War aber die Jesuszeit Urzeit aller christlichen Geschichte, dann mußte Jesus wesentliche Worte zur Verzögerung des Endes und zu den Ereignissen der sich nach seinem Auftreten zutragenden Geschichte von sich gegeben haben. So wird Jesus zum Kündiger der nach seinem Tod beginnenden Christentumsgeschichte, ja der Weltgeschichte überhaupt (Beispiele: Mk 13; Mt 24f).

Wer dieses lebendigen Aneignungsprozesses einmal ansichtig geworden ist, wird der Auffassung zuneigen, daß die synoptische Tradition keinesfalls einfach als im wesentlichen wörtlich-treue Weitergabe von Jesusgut gedeutet werden kann, sondern als eine wahrhaft lebendige Transformationsgeschichte vor den Augen des Betrachters dasteht. Man mag es bedauern, daß dadurch die Unsicherheiten bei der analytischen Rekonstruktion des alten Jesusgutes nicht gerade gering einzuschätzen sind, oft auch nicht mehr recht überwunden werden können. Doch sollte man die Zuverlässigkeit der Überlieferung nicht dadurch abzusichern versuchen,

daß man schon Jesus ein schulmäßiges Auswendiglernen seiner Aussprüche im Jüngerkreis praktizieren läßt, die nachösterliche Weitergabe des Jesusgutes dann aus der Dialektik von Überlieferung und Neuinterpretation weitgehend herausnimmt und zugunsten einer These verlässlicher Tradierung die Spannung dieser Dialektik stark abschwächt. Solche Annahme hat ganz einfach an den Texten selbst keinen Rückhalt.²¹

Es kann auch nur als Ausdruck der Schwäche solcher Position angesehen werden, wenn als flankierende Maßnahme gerne dieses Postulat dazugestellt wird: Eine Tradition muß nicht ihre Echtheit beweisen, sondern nur wer die Annahme guter Qualität einer Überlieferung anzuzweifeln gedenkt, muß die Unechtheit vorführen und trägt also die Beweislast.²² Eine solche Forderung immunisiert natürlich die Kritik und stärkt die Option zugunsten der Zuverlässigkeit und Treue einer Tradition. Im Ernst wird man allerdings nur einen Argumentationsweg zulassen dürfen, der das Urteil über den Wert einer Überlieferung je der Einzelanalyse selbst überläßt. Es kann keine vorauseilende Option für oder gegen²³ die Echtheit geben, sondern immer wieder nur das mühevoll Abwägen aller Beobachtungen und dann als Endergebnis eine Bewertung des Befundes. Wer vorab zugunsten der einen oder anderen Annahme tendenziell den Arbeitsgang festlegt, wird natürlich in der Regel auch diese Vorgabe als Ergebnis erhalten. Solches präparierte Ergebnis hat dann allerdings nur noch sehr wenig mit einem diskutablen Beweisgang zu tun.

Wie kann nun im Einzelfall solcher Beweisgang aufgebaut werden? Hierfür sind in der synoptischen Forschung Kriterien für die Echtheit einer Überlieferung im Gespräch, deren Umfang, Rang und Reihenfolge allerdings kontrovers sind. Nach Lage der Dinge wird man leider alle einzelnen sprachlichen und gattungsgeschichtlichen Kriterien zurückstellen müssen. Denn Jesu Gottesanrede „Abba“ oder das einen Satz einleitende „Amen, ich sage euch ...“ – beide Phänomene werden in diesem Zusammenhang am häufigsten erwähnt – oder die Gattung der Parabel bzw. die im synoptischen Bereich auffällige Häufung von Doppelüberlieferungen, die bei formaler Symmetrie inhaltlich spezifisch variabel gestaltet sind,²⁴ stellen keine verwendbaren Kriterien dar. Es kann nämlich nicht

21 Gegen B. Gerhardsson, *Memory*; R. Riesner, *Ursprung*.

22 So z. B. P. Stuhlmacher, *Theologie* 44–46.

23 So z. B. J. Sauer, *Rückkehr* 81–84.

24 Dieses Phänomen wurde zuerst von Manson, *Teaching* 54–56, beschrieben und ist jüngst von M. Reiser, *Gerichtspredigt* 194–196, betont als Kriterium genannt worden.

ausgeschlossen werden, daß die Gemeinde, gesetzt den Fall, diese Phänomene hätten bei Jesus ihren Ausgang genommen, solche Rede und Gestaltung selbst weiter gepflegt hat. Beobachtungen solcher Art können nur am Ende einer Untersuchung stehen, jedoch nicht als kriteriologische Vorgaben dienen.

Anders steht es freilich mit solchen Kriterien, die nicht Einzelnes benennen, sondern den Weg der Argumentation im Sinne formaler Wegweiser festlegen. Solche Kriteriendiskussion²⁵ ist nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig, weil sie die Vergleichbarkeit einzelner analytischer Argumentationsgänge untereinander sichern und einen willkürlichen Wechsel der Argumentationsmuster zugunsten von Stetigkeit und Durchsichtigkeit steuern hilft. Hier geht es also um die methodische Konsequenz.

Das Einstiegs- und Fundamentalkriterium dieser Art für die Analyse einer Einzelüberlieferung ist das Differenzkriterium.²⁶ Es erfreut sich mit Recht weitgehender, manchmal auch sogar alleiniger Zustimmung. Es besagt: Solche Tradition kann Jesus zugesprochen werden, deren Inhalt in zwei Zusammenhängen, nämlich innerhalb des Frühjudentums und des Urchristentums, in einer wesentlichen Hinsicht gesondert dasteht, also nach diesen beiden Richtungen Originalität besitzt. Das Kriterium wird inkonsequent erweicht, wenn es voll gegenüber der späteren Gemeinde in Anwendung, gegenüber dem Frühjudentum jedoch nur abgeschwächt in Geltung gebracht werden soll. Das Kriterium zerstört sich selbst, wenn die Originalitätsforderung so überzogen wird, daß aus Jesus nur ein solipsistisches Phantom übrigbleibt. Denn natürlich ist dieses Kriterium angesichts allgemeiner Einsicht in die Verflechtung alles Geschichtlichen so zu begreifen, daß die gemeinte Eigenständigkeit nur innerhalb der frühjüdischen Kultur entstand und also heute nur so wahrgenommen werden kann. Natürlich gilt desgleichen, daß die Urgemeinde auch in Kontinuität zu Jesus lebt. Geht es also nicht darum, Jesus vorab als Nomade in der Weltgeschichte (und das hieße letztlich ungeschichtlich) zu begreifen, so doch darum, das, was ihn besonders und unverwechselbar kennzeichnet, zum primären Gegenstand der Echtheitsdiskussion zu erheben, um so eine bestmögliche Ausgangsbasis für ein umfassenderes Jesusverständnis zu erhalten. Die Kritik, die die Anwendung des Krite-

25 Vgl. die Überblicke der Diskussion bei W. O. Walker, F. Hahn, Überlegungen 32ff; F. Lentzen-Deis, Kriterien 78ff, M. E. Boring und J. Sauer, Rückkehr 79-94.

26 Es wird auch gerne principle of dissimilarity oder Unableitbarkeitskriterium genannt.

riums auf sich zog,²⁷ trifft, bei Licht betrachtet, denn auch nur einen exklusiven Mißbrauch desselben, nicht jedoch seine Benutzung zur Sicherung der Kernüberlieferung. Das Kriterium bleibt vielmehr weit und breit konkurrenzlos, wenn die gezielt gesuchte Unverwechselbarkeit Jesu immer zugleich als kontextuelle Ausprägung des Judentums und als Vorgabe mit Kontinuität zum Urchristentum verstanden wird.²⁸

Mit Bedacht ist darum auch formuliert worden, das Differenzkriterium sei Einstiegskriterium für den Arbeitsprozeß. Blicke man bei ihm stehen, würde zweifelsfrei vieles der Jesusverkündigung vorenthalten, was zu ihr gehört. Hat man jedoch mit ihm Überlieferungen in ihrer Echtheit gesichert, kann und muß man weiterfragen. Die zunächst aufgesuchte Originalität ist ja auch im unmittelbaren Text nie eine absolute. Sie ist immer eingebettet in größere sachliche Zusammenhänge, die in jeder Einheit mit Originalitätsaussage zumindest aspektweise zur Sprache kommen. Dieser mit der besonderen Pointe gegebene Lebensraum, in und aus dem heraus sie sich artikuliert, kann nun in anderen Überlieferungen ebenfalls gefunden werden, die vielleicht keine in die Augen springende spezielle Auffälligkeit, gleichwohl Kohärenz zum allgemeinen Lebensraum einer gefundenen Pointe besitzen. Dies ist der Grundaspekt desjenigen Prinzips, das man gerne Kohärenzkriterium nennt. Es ist um so sicherer anzuwenden, desto klarer die Vernetzung mit dem Kernbestand geschehen kann. Dabei ist besonders hilfreich die Mehrfachbezeugung, die auch oft als eigenes Kriterium etwa unter dem Namen Quantitätskriterium aufgezählt wird.

Jedenfalls führt die Kohärenz im qualitativen und quantitativen Sinn zur Skizze einer Gesamtanschauung der Verkündigung Jesu, wobei diese wiederum mit der Lebensgestaltung Jesu und möglichst auch mit seinem Geschick, dem Verbrechertod, übereinstimmen sollte. Die Kohärenz bezieht sich also auf Jesu Wirken in Wort und Tat wie auch auf sein Schicksal. Dabei sollten wie bei jeder anderen geschichtlichen Person gewisse Span-

27 Eine knappe Zusammenstellung der Diskussion fertigte jüngst H. Merklein, *Gottesherrschaft* 132–135, an.

28 Diese Formulierung will sicherstellen, daß die Bezeichnung „unverwechselbar“ ein rein historisches Urteil zu sein hat, wie eben alle Menschen als Individualitäten unverwechselbar sind und insbesondere große Menschen auch herausragende Besonderheiten besitzen. Eine auch nur versteckt christologisch gefärbte Verwendung von Begriffen wie „Einzigartigkeit“ oder „Singularität“ ist abzulehnen. Sie führte bei einer historischen Darstellung Jesu zum Vorwurf falscher Apologetik und belastete eine christologische Besinnung mit heillosen Problemen.

nungen möglich sein, weil die Widerspruchsfreiheit wohl auf dem Terrain der Logik zu fordern, nicht aber in gleicher und stetiger Eindeutigkeit bei Personen gegeben ist. Eine zu glatt konstruierte Gesamtanschauung birgt die Gefahr geschichtlicher Eindimensionalität in sich. Gleichwohl sind Spannungen innerhalb des Gesamtbildes verständlich zu machen und auszuschließen, ob sie nicht durch die Rezeptionsgeschichte einer Einheit besser erklärt werden können.

Mit dem letzten Hinweis ist schon auf ein weiteres Kriterium aufmerksam gemacht worden, was die Analysemöglichkeiten zwar nicht erweitert, jedoch sicherer macht. Das Differenzkriterium und das Kohärenzprinzip richten den Blick zurück von der jetzigen Textebene der Synoptiker zu Jesus. Jedoch bedarf es noch der Gegenprobe, die wiederum den Weg von Jesus zurück zum Ist-Bestand des Textes bedenkt. Man muß also, gesetzt den Fall, der Grundstock der Seligpreisungen aus Lk 6,20f par ist zur Jesusverkündigung gestellt, erklären können, wie gerade aus diesem Anfang die ganze Rezeptionsgeschichte der synoptischen Seligpreisungen am besten verständlich wird. Diese der Textkritik so vertraute Argumentation (derjenige Text darf als Ausgangstext gelten, von dem her alle anderen Varianten verständlich werden) hat doch wohl auch bei der diachronen Synoptikerexegese mehr Anrecht, bedacht zu werden, als ihr gemeinhin zuerkannt wird. Wenn es nämlich stimmt, daß nicht nur das Textgeflecht der literarischen Ebene der Synoptiker ein eigener schöpferischer Akt mit Hilfe der Traditionsvorgaben ist, sondern dies auch für jede Stufe im diachronen Prozeß der Überlieferung gilt, dann muß, soweit wie möglich, abgeklärt werden, worin der gestalterische neue Wille der Rezeption im Einzelfall bestand und auf was er sich bezog. Ist so ein gesamter Rezeptionsprozeß durchsichtig gemacht, ist der Gewinn für die Jesusverkündigung nicht leicht zu unterschätzen. Er liegt in einem deutlichen Zugewinn an Argumentationsqualität.²⁹

Nun kann allerdings im Rahmen der folgenden Darstellung das Gesamtbündel der kriteriengeleiteten Diskussion nicht für alle benutzten Synoptikerstellen immer angeboten werden. Zwar wird der Weg vermieden, nur eingangs die Kriterien offenzulegen und dann die Jesusverkündigung mehr thetisch darzustellen. Aber auch der Wille, Entscheide nachvollziehbar zu machen, stößt an Grenzen, die mit der Lesbarkeit und dem Umfang eines Buches gegeben sind. Der Kompromiß, der angestrebt wird,

²⁹ Natürlich ist solche Gegenprobe nicht mechanisch als zweiter Teil der Analyse zu verstehen. Sie kann selbstredend in die Benutzung der beiden anderen Kriterien integriert werden.

sieht so aus: Die wichtigen Texte werden meist an der ersten Stelle ihrer Benutzung in der mutmaßlich ältesten Gestalt als Übersetzung geboten. Zur Begründung der damit implizierten Entscheidung wird in der Regel ein durch seine kleinere Schrift kenntlich gemachter Absatz angefügt, in dem die Argumentation in konzentrierter Form offengelegt wird. Außerdem wird bei der Erörterung eines einzelnen thematischen Aspekts der Jesusverkündigung der betreffende Abschnitt mit dem durch das Kriterium der Differenz gefundenen kritischen Minimum begonnen und dieser Bestand dann um weitere Belege erweitert.

Die Übersetzung wird im übrigen durchweg in strukturierter Form geboten. Denn in einer traditionellen Kultur ist bei Propheten, Philosophen, Priestern usw. die aphoristische Sprache, mit formaler Rundung, mit Gradlinigkeit und schnell erfassbarer Formgebung, üblich. Dieser formalen Außenansicht entspricht die Innenansicht mit zugespitzten Aussagen, knappen Gedanken und plakartartiger Darstellung (vgl. Pred 12,9.11). Endlich gehört dazu die unmittelbar gewollte Adressatenbezogenheit: Man kommt schnell zur Sache und wägt nicht differenzierend Verschiedenes ab. Man will existentiell vereinnahmen, nicht nur jemanden intellektuell ansprechen. Man bietet Gedächtnishilfen z. B. durch Einprägsamkeit, Verdoppelung, Ärgernis und Anstößigkeit.³⁰

Das positive Urteil über die Verlässlichkeit der synoptischen Tradition hat, gemessen an den Anfängen der formgeschichtlichen Forschung, in letzter Zeit zugenommen. Das liegt u. a. daran, daß zwei versteckt wirkende Fehlurteile, die die historische Skepsis einst nährten,³¹ heute durchschaut sind, nämlich die Annahme, nur ideal geformte einfache Traditionen können ursprünglich sein, und die Überschätzung der kreativen Kraft der Gemeinden, denen bei nur irgendwie sichtbarem Anfangsverdacht in Richtung auf Unechtheit alles zugeschoben wurde. Mag darum ein Umdenken gut sein, so beruht die positivere Grundeinstellung heute doch leider oft nur auf einer pauschalen Äußerung innerhalb eines allgemeinen Milieudenkens. Das ist aber für historische Forschung nicht genug. Darum sei am Ende des methodischen Abschnitts nochmals betont: Allgemeine Skepsis und allgemeines Vertrauen wird man der Probe des Ernstfalles auszusetzen haben, und der ist mit der Einzeltradition und ihrer Analyse gegeben.

30 Vgl. dazu W. H. Kelber, Anfangsprozesse.

31 Paradigmatisch steht dafür natürlich eines der klassischen Werke der Formgeschichte, nämlich R. Bultmann, Tradition.

2 Biographische Angaben

Alt, A.: Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa, in: ders.: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953, 436–455. – Anderson, J. N. D.: Jesus Christ. The Witness of History, 1985. – Blinzler, J.: Der Prozess Jesu, 1969, 101–108. – Braunert, H.: Der römische Provinzzensus und der Schätzungsbericht des Lukasevangeliums, *Historia* 6 (1957) 192–214. – Conzelmann, H.: Art.: Jesus Christus, *RGG*³ 3 (1959) 619–653. – Dinkler, E.: Art.: Petrus, *RGG*³ 5 (1961) 247–249. – Dockx, S.: *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Eglise primitive*, 1976. – Finegan, J.: *Handbook of Biblical Chronology*, 1964. – Galling, K. (Hg.): *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1979. – Hoehner, H. W.: *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1981. – Instinski, H.-V.: *Das Jahr der Geburt Christi*, 1957. – Jeremias, J.: Die Abendmahlsworte Jesu, 1967, 31–35. – Kee, H. C.: The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity, *NTS* 36 (1990) 1–24. – Klauck, H.-J.: *Judas – Ein jünger des Herrn*, 1987. – Kuhn, H.-W. – Ariv, R.: The Bethsaida Excavations, in: A. Th. Kraabel, G. W. E. Nickelsburg, N. R. Peterson (Ed.): *The Future of Early Christianity* (FS H. Koester), 1991, 77–106. – Ogg, G.: *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940. – Pesch, R.: Art.: Petros, *EWNT* 3 (1992) 193–201. – Schmahl, G.: Die Zwölf im Markusevangelium, *TThSt* 30, 1974. – Schneemelcher, W.: *Das Urchristentum*, Urban TB 336, 1981, 43–53. – Schwarz, G.: *Jesus und Judas*, 1987. – Strobel, A.: Der Termin des Todes Jesu, *ZNW* 51 (1960) 69–101. – Ders.: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, 1977, 70–121. – Trilling, W.: Zur Entstehung des Zwölferkreises, in: R. Schnackenburg u. a. (Hgg.): *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), 1978, 201–222. – Vogler, W.: Judas Iskarioth, *ThA* 42, 1985. – Wells, G. A.: *The Historical Evidence for Jesus*, 1982.

Wer zur biographischen Seite des Lebens Jesu eine nüchterne Bilanz ziehen will, wird auch dann, wenn er kein agnostischer Historiker zu sein denkt, nur karge bis asketische Kost auf-tischen können. Zwar haben die wenigen vom Urchristentum hinterlassenen Angaben zu diesem Thema immer wieder dazu verleitet, durch Verweis auf angeblich versteckte oder nicht beachtete Quellenhinweise oder gar mit Hilfe der Astronomie das sparsame Menü anzureichern, aber bisher waren solche Versuche von kurzer Lebensdauer. Auch lockere Kombinatorik und affirmative Behauptungen sind keine guten Mittel, dem an sich verständlichen Wunsch nach einer kompletteren Biographie über Jesus nachzukommen. Bei allen

Versuchen, die sich mit den durch die Quellenlage bedingten Grenzen des Wissens nicht abfinden wollten, war denn auch der fällige Absturz wie beim antiken Ikarus nie weit entfernt. Nicht zu kritischer Sinn verhindert in diesem Fall mögliches Wissen, sondern die nüchterne Bilanzierung der Quellenlage selbst führt zu dem Eingeständnis, daß man hier schnell an die Grenzen des Wissens stößt.

Diese Situation recht eingeschränkten Wissens hat – was gerne vergessen wird – ihre Ursache nicht einfach nur in fehlenden Quellen, so daß zufällig neu entdeckte Texte bedeutend mehr Licht in das biographische Dunkel bringen könnten. Sie hat ihre Ursache auch nicht einfach nur in der kerygmatischen Ausrichtung der Evangelien, so sicher die Verkündigungsperspektive auch für denjenigen mit der Wissensbegrenzung zu tun hat, der urchristliches Kerygma und geschichtliches Interesse des Urchristentums nicht einfach als sich ausschließende Größen versteht. Sie wurzelt nämlich vor allem in einer allgemeinen kulturgeschichtlichen Einstellung der ganzen Antike. Erst seit der Klassik und Romantik ist der Weg beschritten, daß der neuzeitliche Mensch sich ein Bild von einer Person macht, indem er sie entwicklungsgeschichtlich betrachtet, sie in soziale, politische und kulturelle Zusammenhänge einordnet, Motive und Ziele der Selbstentfaltung bis in die inneren Grundeinstellungen verfolgt, die Beeinflussung durch Vorgänger und Zeitgenossen aufdeckt und vieles andere mehr bedenkt, um sich die Person als „Persönlichkeit“ zu veranschaulichen. Dies alles gilt für die Antike weitgehend und im wesentlichen nicht. Hier ging es primär um die öffentliche Rolle und das nach außen gerichtete Wirken einer Person, ihre Bedeutung für die Polis und etwa die Philosophie, oder für wichtige Taten und Entdeckungen, die der Menschheit zugute kamen. Zur Beschreibung dieser Tätigkeiten konnte man auch, wenn es hilfreich war, von der (z. B. adligen) Herkunft reden, von der Erziehung und Bildung durch einen Mann mit großem Namen, konnte mitteilen, ob die betreffende Person Selbstdisziplin übte oder etwa jähzornig war usw. Aber eine entwicklungsgeschichtlich angelegte Biographie ist der Antike fremd. Wer diesem Wissensmangel bei Jesus nachhilft, also z. B. nach Jesu Entwicklung, seinen inneren Gefühlen, nach seinem Erleben oder seinem Charakter fahndet, indem er solches und ähnliches hinter den synoptischen Texten zu erkennen glaubt, produziert Anschauungen, die in die biographische Phantastik gehören.

Zu dieser allgemeinen kulturellen Großwetterlage der Antike gesellt sich noch ein speziellerer Aspekt derselben Gesamtlage: Er hat es verhindert, daß weder Jesus noch einer der Anhänger Jesu, noch seine Familie oder seine Zeitgenossen schriftliche Materialien für eine Biographie Jesu

sammelten, wie man es etwa sonst für eine in der Öffentlichkeit wirkende Person erwarten darf. Jesus und seine Zuhörer lebten, wie schon einmal beschrieben (vgl. 1), in einer Kultur, die als nichtliterarisch und traditional zu kennzeichnen ist: Für Jesus hat also niemand in einer Dorfchronik Nazarets (oder Kapernaums) einen Eintrag gemacht, in Itinerarien (ein solches lag vielleicht Lukas für die Darstellung der Paulusreisen vor) oder Redenachschriften (alle Jesusreden der Synoptiker sind spätere Kompositionen) festgehalten, was wichtig erschien. Das von Jesus Bemerkenswerte wurde vielmehr z. B. in Gestalt seiner besonders geformten Worte in gebundener Rede, in apophthegmatischen Einheiten (wobei ein szenischer Rahmen ein Problem liefert, auf das eine besondere Person eine wegweisende Lösung autoritativ und quasi endgültig anbietet) und in narrativen Erzählungen über ihn (z. B. in Wundergeschichten) aufbewahrt. D.h. das Wissen über und von Jesus verdankt sich auf der ältesten Stufe der Überlieferung episodischer, typisierter und nicht an biographischer Kontinuität orientierter Formgebung, so daß schon die Abfolge der markinischen Perikopen im wesentlichen erst eine Leistung des ältesten Evangelisten ist. Man wird als Vergleich hinzufügen: Auch von den Vorsokratikern oder anderen Gestalten der Antike liegt oft Kenntnis nur insoweit vor, als diese traditionale Wissensvermittlung sie aufbewahrte.

Vergleicht man einmal heutiges biographisches Wissen von Personen, die damals unter analogen Kultur- und Überlieferungsbedingungen standen wie Jesus, so kann man erstaunlicherweise nun doch festhalten, daß das Wissen über Jesus immer noch relativ gut ist. Über sehr viele antike Gestalten mit geschichtlicher Relevanz ist die Kenntnis durchaus dürftiger. Auch von Personen aus der näheren Umgebung Jesu wie von Hannas, Kaiphas, Pilatus oder Johannes dem Täufer, Petrus, dem Herrenbruder Jakobus und auch von der Mutter Jesu gilt dasselbe.

Das unter neuzeitlichen Gesichtspunkten dürftige biographische Wissen von Jesus darf also nicht zur These führen, das Urchristentum habe aus theologischen Gründen Jesu Biographie dem Dunkel der Geschichte übergeben. Vielmehr muß unter den genannten antiken Bedingungen gesagt werden, daß davon keine Rede sein kann. Die Anfänge der urchristlichen Bekenntnisbildung (z. B. Röm 1,3b-4; 1.Kor 15,3b-4; Gal 4,4) wie auch die Anfänge der synoptischen Tradition (z. B. Mk 6,1-6; 14f) benennen biographische Konkretionen zum Leben Jesu – nur eben in bestimmter Perspektive und Auswahl. Sind die Mahlgemeinschaften in den galiläischen Dörfern, die Wundertaten, die Sabbatkonflikte usw. nicht Aspekte der öffentlichen Tätigkeit Jesu mit einer durchaus auch biographischen Dimension?

Die bisherigen Ausführungen wie auch schon die Besprechung der Quellen (vgl. 1) gingen davon aus, daß der öffentlich wirkende erwachsene Jesus mit seinen Worten und mit seinem Geschick für die Evangelien wie für die frühe Bekenntnisbildung im Blick der Darstellung liegt. Doch gibt es eine grenzüberschreitende Ausnahme: Die Kindheitsgeschichten in Mt 1–2 und Lk 1–2.¹ Bieten sie nicht doch mehr? Die Antwort kann nur lauten: Auf den ersten Blick ja, auf den zweiten Blick nein. Beide Zyklen haben den gravierenden Nachteil, daß ihre Versuche, Jesu Leben wenigstens etwas vor der Zeit seines öffentlichen Auftretens zu beschreiben, nicht miteinander vereinbar sind, je ganz andere Darstellungsziele und Interessen verfolgen und im volkstümlich-frommen Stil erzählen, was der Typik und Motivik nach auch bei einigen anderen Personen der Antike anzutreffen ist. So ist ihr historischer Wert allenfalls sehr gering zu veranschlagen. Dies gilt im einzelnen zunächst für die besonderen Angaben zur Herkunft und Geburt Jesu: Die beiden unvereinbaren Stammbäume (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38) werden schriftgelehrter Arbeit aufgrund kombinatorischer Septuagintalektüre entstammen. Der Geburtsort Betlehem (Mt 2,1; Lk 2,4) ist Sondertradition beider Kindheitszyklen und steht im unvereinbaren Widerspruch zur sonst ausnahmslos das Feld beherrschenden Nazarethtradition aller Evangelien (Mk 1,9; 6,1ff; Joh 1,45f; Apg 10,38; auch Mk 1,24; 10,47; Lk 18,37; Joh 18,5 usw.). Die Jungfrauengeburt (Mt 1,18ff; Lk 1,26ff) ist ebenfalls nur in den Kindheitsgeschichten erzählt und kann mit den sonst anzutreffenden Aussagen über eine übliche Geburt Jesu (Gal 4,4; Joh 6,42, indirekt auch Mk 6,1ff) nicht in Einklang gebracht werden. Die historische Wertlosigkeit gilt ebenso von den Hinweisen aus den Kindheitserzählungen, die man für einen fragwürdigen Sprung in die absolute Chronologie verwendet hat: Der Zensus (Lk 2,1–3) beruht auf einem lukanischen Irrtum.² Und der Stern aus Mt 2,1–12³ ist astronomisch nicht definierbar, weil es keinen Stern gibt, der im Osten aufgeht, von Norden nach Süden, konkret: von Jerusalem nach Betlehem, sich menschlichem Tempo anpassend, einen Weg zeigt, um dann über einem Haus stillzustehen.

Die Kindheitsgeschichten sind also im ganzen keine Wegweiser in Jesu früheste Kindheit. Das historische Wissen über Jesus bleibt demnach auf die Zeit seines öffentlichen Wirkens, d. h. von seiner Taufe durch Johannes den Täufer bis zu seiner Kreuzigung durch Pilatus, beschränkt und zwar

1 Vgl. zu ihnen U. Luz, Matthäus z.St.; F. Bovon, Lukas z.St.

2 Vgl. E. Schürer, History I 399ff; G. Lüdemann, Paulus 26ff.

3 U. Luz, Matthäus z.St.

auf einzelne bei der Kennzeichnung dieser Zeit mehr nebenbei anfallende Angaben über seine Herkunft und Familie. Diese sind schnell zusammengetragen: Jesus stammt aus Nazaret, was alle vier Evangelien übereinstimmend, wie eben schon belegt, und auch Apg 2,22; 3,6 usw. angeben. Mk 6,1 ist für den Evangelisten mit Jesu Heimatort selbstverständlich auch Nazaret gemeint, denn so informierten Mk 1,9.24 den Leser schon vorher. Hier lebten seine Eltern Joseph und Maria (semitisch: Mirjam) (so die Synoptiker und Johannes gemeinsam: Mk 6,1ff; Joh 1,45; 6,42). Die Annahme, Joseph sei verstorben, bevor Jesus im Licht der Öffentlichkeit stand, hat viel für sich, weil sie erklärt, warum Joseph außerhalb der Kindheitszyklen im Unterschied zu Maria nur spärlich und dann allein bei Herkunftsangaben zu Jesus genannt ist (so wiederum die Synoptiker und Johannes zusammen: Lk 4,22; Joh 1,45; 6,42). Die Eltern Jesu hatten noch vier Söhne und einige (mindestens zwei) Töchter (Mk 6,3; 1.Kor 9,5; Joh 2,12; 7,1–9⁴). Jesu Vater war „Schreiner“, welchen Beruf auch Jesus erlernte (Mk 6,3).⁵ Jesu Name geht auf Josua, den Nachfolger des Moses, zurück. Er war (wie biblische Namen überhaupt) damals eine beliebte Wahl. So haben z. B. auch Jesu Brüder Namen vom Erzvater Jakob und von seinen Söhnen. Daß Josephs Familie sich davidischer Herkunft erfreute, ist vielleicht doch geschichtlich (vgl. Röm 1,3; Mt 1,1–17 par; Euseb, hist 3, 20,1–6⁶). Zumindest nachträglich konstruierte Stammbäume wollte im übrigen zur Zeit des Frühjudentums fast jeder gerne haben. Davidische Herkunft bedeutete jedoch noch lange nicht, zu den tonangebenden Familien zu gehören und schon gar nicht, automatisch Messiasprätendent zu sein. Die Loslösung Jesu aus dem Familienhaus in Nazaret hängt wohl mit dem Gang zu Johannes dem Täufer zusammen. Josephus z. B. zieht sich drei Jahre zum Einsiedler Bannus in die Wüste

4 Die Töchter werden nur von Mk genannt, bei ihm aus sozialgeschichtlichen Gründen nur summarisch angegeben, sonst aus denselben Gründen überhaupt verschwiegen.

5 Berufsbezeichnungen in der Antike sind meistens recht weit gefaßt und darum nicht in Berufsbezeichnungen von heute zu pressen. Nach dem Protevangelium des Jakobus (9,3) baute Joseph Häuser. Allerdings fehlt dabei das Stichwort „Schreiner“. Doch dazu kann passen, daß nach Josephus (ant 15,390) und 2.Kön 5,11 ein „Schreiner“ ein Bauhandwerker ist, der mit Holz und Steinen umgeht. Nach Jub 11,23f ist ein „Schreiner“ jemand, der Holzgeräte zum Ackerbau herstellt. Homer (Ilias 5,60f) läßt einen „Schreiner“ als Kunsthandwerker tätig sein.

6 Diese Auffassung kann auch Joh 1,45f versteckt im Hintergrund stehen.

zurück (vita 7–12). Hätte man damals schon Pässe gekannt, wäre im Falle Jesu zu lesen gewesen: unverheiratet und ohne festen Wohnsitz. Das letztere gilt erst seit seinem Aufbruch aus dem Vaterhaus.

Wann trat Jesus öffentlich auf, und wie alt war er zu dieser Zeit?⁷ Darauf geben Lk 1,5; 3,1f.23 einerseits und Joh 2,20 in Verbindung mit 8,57 andererseits je eine mögliche Antwort. Nach Lukas war Jesus rund dreißig Jahre alt, als der Täufer und unmittelbar danach auch er (ungefähr) 28 n. Chr. auftraten. Bei Johannes kommt man in etwa auf dasselbe Datum, doch ist Jesus dabei schon fünfzigjährig. Allerdings sind beide Lebensalterangaben runde Daten und beide Jahreszahlen nur mit einigen Unsicherheiten aus den Texten zu erschließen. Außerdem hat die lukanische Angabe den Nachteil, daß Lukas generell bei seinen weltgeschichtlichen Synchronismen nicht immer ganz glücklich verfuhr, deutlicher: Er irrte mehrfach.⁸ Für Lukas und Johannes gilt gemeinsam, daß bei beiden Angaben nicht überprüft werden kann, unter welchem Kenntnisstand ihrer Autoren sie formuliert wurden. Man ist sich im allgemeinen soweit einig, daß im Ungefähren das Datum stimmen wird, und neigt beim Lebensalter eher in Richtung auf die lukanische Angabe.⁹ Wer diese Unschärfe präzisieren will, muß notgedrungen angesichts der christlichen und außerneutestamentlichen Quellenlage zur Kombination verschiedener recht hypothetischer Schlüsse Zuflucht nehmen, so daß dem angeblich eindeutigen Ergebnis am Ende doch eine tragfähige Sicherheit fehlt.¹⁰

In bezug auf das Todesdatum Jesu gibt es eine breite Mehrheit für das Jahr 30 n. Chr. Dieses Jahr paßt vor allem recht gut zur Chronologie des Urchristentums, speziell zu den Lebensdaten des Paulus.¹¹ Das ist ein unbestreitbarer Vorteil des Datums. Aber der Weg zu diesem Jahresdatum hin ist mit Hindernissen versehen. Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist noch klar: Alle Evangelien lassen Jesus anläßlich eines Passafestes hingerichtet werden. Alle sagen auch, der Todestag war ein Freitag, d. h.

7 Zum folgenden vgl. die genaue Diskussion bei J. Blinzler, H. W. Hoehner, J. Finegan und G. Ogg.

8 Vgl. G. Lüdemann, Paulus I 26ff; der jedoch in manchen Fällen überkritisch ist.

9 Liefße sich nachweisen, daß 2.Sam 5,4 (David ist dreißig Jahre, als er König wird) dabei im Spiel ist, wäre die Angabe allerdings messianologische Konstruktion. In jedem Fall beruht die von Dionysius Exiguus auf Veranlassung von Papst Johannes I 525 durchgeführte Kalenderreform mit der seither üblichen Zeiteinteilung „nach Christus“ auf einer harmonistischen Kombination, die neuzeitlicher Bibelkritik nicht standhält.

10 Dies gilt insbesondere auch von A. Strobel's Ausführungen.

11 Vgl. J. Becker, Paulus 17ff.

der Rüsttag vor einem Sabbat. Doch ab dann beginnen die Probleme: Die Synoptiker (präzise: der markinische Passionsbericht, den die anderen übernehmen) identifizieren den Freitag mit dem 15.Nisan (Mk 14,12ff), Johannes mit dem 14.Nisan (Joh 13,1.29; 18,28; 19,14.31). Diese Datumsvariante ist nicht harmonisierbar.

Beide Varianten sind theologisch besetzt: aufgrund des markinischen Datums kann Jesus sein letztes Mahl mit den Jüngern am Vorabend als Passamahl feiern. Nach Johannes stirbt Jesus zum Zeitpunkt, da im Tempel die Passalämmer geschlachtet werden, als wahres Passalam am Kreuz (Joh 19,31). Dementsprechend ist sein Abschiedsmahl kein Passamahl (Joh 13,1ff). Da der Kern der markinischen Herrenmahlstradition (Mk 14,22–25) wie alle anderen Herrenmahlstraditionen (1.Kor 11,23–26; Joh 6,51c–58; Did 9f) den szenischen Rahmen des Passamahls nicht kennen, sie also nur der redaktionellen Rahmenszene der Markuspassion eigen ist, spricht viel dafür, Markus nicht zu folgen. Dann wird auch erklärlich, daß es schon sehr früh (1.Kor 5,7) die Vorstellung gab, daß Christus das Passalam der Christenheit sei, also sein Tod, synchron zur Schlachtung der Passalämmer vorgestellt, an die Stelle dieser Schlachtung getreten sei. Diese vom johanneischen Traditionskreis unabhängige und frühe Tradition bekräftigt das Votum zugunsten der johanneischen Version in Joh 18f. Für den johanneischen Termin spricht im übrigen, daß Jesu Hinrichtung am Vortag des Passafestes eher wahrscheinlich ist als am hohen ersten Festtag, den die Römer sicher mit Rücksicht auf die Juden, wenn möglich, von Exekutionen freigehalten haben werden. In der Regel nahmen die Römer wohl überhaupt auf einheimische Festtage in den Provinzen Rücksicht und hielten an ihnen z. B. keine Gerichtstage ab. So hatte M. Agrippa etwa 14 n. Chr. die Juden von einer Prozeßpflicht an Sabbaten befreit (Josephus, ant 16,168). Auch die Freigabe des Barabbas (wohl nicht aufgrund einer Passaamnestie, sondern zufällig), paßt gut unmittelbar vor das Fest. So kann der Freigelassene am Fest teilnehmen (vgl. 6.3). Dies alles sind jedoch nur gute Möglichkeiten und keine sicheren Beweise. Da auch die johanneische Zeitangabe theologisch akzentuiert ist, bleibt ein Restverdacht, auch dieser Termin könne theologisch konstruiert sein. Dann muß man mit dem Ergebnis zufrieden sein: Jesus wurde während seines Aufenthaltes anläßlich eines Passafestes gekreuzigt, wahrscheinlich im Jahr 30 n. Chr.¹²

12 Bei der Evaluierung des markinischen oder johanneischen Datums ist viel Energie in die astronomische Berechnung des Zeitpunktes gesteckt worden. Aber die dadurch erreichbaren mathematisch exakten Daten sind nur sehr

Nun kann man mit beiden Eckdaten als Fixpunkten die Zeitspanne der öffentlichen Tätigkeit Jesu kalkulieren. Je nachdem wie man das Anfangs- und Endjahr mitzählt, kommt man dann auf zwei bis drei Jahre. Zu drei Jahren führen auch die johanneischen Angaben, wonach Jesus doch wohl dreimal zu einem Passafest nach Jerusalem zieht (Joh 2,13; 11,55; 12,1¹³). Anders wieder einmal Markus: Er kennt nur nach einem längeren Wirken in Galiläa einen einmaligen Zug nach Jerusalem zum Todespassa. Das ergibt eine etwa einjährige Tätigkeit Jesu als Botschafter der Gottesherrschaft. Nun sind die beiden Eckdaten, also das Jahr 28 und 30 n. Chr., nur ungefähre Konkretionen. Auch dürften die Angaben zu Jesu Reiserouten im vierten Evangelium literarisches Mittel des Evangelisten selbst sein, um seine Stoffe zu ordnen.

Hat dann Markus mit seiner einjährigen Tätigkeit Jesu recht? Das ist möglich, wenn auch abermals nicht ganz sicher. Denn auch bei Markus dient die Abfolge Galiläa und dann Jerusalem der Strukturierung seines Evangeliums und hat theologisches Gewicht. Natürlich schließt das eine Historizität der Zeitangabe noch nicht gleich aus. Es bleiben außerdem noch allgemeine Erwägungen wie etwa diese: Was von Jesus bekannt ist, läßt sich in einem Zeitraum etwa eines Jahres unterbringen. Die überwiegende Mehrzahl der Einzelüberlieferungen paßt von der erzählerischen Perspektive und den eingewobenen Lokalangaben her am besten nach Galiläa. Wenige Traditionen – eben vornehmlich der Passionsbericht – gehören sicher nach Jerusalem. Das stärkt die Vermutung, daß Jesus nur einmal in Judäa/Jerusalem weilte. Auch kann man darauf hinweisen, daß hinter dem jetzigen Text des vierten Evangeliums literarische Zusammenhänge sichtbar werden, die die einen durch die Hypothese einer Semeiaquelle, die anderen durch die Annahme eines Grundevangeliums deuten.¹⁴ In jedem Fall war auch hier – den Synoptikern ähnlich – eine einjährige öffentliche Tätigkeit die Zeiteinheit, mit der der Stoff geordnet wurde. Soll man sich also von Markus das historische Zeitmaß für Jesu öffentliches Wirken geben lassen? Jedenfalls ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung für

ungefähr auf den damals tatsächlich praktizierten Kalender übertragbar, weil der Beginn eines Monats allein durch empirische Beobachtung des Neulichts nach dem Neumond festgelegt wurde und über die faktische Interkalation dieser Zeit nur Vermutungen angestellt werden können. Selbst wenn man dabei nur mit einer faktischen Unschärfe von einem Tag rechnet, muß ein Entscheid zwischen Markus oder Johannes mit Hilfe der Astronomie offen bleiben.

13 Vgl. J. Becker, Johannes zu den Stellen, außerdem zu Joh 6,4.

14 Vgl. dazu J. Becker, Johannes I 36ff; 134ff.

Markus deutlich besser als für Johannes. Sie könnte auch noch bekräftigt werden, wenn man die Ablehnung und Feindschaft, die Jesus zum Teil entgegenschlug und die sich dann in seiner Kreuzigung entlud, mit in die Waagschale geworfen wird (vgl. dazu 3.2.4). Solche Gegensätze drängen in der Regel auf baldige Abklärung.

Dagegen könnte noch das Gerichtswort über Jerusalem in Mt 23,37 par; Lk 13,34 sprechen. Diese Anklage gegen Jerusalem nämlich setzt, wörtlich und historisch verstanden, mehrere Aufenthalte Jesu in der Zionstadt voraus. Aber die Zeitangabe „wie oft“ ist wohl topisch, und die Einheit überhaupt spätere Gemeindebildung (vgl. unten 3.2.4). Im übrigen ist noch einmal daran zu erinnern, daß alle noch erkennbaren Traditionen hinter der literarischen Ebene der Evangelien episodisch gestaltet sind und darum keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Gesamtdauer des Wirkens Jesu zulassen: Mit der episodischen Konkretion einer Einzelbegebenheit wird der „ganze Jesus“ eingefangen, nicht aber ein vorhandenes curriculum vitae durch Einzelnes illustriert.

Dieser Umstand hat es begünstigt, daß über einige Orte des Wirkens Jesu etwas zuverlässigere Informationen vorliegen. Weil episodische Erzählweise nämlich das Erzählgerüst durch die Einheit der Zeit, des Ortes und des personellen Inventars aufbaut, enthält sie u. a. eben auch geographische Haftpunkte. Sie sind sicher nicht einfach ungeprüft verwertbar, jedoch in manchen Fällen mit guten Gründen historisch auszunutzen. In diesem Zusammenhang ist natürlich Nazaret zuerst zu nennen. Die Ablehnung Jesu im galiläischen Heimatort seiner Familie (Mk 6,1–6 par) ist nicht nur durch die auch sonst belegte Distanz zwischen ihm und dem Familienclan zu stützen (vgl. Mk 3,31–35 par; Joh 7,1–9), sondern auch darum schwerlich erfunden, weil man der Familie, die nach Ostern (teilweise) den Weg zur christlichen Gemeinde fand (Apg 1,14; 1.Kor 9,5; 15,7), schwerlich nachträglich eine so unrühmliche Vorgeschichte zugemutet hätte, hätte sie nicht der Realität entsprochen. Im übrigen erklärt diese Ablehnung der Nazarener aufs beste, warum Jesus als Zentrum seiner Tätigkeit nicht seine Heimat, sondern die nordwestliche Gegend am galiläischen Meer (so Mt 4,18; 15,29; Mk 1,16; 7,31; Joh 6,1), dem See Genesareth (Lk 5,1 oder nach Joh 21,1 auch See von Tiberias genannt), wählte. Hier liegen die drei Orte Kapernaum, Chorazim und Betsaida, wobei Kapernaum besonders oft im positiven Licht des Wirkens Jesu zu stehen kommt (Mt 8,5–13 par und Joh 4,46–54; Mk 1,21–31 par; 2,1–12 par; Joh 2,12), alle drei Dörfer jedoch auch durch Jesu Negativurteil über sie besonders bekannt sind (Mt 11,20–24 par; vgl. 3.2.4). Warum kam es gerade zu dieser Wahl von Kapernaum? Man mag erwägen, ob Joh 2,12

ein Indiz dafür ist, daß vielleicht Marias Familie in Kapernaum ansässig war. Doch ist diese Sondertradition aus Joh 2,12 nicht überprüfbar.

Alle anderen Ortsnamen machen im einzelnen Probleme bei der historischen Kalkulation.¹⁵ Sie geben aber summarisch einen Gesamteindruck wieder: Der obere Bereich des Sees von Genezaret ist die Region, wo Jesus zentriert auftrat. Daß Jesus in „ganz Galiläa“ wirkte (z. B. Mk 1,28.39), ist erst markinische Konstruktion.¹⁶ Die hellenistisch orientierten Städte in Galiläa, Sepphoris und Tiberias (auch Magdala), hat er wohl überhaupt nicht aufgesucht, wie er auch nichtjüdisches Territorium insgesamt mied.¹⁷ Er wirkte vornehmlich im Gebiet des Herodes Antipas (Lk 13,31f) und daneben im nahen Grenzbereich des Herodes Philippus, zu dessen Gebiet damals wohl auch Betsaida gehörte. Zwischen beiden Herrschaftsbereichen gab es die üblichen Zollstationen, von denen z. B. Mk 2,14 parr die Rede ist. Auch die so häufige Erwähnung des „Sees“ in allen Evangelien (vgl. nur Mk 2,13; 3,7; 4,1; 5,21; 6,32.45ff usw.) paßt sehr gut zur geographischen Tendenz, die die Erwähnung der Ortsnamen bekundet.

Ein Blick auf die Herkunft der Jünger Jesu ist in diesem Zusammenhang ebenfalls aufschlußreich. Nur einer kommt nachweislich aus Judäa, nämlich Judas Ichariot (das bedeutet: der Mann aus dem südjudäischen Keriot). Petrus war in Kapernaum verheiratet (Mk 1,30), doch stammen er wie auch Andreas und Philippus aus Betsaida (Joh 1,44; 12,21). Nach Kapernaum wird man wohl auch schauen, um die Heimat von Jakobus und Johannes zu suchen (so Mt 4,12f.18–22; Mk 1,16ff ist allerdings ohne Ortsnamen). Es dürfte nicht allzu spekulativ sein, noch andere Jünger in derselben Gegend beheimatet sein zu lassen. Dabei sollte man auch Maria aus Magdala erwähnen (Mk 15,40.47; 16,1; Joh 20,1.18). Also auch der Blick auf die Jesus am nächsten stehenden Nachfolger, die sich zum Teil schon aus familiären Gründen vorher gekannt haben müssen, führt in den nördlichen Bereich des galiläischen Meeres. Das bestätigt: Jesu Auftrittsbereich ist geographisch begrenzt und überschaubar.

15 Die Dörfer von Caesarea Philippi haften nur an dem redaktionellen Anfang von Mk 8,27ff parr, Nain ist nur an Lk 7,11ff genannt. Kana ist johanneische Sondertradition (Joh 2,1.11; 4,46; 21,2). Die Gegend der Küstenstädte Tyros und Sidon (Mk 7,24.31, Lk 6,17) reichte damals weit ins Land nach Osten. Daß Jesus in den beiden Städten selbst wirkte, ist gerade nicht gesagt. Dasselbe gilt für den (lockeren) Zusammenschluß der „Zehn Städte“: Jesus hat nach Mk 5,20; 7,31 nur die weitere Umgebung der Dekapolis besucht.

16 Auch der Zulauf zu Jesus, wie er etwa Mk 3,7f; 6,55 summarisch angegeben ist, ist markinische Theologie mit Hilfe der Geographie.

17 Vgl. dazu A. Alt, Stätten.

Neben den geographischen Hinweisen zum Leben Jesu stößt man in den Evangelien auch noch verhältnismäßig oft auf konkrete Personenangaben. Dabei spielt der eben schon bedachte engere Jüngerkreis eine besondere Rolle. Nach den typisierten Berufungsgeschichten in Mk 1,16–20 parr beruft Jesus junge Männer unmittelbar aus ihrem bürgerlichen Leben in die Nachfolge. Das liest sich in Joh 1,35–51 etwas anders: Johannesjünger, also solche Personen, die (auf Zeit) schon die bürgerliche Existenz aufgegeben hatten, finden selbst zu Jesus und sorgen für weitere Nachfolger. Beides mag es im Einzelfall, der nicht mehr erfassbar ist, gegeben haben. Aber auch dieses kam wohl vor: Persönliche Wünsche, in die Nachfolge einzutreten, wurden zurückgewiesen (Mt 8,18–22 par), oder die Nachfolge kam wegen zu hoher Anforderungen nicht zustande (Mk 10,17ff parr). Jedenfalls schildern es die Evangelien so: Der engere Jüngerkreis mußte „alles“ verlassen (vgl. Mk 10,28) und mit Jesus eine außerhalb des Üblichen angesiedelte Existenzweise führen: ohne festen Wohnsitz, ohne geregelten Broterwerb und ohne familiäre Bindung¹⁸ (vgl. weiter 5.2). Wieweit dieser Anspruch durch die geschichtliche Realität eingelöst wurde, muß allerdings überprüft werden. Jedenfalls spiegeln die Aussendungsreden in Mk 6,7–13 parr; Lk 10,1–16 par zunächst die nachösterliche Situation der Israelmission wider. Sie werden dezidiert regeln, was bei Jesus doch wohl pragmatischer gehandhabt wurde. Sicherlich ist Jesus heimatlos, aber da sich wesentliche Orte des Wirkens Jesu und einige Heimorte der Jünger deckten, wird es wohl doch öfter vorgekommen sein, daß Jesus mit seinen Jüngern in dem Haus einer Familie eines Jüngers (so Mk 1,29f parr) einkehrte oder man sich zumindest bei solchen Besuchen öfter sah. Angesichts des geographisch begrenzten Raums, in dem Jesus umherzog, mußte man sich schon zwangsläufig häufiger begegnet sein. So hat man sich bei den Mahlzeiten, die Jesus inszenierte (vgl. 4.3.2), zusammengesetzt oder bei einem Wunder, das sich immer schnell herum sprach (vgl. 4.3.3), eingefunden. Auch steht nirgends geschrieben, daß Jesus und sein Kreis nur unter freiem Himmel übernachteten, was im übrigen bei dem milden Klima am See meistens kein Problem war. Natürlich sind Jesus und ein nicht mehr bezifferbarer Teil der Jünger unverheiratet (oder besser: noch nicht verheiratet?). Aber zumindest (und wohl nicht nur) für Petrus gilt dies nicht (Mk 1,29f). Insgesamt sind Aussagen wie Mk 3,35 parr; Mt 8,22 par; Lk 14,26 par tendenziell afamiliär. Jedoch wird von Petrus nicht erwartet, daß er seine Ehe auflöst (1.Kor 9,5). Endlich ist

18 Vgl. G. Theißen, Studien 79ff; 106ff; T. Schmeller, Brechungen; J. Sauer, Rückkehr, 44ff; 211ff.

Jesus besitzlos, aber von keinem der Jünger im Zwölferteil ist überliefert, daß er wie der junge Mann in Mk 10,17ff parr alles verkaufen sollte. Doch auch dieses ist zu beachten: Ein Teil der Jünger hat nach Ostern die Lebensweise des Herrn fortgesetzt (1.Kor 9,5.14; Did 11f), obwohl der Ruf in die Jüngerschaft zunächst nur eine Bindung an Jesus beinhaltete und für die begrenzte Zeit galt, in der Jesus das Ankommen der Gottesherrschaft ankündigte und praktizierte.

Die nicht ganz klare Quellenlage legt am ehesten die Annahme nahe, daß Jesus einen Kreis von zwölf Jüngern als Kern um sich sammelte und weitere Jünger spontan und zeitlich begrenzt hinzukamen. Jedenfalls ist die Hypothese, der Zwölferteil habe sich erst anlässlich der Ostererfahrung gebildet, aus 1.Kor 15,5 nicht herauszulesen. Nach diesem alten Osterbekenntnis sieht es viel eher so aus, daß alle aufgezählten Osterzeugen in 1.Kor 15,5–7 ein Merkmal gemeinsam besaßen: Sie kannten den vorösterlichen Jesus von Nazaret.¹⁹ Das weist auf vorösterliche Verhältnisse. Im Unterschied dazu ist die Elfzahl im Osterzusammenhang (z. B. Mt 28,16; Lk 24,9.33) das redaktionelle Resultat aus der Kenntnis des Zwölferteils abzüglich des Verräters Judas. Auch hat der Zwölferteil nach Ostern (Apg 1,21–26; 6,2) fast keine Rolle mehr gespielt (vgl. Gal 2,6.9). Wenn „die Zwölf“ eine feste vorösterliche Bezeichnung war, was Mk 3,14; 14,10; Joh 6,70f im Befund unterstützen, mußte Judas in 1.Kor 15,5 auch nicht abgezogen werden. Der Kreis war eine ansatzweise institutionelle Größe, kein bloßes Ergebnis einer abzählenden Addition. Für die vorösterliche Existenz des Zwölferteils spricht nun auch vehement seine freimütig festgehaltene Negativchronik: Judas, der Verräter, ist einer der Zwölf (Mk 14,10.43 parr; Joh 6,71 usw.).²⁰ Petrus²¹, der seinen Herrn verleugnet (Mk 14,66–72 parr; Joh 18,17.25–27), ist die hervorgehobene Gestalt des Kreises und steht immer anfangs aller Listen mit zwölf Namen (s.u.). Der ganze Kreis flieht bei der Gefangennahme Jesu (Mk 14,50 parr; vgl. die Abänderung in Joh 18,8–11). Zwar ist dabei die Zwölfzahl nicht eigens erwähnt. Aber alle Evangelien lassen in großer Einmütigkeit auf der redaktionellen Ebene ihrer Gesamtwerke keinen Zweifel aufkommen, daß damit genau der Zwölferteil gemeint ist. Erfindet man solche Skandalgeschichte nachträglich? Gegen diese Auffassung könnte noch sprechen, daß Jesus in den Evangelien oft alleine auftritt oder die Jünger nur Statisten

19 Das ist auf der Ebene der erzählten Welt auch bei allen Osterlegenden der vier Evangelien so.

20 Vgl. dazu die Arbeiten von W. Vogler, H.-J. Klauk und G. Schwarz.

21 Die Literatur zu Petrus ist umfangreich, vgl. E. Dinklers und R. Peschs Artikel.

sind. Aber dies ist strukturelle Stilisierung zugunsten Jesu und seines Wirkens, nicht historischer Reflex einer solistischen Tätigkeit Jesu. Ab und an haben die Jünger im übrigen nicht auswechselbare Bedeutung, und zwar auf der erzählerischen wie historischen Ebene, z. B. bei der Aussendung (Mk 6,7ff parr), dem letzten Mahl (Mk 14,17ff parr) und bei der Gefangennahme (Mk 14,43ff parr). Endlich ist der Zwölferkreis durch den einst selbständigen markinischen Passionsbericht (Mk 14,43), durch die vormarkinische Jüngerliste in Mk 3,16–19 parr, indirekt durch die johanneische Zeichenquelle (Joh 6,13; vgl. auch Mk 6,43) und durch den vierten Evangelisten (Joh 6,67.70f; 20,24), also in recht unterschiedlichen und eigenständigen Zusammenhängen vor und nach Markus als vorösterlich erwähnt. Auch diese reichhaltige Bezeugung stützt das Urteil, daß der Zwölferkreis zu Jesu Wirken in Galiläa (und Judäa) gehörte.

Probleme machen allerdings auch Namen und Namenszusätze derjenigen Personen, die zum Zwölferkreis gehörten, der immer bei der Aufzählung der Namen mit Petrus beginnt und mit Judas endet. Es differieren nämlich die Synoptiker und die Apostelgeschichte unter sich in bezug auf die sonstige Reihenfolge, die Namenszugaben und seltener bei den Namen selbst (Mk 3,16–19 parr; Apg 1,13). Außerdem gibt es hierzu Unterschiede zu Joh 1,19–51; 6,66–71; 12,21f. Dabei hat wohl die nachösterliche Bedeutungsperspektive die Variationen verursacht: Den Gemeinden bekannte Jünger erfreuen sich bevorzugter Nennung. Noch eines geht auf das Konto der späteren Gemeinde: Sie erst macht aus dem Jüngerkreis „Apostel“, denn dieser Titel ist noch so schwach bei Markus, Matthäus und Johannes (Mk 3,14; 6,30; Mt 10,2²²) bezeugt und erst von Lukas reichlicher verwendet (Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14), daß die Meinung Gewicht hat, der Ausdruck bezeichne erstmals die Osterzeugen (1.Kor 9,1; 15,7).

Läßt man Jesus den Zwölferkreis berufen haben, stellt sich die Frage, was seine Bedeutung gewesen sein mag. Daß sich solche Suche an der Zwölffzahl orientieren muß, die auf die zur Zeit Jesu noch lebendige, freilich nur fiktive Vorstellung von Israel als dem Zwölfstämmevolk Bezug nimmt,²³ versteht sich von allein. Allerdings sind die drei synoptischen

22 Joh 13,16 ist eine allgemeine funktionale Verwendung zu finden, das einzige Vorkommen des Ausdrucks im vierten Evangelium.

23 Nachexilische Zeugen der religiösen Vorstellung vom Zwölfstämmevolk sind zunächst Deuterocesaja (Jes 49,6), der Chronist (1.Chr 2,1f; 12,24ff) und Jesus Sirach (Sir 36,10). In die Zeit nach den Makkabäern fallen Texte wie Arist 32.39.46–50; PsSal 17,26ff.42ff; TestXII; Josephus, ant 11,107; 11Q 19 57,2–13 usw.

Hinweise auf Funktion und Sinn des Zwölferkreises, nämlich Mk 3,14f; Mt 19,28 par und Mt 10,5f, je für sich so problematisch, daß man ihnen keine Auskunft für den historischen Jesus wird entnehmen wollen.²⁴ So bleibt nur eine allgemeine Erwägung: Wie für Jesus ganz Israel verloren ist (vgl. 3.2.2), so sollen die Zwölf signalisieren, daß Jesu Heilsbotschaft ebenso ganz Israel zgedacht ist. Wer noch weiter gehen will und mit den Zwölfen ein direktes heilsgeschichtliches Signal gesetzt sehen möchte, muß sich dem Umstand stellen, daß Jesus sonst gerade die heilsgeschichtliche Erwartung seiner Zuhörer enttäuschte (vgl. 3.2.2; 3.2.7; 4.2; 4.3).

Viel diskutiert wurde endlich in letzter Zeit die Frage, wie man der engeren Umgebung Jesu Frauen zuordnen kann.²⁵ Klar ist, daß in keiner Jüngerliste ein Frauename begegnet. Allerdings zählt Lukas nach einer Nennung der Zwölf in Lk 8,1–3 alsbald Frauen zu den Menschen, die Jesus folgten, enthält ihnen allerdings in Übereinstimmung mit allen Evangelien die Bezeichnung „Jüngerinnen“ vor (so nur Apg 9,36). Dieses weitgehend redaktionelle Sondergut des Lukas bekommt der Sache nach durch Mk 15,40f parr eine Stütze, wenn hier die Frauen unter dem Kreuz als Personen eingeführt werden, die Jesus, „als er in Galiläa war, folgten und dienten“. Die Passionsereignisse sind denn auch ein alter Haftpunkt für einige Frauennamen: Nicht die Jünger, sondern Frauen wie Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und die Maria des Joses sowie Salome (so Mk 15,40f; vgl. 6.3), blieben allein stumme, jedoch teilnahmsvoll anwesende Zeuginnen des Todes Jesu. Sie waren offenbar aus Galiläa mit Jesus und den Jüngern zum Passafest nach Jerusalem gezogen. Allerdings scheint dieses Mitwandern durch die besondere Teilnahme am Passa bedingt gewesen zu sein, denn im übrigen haften Frauennamen und Frauengestalten durchweg an ortsgebundenen Wundern²⁶ und anderen analogen Begebenheiten.²⁷ Diese allgemeine Typik wird dafür sprechen, daß Jesus zwar ortsweise auch Frauen heilte (4.3.3), sie als Anhängerinnen anerkannte, in ihre Häuser aufgenommen wurde und ihren „Dienst“ bei den Mahlzeiten in Anspruch nahm (vgl. Mk 1,31), aber sie nicht zusammen mit den Jüngern auf seine Wanderungen mitnahm und wohl auch die Mahlzeiten (vgl. 4.3.2) zumindest weitgehend als Männergesellschaften

24 Zur Diskussion vgl. den Überblick bei W. Trilling, Entstehung 213–222; M. Trautmann, Handlungen 167ff.

25 Vgl. den Überblick bei B. Witherington, Women, und J. Blank, Frauen.

26 Vgl. aus den Synoptikern Mk 1,29–31 parr; 5,21–43 parr; 7,24–30 par; Lk 7,11–17; 13,10–17.

27 Vgl. Mk 14,3–9 parr; Lk 10,38–42.

feierte. Denn die typischen Mahlszenen aus Lk 14,16–24 par; Mk 2,15–17 parr – auch das Abschiedsmahl in Mk 14,12ff parr; Joh 13 – bezeugen dies ebenso wie das nur Männer aufbietende Schimpfwort „Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19 par). Umgekehrt kennt die alte Jesusüberlieferung nicht selten Doppelbeispiele, bei denen Männer und Frauen gleichrangig genannt sind (Lk 4,25–27 [3.2.4]; 11,31f par [3.2.4]; 12,22–31 par [4.2.3]; 15,1–10 par (?) [4.2.4]; 17,34f par [3.2.2]). Dies scheint doch wohl ein ebenso sicheres wie auffälliges Indiz dafür zu sein, daß Jesus die sichtbare Seite von Sitte und Brauchtum in diesem Fall nur bedingt und begrenzt aufbrach, die innere Einstellung zur Frau jedoch neu faßte. Es gibt von ihm auch kein abwertendes Wort über Frauen. Daß Jesus in der dörflichen Öffentlichkeit solches ansatzweise „freie“ Verhältnis zu Frauen pflegte, entbehrt bereits im Rahmen der damaligen Kultur nicht der Anstößigkeit (vgl. etwa Sir 25,13–26,27; 42,9–14; TestRub 4f; Av 1,4f; 2,7; VitAd; bQid 70a).²⁸ Es ist eine Folge der nahenden Gottesherrschaft, die überhaupt Unterschiede, wie sie durch die torageleitete Frömmigkeit und Kultur im damaligen Frühjudentum üblich waren, einer neuen Einschätzung zuführt.

Für unproblematisch gilt meistens die Angabe der Evangelien zum Auftreten Jesu in den Synagogen. So faßt der johanneische Christus seine Tätigkeit im Verhör vor dem Hohenpriester so zusammen: „Ich habe allezeit in der Synagoge und im Tempel gelehrt . . .“ (Joh 18,20). Markus erweckt den Eindruck, daß Jesus immer wieder die örtliche Synagoge aufsuchte und neben seiner Lehrtätigkeit im Freien vor allem eben die Synagogen zum Ort seines Redens erkor (z. B. Mk 1,21.29.39 usw.). Lukas gestaltet gar in Lk 4,16–30 die markinische Nazaretperikope (Mk 6,1–6) als Szene in der Synagoge programmatisch so stark aus, daß sie für ihn eine ganz gewichtige Perikope für sein Jesusbild wird. Doch bei näherem Hinsehen stellen sich zu solcher Angabe gewichtige Zweifel ein. Die allermeisten Notizen zu diesem Tatbestand sind nämlich eindeutig nur redaktionelle Überleitungen und summarische Angaben der Evangelisten (Mk 1,21.29.39; 3,1a; Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lk 4,15; 13,10; Joh 6,59; 18,20). Da wohl auch Mk 1,23; 6,2 in bezug auf diese Bemerkung vom ältesten Evangelisten gestaltet sind, gibt es keinen sicheren Beleg für Jesu synagogale Lehrtätigkeit aus den alten Stoffen der Evangelien. Dieser

28 Neben Lukas ist offenkundig der vierte Evangelist besonders bemüht, Frauengestalten in Szene zu setzen. Allerdings verwehrt hier die traditionsgeschichtliche Lage gesicherte Rückschlüsse auf Jesu Tätigkeit. Vgl. Becker, Evangelium Exkurs 14.

Befund läßt erheblich zweifeln, ob das z. B. von Lukas für Nazaret gezeichnete Bild von Jesu Synagogenauftritt (Lk 4,16–30) auch nur der allgemeinen Typik nach für Jesus reklamiert werden kann. Man wird darum nicht fehl gehen, sich Jesu Predigt, durchschnittlicherweise im Freien und in den Privathäusern gehalten, vorzustellen. Im übrigen ist auch der inschriftliche und archäologische Befund synagogaler Spuren in Galiläa – wohl im Unterschied zur Diaspora – für die Zeit vor dem ersten antirömischen Aufstand der Juden alles andere als überzeugend. Man kann in keinem Fall voraussetzen, daß die Orte, die Jesus besuchte, flächendeckend je eine Synagoge besaßen.²⁹ Die Wahrscheinlichkeit spricht eher für das Gegenteil. Dieses von der Analyse der Evangelien unabhängige Urteil ist eine starke Stütze für die Annahme, daß die gewohnheitsmäßigen Synagogenbesuche Jesu zur Ausgestaltung des Lebens Jesu gehörten, wie es sich die Evangelien später vorstellten.

29 Vgl. H. C. Kee, Transformation 4–9. Für Jerusalem vgl. Apg 6,9 und K. Galling, Textbuch Nr. 56.

3 Die Verlorenheit Israels

3.1 Johannes der Täufer und der kommende Zorn Gottes

Barnet, P. W.: The Jewish Sign Prophets – A. D. 40–70, NTS 27 (1981) 679–697. – Becker, J.: Auferstehung im Urchristentum, SBS 82, 1976. – Ders.: Art. Buße IV, TRE 7 (1981) 446–451. – Ders.: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, 1972. – Behm, J.: Art. Metanoia, DTh 7 (1940) 75–86. – Böcher, O.: Art. Johannes der Täufer, TRE 17 (1988) 172–181. – Brandenburger, E.: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen, SUNT 16 (1991) 5–54, ders.: Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums SBA 15, 1993, 289–338. – Dibelius, M.: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, FRLANT 15, 1911. – Dobbeler, S. von: Das Gericht und das Erbarmen Gottes, BBB 70, 1988 (dazu J. Becker, ThLZ 114 (1989) 737f). – Ernst, J.: Johannes der Täufer, BZNW 53, 1989. – Gnilka, J.: Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, RdQ 3 (1961/62) 185–207. – Jeremias, J.: Art.: Elias im Spätjudentum, ThWNT 2 (1935) 930–943; dazu 10,2 (1979) 1098f. – Kazmierski, C. R.: The Stones of Abraham, Bibl 68 (1987) 22–40. – Kraeling, C. H.: John the Baptist, 1951. – Lang, F.: Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers, in: G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), 1975, 459–473. – Lichtenberger, H.: Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, ZThK 84 (1987) 36–57. – Lindeskog, G.: Johannes der Täufer, ASTI 12 (1983) 55–83. – Lührmann, D.: Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, 1969. – Lupieri, E. F.: John the Baptist in New Testament Traditions and History, ANRW II 26.1, 1992, 430–461. – Manson, T. W.: John the Baptist, BJRL 36 (1953/54) 395–412. – Merklein, H.: Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, in: ders.: Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, 1987, 109–126. – Michel, O.: Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu, EvTh 5 (1938) 403–413. – Müller, Kh.: Gott als Richter, in: H.-J. Klauck (Hg.): Weltgericht und Weltvollendung, QD 150, 1994, 23–53. – Murphy-O’Conner, J.: John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses, NTS 36 (1990) 359–374. – Reiser, M.: Die Gerichtspredigt Jesu, NTA NS 23, 1990. – Rudolf, K.: Antike Baptisten, SSAW 121/4, 1981. – Schlatter, A.: Johannes der Täufer (hg. von W. Michaelis), 1956. – Schubert, K.: Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum, in: ders. (Hg.): Vom Messias zum Christus, 1964, 1–54. – Schütz, R.: Johannes der Täufer, AThANT 50, 1967. – Scobie, Ch. H. H.: John the Baptist, 1964. – Tilly, M.: Johannes der Täufer

und die Biographie der Propheten, BWANT 137, 1994. – Vielhauer, P.: Art. Johannes der Täufer, RGG³ 3 (1959) 804–808. – Webb, R. L.: John the Baptizer and Prophet, 1991 (dazu J. Becker, ThLZ 118 (1993) 31–33). – Welten, P.: Art. Buße II, TRE 7 (1981) 433–439. – Wink, W.: John the Baptist in the Gospel Tradition, MSSNTS 7, 1968. – Wolff, H. W.: Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie, in: ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, ²1973, 130–150.

3.1.1 Der Befund der Quellen

Mit keiner Person aus Israels zurückliegender Geschichte (also etwa weder mit: Abraham, Mose, David oder einem der Propheten Israels) und auch mit keinem Zeitgenossen hat sich Jesus so ausführlich beschäftigt und inhaltlich verglichen wie mit Johannes dem Täufer. Dazu sind die meisten Materialien jetzt in Mt 11 par als Stoffe der Logienquelle zu finden. Die enge Beziehung zu diesem Propheten ist natürlich ebenfalls durch Jesu Taufe (Mk 1,9 parr) – einem unbezweifelbaren historischen Faktum – festgeknüpft. Darüber hinaus haben offenkundig auch die Zeitgenossen des Täufers und Jesu beide Personen verglichen (Mt 11,18f par; vgl. auch Mk 2,18 parr; 6,14–16 parr). Darin bekundet sich der Umstand als stille Voraussetzung des Vergleichs, daß beide auch für das Volk zeitweilig gemeinsame Wege gingen. Dies wird noch durch eine Sonderüberlieferung in Joh 1,35–51 bekräftigt, wonach Johannesjünger zu Jesusjüngern wurden. In besonderer Weise hat endlich auch Lukas der Verbindung von Jesus und Täufer in Lk 1 ein spätes Denkmal gesetzt. Verschiedene judenchristliche Kreise nach Ostern haben offenkundig – auch aufgrund dieser Tatbestände der Jesuszeit – konkurrenzartige Beziehungen zu Täufergemeinden gehabt, sonst wären Überlieferungen wie Mk 2,18ff parr; Lk 1; Apg 19,1ff und Joh 1; 3,22ff schwerlich gut zu erklären.

So gehen alle Evangelien mit Recht davon aus, daß der Täufer in ihren Werken einen entsprechenden Platz erhalten mußte. Die der Antike geläufige Auffassung, das Leben einer Person werde im wesentlichen durch ihre öffentliche Wirksamkeit beschrieben, leitete dabei Markus, den ersten Evangelisten. Das ist einer der Gründe, warum der Täufer am Anfang dieses Evangeliums zu stehen kam und am Schluß der Passionsbericht (mit dem Auferstehungszeugnis). Die Seitenreferenten des Markus, also Matthäus und Lukas, haben dann Markus nach vorne verlängert, indem sie ihren Evangelien noch Kindheitsgeschichten voranstellten. Aber dennoch bezeugt Lukas nach Apg 1,1.5.22; 10,37; 11,16; 13,24f, daß er sehr genau darum weiß, wo der öffentliche Anfang Jesu liegt. Dem folgt auch der vierte Evangelist, der zwar einen hymnischen Prolog vor seine narrativen

Täufertexte stellt, jedoch schon als Kommentar in diesem Prolog den Täufer erwähnt (Joh 1,6–8.15). Er kennt auch einen abschließenden Vergleich zwischen Jesus und dem Täufer (Joh 10,40–42). Endlich beginnt auch die Logienquelle mit der Gerichtsbotschaft des Täufers, um am Ende mit der Gerichtsbotschaft Jesu zu enden (Lk 17,23ff par): Eine doch wohl bewußt sachliche Rahmung der Sprüche Jesu, die in dieser Quelle gesammelt sind. Dies alles macht es zwingend notwendig, will man Jesus nicht im geistig-übertragenen Sinn „vater- und mutterlos“ (Hebr 7,3) zeichnen, den Zusammenhang zwischen ihm und dem Täufer abzuklären.

Allerdings leidet es keinen Zweifel, daß der jüdische Schriftsteller Josephus (ant 18,117–119) zwar seine besondere, dem Typ eines hellenistischen Tugendlehrers unterworfenen Deutung des Täufers ausgestaltete, aber im Unterschied zu den Evangelien zu einer Beziehung zwischen ihm und Jesus gänzlich schweigt. Sicherlich unterdrückte Josephus die Gerichtsbotschaft des Täufers (wie es im übrigen auch Markus und der vierte Evangelist taten), woran deutlich wird, daß seine historische Zuverlässigkeit kritisch abgewogen werden muß. Aber darin wird ihm recht zu geben sein: Das Frühjudentum hat den Täufer als jesusunabhängigen, also selbständigen Propheten wahrgenommen. Und so eigenständig wollte offenbar auch Johannes selbst gesehen werden. Nicht er verstand sich als Anfang oder Voraussetzung für Jesu Auftreten, sondern nur Jesus baute seine Brücke zum Täufer auf. Der Täufer besaß in Jesus einen von mehreren ihn akzeptierenden Täuflingen und Anhängern. Erst der selbständig gewordene Jesus mußte sein spannungsreich gewordenes Verhältnis von Übereinstimmung und Eigenständigkeit im Blick auf den Täufer beschreiben. Diese Spannung prägt auch die Mt 11,18f par zur Geltung kommende Volksmeinung.

Die Brücke, die Jesus zum Täufer schlug, lastete auf dem Fundament, das durch den sachlichen Gehalt der täuferischen Gerichtsbotschaft und der neuen Verkündigung Jesu selbst gegeben war. Sie war also nicht personal-christologischer Natur. Erst im nachösterlichen Zusammenhang wird die personal-christologische Linie ausgezogen, indem aus dem Täufer z. B. der „Vorläufer“ und „Wegbereiter“ für Jesus wird (vgl. Mk 1,2f parr). Im übrigen ist innerhalb der synoptischen Tradition nur durch nachträgliche christliche Deutung des „Stärkeren“, der nach Johannes kommen wird, auf Jesus selbst (Mk 1,7f parr) dem Täufer ein positives Wort über Jesus zugeordnet, zu dem schon die ergebnisoffene Frage aus Mt 11,2f par „Bist du der Kommende, oder sollen wir einen anderen erwarten?“ nicht glatt passen will. Der vierte Evangelist hat dann solches christologische Zeugnis des Täufers erheblich ausgebaut (Joh 1,23.27–

34.36; 3,27–30), indem er die Selbständigkeit des Täufers ganz annullierte und aus ihm allein noch den Zeugen für Jesus als Sohn Gottes machte. Allerdings hatten die Christen nach Ostern immerhin einen ihnen vorgegebenen Grund, den Täufer so, wie sie es taten, Jesus christologisch zuzuordnen, weil – wie schon angesprochen – Jesus selbst eine von ihm ausgehende Brücke zum Täufer schlug (Mt 11,2–19 par), sich von ihm taufen ließ (Mk 1,9 par) und vor allem auch an die Gerichtsbotschaft des Täufers sachlich anknüpfte. So wurde unter nachösterlichen Bedingungen aus dem Täufer ein christologischer Vorspann, gegen den sich der Täufer, hätte er sich noch äußern können, sicher gewehrt hätte.

3.1.2 Kommender Zorn und Feuergericht

Die Logienquelle hat eingangs zwei Einzelüberlieferungen aus der Verkündigung des Täufers zusammengestellt, die gerundet sind (Schelt- und Gerichtswort: Mt 3,7–10 par; Gerichtswort: Mt 3,11f par), je eine eigene Sprache und ein besonderes Bildfeld besitzen, doch auch zugleich sachliche Konvergenzen zeigen, nämlich die strukturell gleiche Abfolge von Gegenwart und Zukunft, den Zusammenhang der „Frucht, die der Umkehr angemessen ist“, mit der Taufe und betont am Schluß jeweils die verschiedenen Bildworte vom Feuergericht. Dank dieses Materials kann die Gerichtsbotschaft des Johannes in ihrem Grundbestand relativ gut nachgezeichnet werden, zumal beiden Überlieferungen (bis auf die noch zu erörternde Verchristlichung in Mt 3,11 par; vgl. 3.1.4) jede jesuanische und christliche Komponente fehlt, obwohl sie durch einen christlichen Traditionsprozeß aufbewahrt wurden.

Mt 3,7–10 par lautet in seiner ältesten Gestalt:

- 1a „Schlangenbrut,
 b wer hat euch gezeigt, dem kommenden Zorn zu entfliehen?
 2a Bringt der Umkehr entsprechende Frucht!
 b Und wähnt nicht, unter euch zu sagen:
 c ‚Zum Vater haben wir Abraham!‘
 3a Denn ich sage euch:
 b Gott vermag aus diesen Steinen Abraham Kinder zu erwecken!
 4a Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt;
 b Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt,
 c wird abgehauen und ins Feuer geworfen.“

Der Textbestand ist bei Matthäus und Lukas fast gleich überliefert. Die unterschiedlichen Einleitungen können als redaktionell gelten und sind darum zurückgestellt. Die wenigen Varianten lassen sich als lukanische Abänderungen verstehen, wobei nur eine Gewicht hat: Lukas macht aus der Umkehrfrucht eine pluralische Aussage („der Umkehr entsprechende Früchte“), wohl um der folgenden Beispiele in Lk 3,10–14 willen.¹

Schelt- (1ab; 2abc) und Gerichtsrede (3ab; 4abc) sind formal etwa gleich aufgebaut. Die Scheltrede beginnt mit einer üblichen, die Adressaten abqualifizierenden Anrede (formale Analogien: Jes 1,10; 30,1) samt vorwurfsvoller Frage, die das Zentralstichwort „Zorn“ enthält. Es folgt die erst positiv (2a), dann negativ (2b.c) formulierte Gegenposition des Propheten (Stichworte: „Frucht“ – „Abraham“). Die Gerichtsrede greift dann die Abfolge Zorn – Frucht – Abraham in umgekehrter Reihung als Abraham – Frucht – Feuer nochmals auf. Sie enthält zwei Gesichtspunkte: Der nicht mehr mögliche Rekurs auf Abraham wird durch die Aussage eines Gotteswunders gesteigert, die bedrohliche Gerichtsnahe mit betont vorangestellter Zeitangabe zugespitzt und durch das Bildwort konkretisiert. Beides zusammen macht die Ausweglosigkeit der Angeredeten deutlich.

Das zweite Gerichtswort Mt 3,11f par ist in 3.1.4 übersetzt.

Johannes lebt in der Gewißheit, daß der „kommende Zorn“ (Mt 3,7b par) unmittelbar ganz Israel, also ausnahmslos das ihm zeitgleiche Israel² in seiner Gesamtheit, bedroht. Dies ist offenkundig sein entscheidendes Stichwort, zu dem hin wie bei einem Magneten alles andere ausgerichtet wird. Oder anders gewendet: Dieses Zentralwort zu entfalten, sieht der Täufer als seine entscheidende Aufgabe an. Damit steht er in prophetischer Tradition, haben doch auch Israels Propheten nicht ganz selten Leitworte für ihre Verkündigung gewählt.³

Nirgends begründet der Täufer, warum Gott zürnt. Er muß mit seinen Hörern diskutieren, daß sie dem Zorn Gottes nicht entrinnen können (Mt 3,7–9 par). Er erklärt auch, wie sein Taufangebot zum Gericht selbst steht (Mt 3,11 par). Er ordnet also andere Themen mit Erklärungsbedürftigkeit der Gerichtsaussage zu, aber er weist nicht auf, was an Israel derart verkehrt ist, daß Gott ihm so zürnen muß. Er kennt keine Gerichtsbegründung. Er konfrontiert Israel ebenso „apodiktisch“ und mit aggressiver

1 Zur ausführlichen Begründung vgl. St. von Dobbeler, Gericht 45.51.71f.

2 Johannes denkt also im synchronen Horizont. Eine Auferstehung aller Israeliten zum Gericht kennt er nicht. Das Gericht reicht nicht diachron in die Geschichte Israels zurück.

3 So ist z.B. Zephanjas Zentralwort „der Tag Jahwes“ (Zeph 1,1.4), was der Täuferbotschaft recht nahe steht, oder Amos' Stichwort „Recht und Gerechtigkeit“ (Am 5,23–27; 6,12–14).

Selbstverständlichkeit wie Jehoschua ben Hananja mit seiner Gerichtsbotschaft, wenn dieser in den Jahren ab 64 n. Chr. den Untergang Israels so ankündigt (Josephus, bell 6,300f):

- 1a „Wehe vom Aufgang,
 b wehe vom Untergang,
 c wehe von den vier Winden!
 2a Wehe über Jerusalem und dem Tempel,
 b wehe über alle, die Bräutigam und Braut sind,
 c wehe über das ganze Volk.“

Josephus berichtet, daß dieser Gerichtsprophet nur immer die nämlichen Worte wiederholte und jedem weiteren Gespräch oder Umgang mit den Menschen auswich. Beispiele zu analoger Gerichtsprophetie sind Israel – vor allem aus vorexilischer Zeit – nicht fremd: Von Amos (5,18–20; 7,8; 8,2) und Hosea (1,6.9) über Jesaja (6,11; 22,14) und Jeremia (1,14) usw. läßt sich dazu eine Linie ziehen, mag auch die nachexilische Prophetie vor allem Heilsprophetie gewesen sein.

Allen diesen Propheten ist gemeinsam, daß sie diesen Untergang ganz Israel androhen. Es gehört also zur Grundgewißheit dieser Prophetie, daß das Gericht kommt und daß es dabei ganz Israel trifft. Wenn die szenische Einleitung in Mt 3,7 (im Unterschied zu Lk 3,7) die Gerichtsansage auf „viele der Pharisäer und Sadduzäer“ beschränkt, so widerspricht diese Eingrenzung der Täuferbotschaft selbst, sind doch nach ihr die Angeredeten ganz allgemein die Abrahamskinder (Mt 3,9). Darin besteht also einer der schwer erträglichen Aspekte der Gerichtsansage des Johannes, daß ausnahmslos ganz Israel durch den göttlichen Zorn bedroht ist. Weder steht nur eine Einzeltat im Blick, noch ist nur ein Teil des Volkes gemeint, sondern das jetzt lebende Heilsvolk grundsätzlich und als ganzes steht vor dem kommenden Zorn. Wenn Paulus als ehemaliger Israelit in guter Übereinstimmung mit der Grundansicht seiner jüdischen Zeitgenossen konstatiert, Gott könne es nicht reuen, seine Gnadenverheißungen und seine Berufung, wie sie den Vätern gegenüber für Israel ausgesprochen wurden, gegeben zu haben (Röm 11,29), dann zeigt diese allgemein jüdische Einstellung (San 10,1), wie unerträglich des Täufers Worte wirken mußten.

Johannes wählt also weder die Gerichtsandrohung mit voranstehendem Schuld aufweis wie Mk 12,1–8+9 oder 1.Thess 2,15–16b+16c, noch die paränetische Warnung vor dem Gericht in der konditionalen Weise wie z. B. Sib 4,161–169: „Ihr armen Sterblichen, ändert dies und bringt nicht

zu jeglichem Zorn den großen Gott ..., so wird es Gott gereuen, und er wird euch nicht verderben. Er wird seinen Zorn wiederum stillen, wenn ihr ... Frömmigkeit ... übt"⁴. Noch begrenzt Johannes seine Gerichtsansage auf einen verlorenen Teil Israels, so daß er einen doppelten Gerichtsausgang für Sünder und Gerechte zeichnet wie z. B. äthHen 1–5 oder wie etwa die Essener (vgl. dazu 1QS 3,13–4,26). Schon gar nicht kommt ihm ein „Heil euch Gerechten, denn eure Rettung naht!“ über die Lippen (vgl. Mt 5,3ff) oder gar die Ankündigung, daß sich die Gerechten über den Untergang der Sünder freuen werden (etwa: äthHen 27,3; 62,12). Vielmehr gilt für ihn: Ganz Israel in seinem gegenwärtigen Bestand steht ausnahmslos unter Gottes Zorn. Die Kompromißlosigkeit dieser täuferischen Gerichtsansage darf nicht aufgeweicht werden, sonst entschärft man die Unerträglichkeit der Täuferbotschaft, wie sie des Johannes Zeitgenossen auffassen mußten.

Der kommende Zorn wird vom Täufer in zwei Bildern ausgemalt: Die Axt (vgl. Jer 46,22) ist den Bäumen schon an der Wurzel eingekerbt. Alle unfruchtbaren Bäume werden abgeholzt und ins Feuer geworfen werden (Mt 3,10 par). Die Worfchaufel liegt schon in der Hand des Erntenden. Die Spreu, die so vom Korn getrennt wird, wird verbrannt werden (Mt 3,12 par). Beide der Landwirtschaft vertraute Vorgänge sind typische Gerichtsbilder aus Israels Prophetie (vgl. einerseits Jes 5,24; Nah 1,10; Mal 3,19 usw., andererseits Jes 10,18f; Jer 21,14; Dan 2,35; Ez 21,2f; Zeph 2,2; Sach 11,1f usw.), jedoch vom Täufer ebenso selbständig gestaltet wie die Rede von der Feuertaufe (Mt 3,11 par). Wenn bei so schmalen Überlieferungsbestand gleich dreimal das Feuermotiv in verschiedener Konnotation begegnet, wird man daraus schließen dürfen, daß es für den Täufer charakteristisch war, selbst wenn von Josephus über Markus bis zum vierten Evangelisten dies Thema verschwiegen wird, es also nur von Q festgehalten ist. Typisch für Johannes wird es auch gewesen sein, daß er das dritte der Prophetie geläufige Bild für ein Feuergericht, nämlich den Vorgang des Metallschmelzens (vgl. Jes 1,25; Mal 3,2f usw.), nicht benutzte. Mit ihm war für ihn offenbar der Aspekt der Läuterung viel zu eng verbunden. Johannes will unzweideutig sagen: Das Gericht ist Vernichtungsgericht.⁵

Der Täufer redet im übrigen nicht von einem Weltenbrand (vgl. zu ihm etwa 1QH 3,19ff; 4.Esr 4,172ff; 2.Petr 3,7). Sein Gericht ist überhaupt

4 Vgl. ähnliche konditionale Bildungen in Zeph 2,3; Mal 3,7b; Tob 13,6 usw.

5 Johannes benutzt also nicht die Vorstellung eines forensischen Gerichtsverfahrens wie z. B. Joel 4,2.14; Dan 7; äthHen 62,3; 90,20.

nicht als kosmische Katastrophe gedacht. Es setzt vielmehr ganz selbstverständlich (wie Jes 66,15f; TestSeb 10,3 usw.) den Fortbestand der Schöpfung voraus, was im übrigen auch für Jesu Gottesreichsbotschaft gilt (vgl. Mt 8,11f und dazu 3.2.4). Denn die Getauften werden für den Täufer natürlich auf der Erde weiterleben, wie ja auch die Feuerbeschreibungen nur die unfruchtbaren Bäume und die Spreu im Visier haben.

Diese Gerichtskatastrophe, die das mit dem Täufer zeitgleiche Israel treffen wird – einen Blick auf die Völker wirft Johannes nicht⁶ –, kommt nun nicht irgendwann, sie ist vielmehr unmittelbar nahe: Die Obstplantage ist schon abgeerntet. Markiert sind die Bäume, die keine Erträge erbrachten. Ihre Wurzeln sind freigelegt, ja die Axt, die sie fällen soll, ist schon an einem Baum eingekerbt. Es muß nur noch die Person, die fällen soll, ans Werk gehen. Das wird im allernächsten Augenblick geschehen. Denn wer läßt schon eine Axt längere Zeit am Baum eingeschlagen klemmen! „Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt ...“ (Mt 3,10 par), so gibt der Täufer mit dem vorangestellten „Schon“ das Bedrängende dieser Naherwartung an. Ebenso sagt es das andere Bild. Die Halmfrucht ist schon vom Feld abtransportiert, zur Tenne gebracht. Sogar der Ausdrusch fand schon statt. Ja, die Worfchaufel ist in der Hand des Erntearbeiters; er wird sofort damit beginnen, Spreu und Weizen durch Worfeln zu trennen, danach die Spreu verbrennen (Mt 3,12 par). Das heißt im Klartext: Israels Geschichte ist zu Ende. Israel steht vor dem letzten Gericht. Im nächsten Augenblick wird die Katastrophe ihren Lauf nehmen.

Mit dieser Gerichtsandrohung variiert der Täufer die prophetische Tradition vom „Tag Jahwes“. Für Amos war es ein „Tag der Finsternis und des Dunkels“ (Am 5,20; vgl. Joel 2,2; Zeph 1,15). Sehr häufig ist er ein Tag des Zorns und der Zornesglut (Jes 13,3.9.13; Ez 7,3.8.19; Hab 3,12; Zeph 1,15.18 usw.). Er ist der Tag, an dem Jahwe als Richter kommt (Mal 3,2); und immer wieder klingt die Aussage an, er sei „nahe“ (Jes 13,6; Ez 7,7; 30,3; Joel 2,1; Nah 1,6 usw.). Betroffen können von ihm die Völker sein (vgl. z. B. Jes 13; Ez 30; Sach 12–14 usw.). Doch in Am 5,18–20; Jes 2,12–17; Zeph 1,2–2,3 usw. zielt er auf Israel selbst.

Seit der vorexilischen Gerichtsansage eines Amos (Am 8,2) und der exilischen Heilsansage eines Deuterocesaja (Jes 40,1–5; 43,16–21) kennt Israels Prophetie das Phänomen der Naherwartung. Insbesondere trifft man auf sie in breiter Weise in der seleukidischen (198–63 v. Chr.) und ersten römischen Herrschaftsphase (63 v. Chr. – 135 n. Chr.). Man kann

⁶ Johannes kennt also kein allgemeines Weltgericht wie z. B. Mt 25,31ff.

vor allem sagen, daß in apokalyptischen, essenischen und zelotischen Kreisen sowie bei den frühjüdischen Exoduspropheten innerhalb dieser Jahre Hoffnung auf das Ende in Naherwartungsform belegt ist. In der Apokalyptik macht Daniel den wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Anfang (Dan 10,14; 11,40; 12,1–13). 4.Esr ist gegen Ende der Zeit herausragender Zeuge dieser apokalyptischen Ansicht, daß die Weltgeschichte insgesamt ihrem Ende zuneigt (4.Esr 4,26; 5,55; 14,16; syrBar 23,7; 82,2; 85,10). Ähnlich denkt man in Qumran (1QpHab 7,1f.7–14; CD 1,11f; vgl. 1QM 1,11f). Der Zelotismus kämpft gegenwärtig gegen Rom für die Aufrichtung der endzeitlichen Theokratie (vgl. besonders Josephus, bell 5,458f). Einige Propheten wollen zwischenzeitlich durch Wiederholung von Exoduswundern den Beginn der neuen Ära geradezu tätigen (vgl. z. B. Josephus, ant 20,97f.188; bell 2,261ff; 7,438ff). Selbst wenn man nicht allen jüdischen Kreisen in diesem Zeitabschnitt solche Endzeitstimmung unterstellen darf (für die Sadduzäer z. B. ist dergleichen nicht belegt und doch wohl auch unwahrscheinlich), wird man festhalten können, daß weite Kreise für solche Deutung der Gegenwart als letzte Zeit vor dem Ende recht empfänglich waren.

Jedoch sollte klar sein, daß eine allgemeine Endzeitstimmung und eine zugespitzte Naherwartung im Sinne des Täufers noch zwei Paar Schuhe sind. In der Apokalyptik lebt man als letzte oder vorletzte Generation (etwa: Dan 10–12). Man wartet und bereitet sich aufs Ende vor. Die das Ende selbst herbeiführenden Ereignisse stehen jedoch noch aus. Die Jetztzeit erstreckt sich sogar noch ein bißchen, so daß man sie noch mit einer Periodik beschreiben kann. Auch für Qumran gibt es ganz ähnlich noch Ereignisse vor dem Ende (1QpH 7,7). Das ist beim Täufer anders: Die Zukunft ist so nahe, daß zwischen ihr und der Ansage des Täufers nichts mehr liegt. Der Täufer nimmt nämlich schon das heraufgezogene Gewitter wahr. Es türmt sich für ihn bereits so bedrohlich am Himmel auf, daß der erste Blitz im nächsten Nu zucken und einschlagen wird.

3.1.3 Israels verbrauchte Heilsgeschichte

So ist nach Auffassung des Täufers seinem zeitgenössischen Israel also die Zukunft durch bedrohliches Unheil von Gottes Seite her versperrt. Hat es eine Chance, sich trotz seiner Gerichtsverfallenheit retten zu können? In dem Diskussionswort Mt 3,7–9 par setzt der Täufer voraus, seine Hörer würden wohl ihre eigene Gerichtsverfallenheit noch zugestehen können, jedoch auf den Abrahambund verweisen, der etwa wie ein Schild die Blitze als Brandpfeile des Gerichts von ihnen abhalten wird.

In der Tat gibt es einen gruppenübergreifenden breiteren Konsens im Frühjudentum, der im Unterschied zum Dank des Pharisäers in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,11f) nicht so schnell den glatten Zusammenhang zwischen göttlicher Erwählung und gelungener menschlicher Entsprechung formuliert, sondern das dauerhafte Versagen ganz Israels gegenüber dem Bund und die selbstkritische Einschätzung des eigenen Lebensentwurfs als Ungehorsam dem Bundesgott gegenüber zum Ausdruck bringen kann. Diese Selbsteinschätzung Israels und des einzelnen Israeliten verdankt sich dem großen Einfluß, den das deuteronomistische Geschichtsbild⁷ in seinen verschiedenen Variationen auf das Selbstverständnis Israels damals besaß.

Als Basisbeispiel für diesen Tatbestand bietet sich Neh 9, das große Bußgebet, an. Darin bekennt Israel seine Sünden und die Verschuldungen seiner Väter. Ihre schier unausrottbare Halsstarrigkeit führte bei aller Geduld des Bundesgottes zu den großen Katastrophen über die verschiedenen Generationen Israels. Die Quintessenz wird Neh 9,33 so gezogen: „Du bist gerecht bei allem, was über uns gekommen ist. Denn du hast Treue geübt, wir aber sind gottlos gewesen.“ Dies wird an anderer Stelle, nämlich im Lobgesang des Tobit, so aufgenommen: „Gepriesen sei Gott, der für immer lebt, und seine Königsherrschaft! Denn er züchtigt und erbarmt sich . . . Es ist niemand, der seiner Hand entrinnt . . . Er wird uns züchtigen wegen unserer Ungerechtigkeit und sich wiederum erbarmen und uns sammeln aus allen Völkern . . .“ (Tob 13,1–5). In PsSal 17 – um ein drittes Beispiel anzuführen – wird die Eroberung Jerusalems durch die Römer 63 v. Chr. als Folge der Sünden Israels und als gerechtes Gericht Gottes gedeutet (17,5). Diese Exempel zeigen im übrigen auch sehr schön, wie man bei erneut erfahrener Gericht abermals auf das eigene Versagen schließen und dann immer wieder dieselbe Bußmöglichkeit ergreifen konnte. So hielt das deuteronomistische Geschichtsbild die Bußmöglichkeit permanent offen.

Im Rahmen solch eines Schuldeingeständnisses berief sich das Frühjudentum – wiederum unter dem Einfluß des deuteronomistischen Geschichtsbildes – besonders gern auf die Erzväter oder auf die anderen Erwählungstraditionen wie den Exodus und die David-Zion-Tradition, um derentwillen Israels Gott sich abermals des Volkes erbarmen möge.⁸

7 Zu ihm vgl. O. H. Steck, *Israel*; S. von Dobbeler, *Gericht* 83ff.

8 Es gibt noch einen zweiten typischen Zusammenhang, den Israel bei der Bitte um göttliches Erbarmen heranzieht, nämlich des Schöpfers Weltregiment, mit dem er alles zum Guten leitet (vgl. 4.1.8; 4.2.3). Er bleibt hier unberücksichtigt, weil auf ihn der Täufer keinen Bezug nimmt.

Wiederum sollen dafür einige Beispiele genannt sein. So beginnt Neh 9,7ff u. a. derartig: „... Du, Herr, bist Gott, der du Abram erwählt ... und mit dem Namen Abraham benannt hast. Du hast ... mit ihm den Bund geschlossen ...“ Unmittelbar danach stößt man auf die Exodustradition (Neh 9,9–15; vgl. noch Dan 9,15). Tob 13 ist von der David-Zion-Tradition her gestaltet (vgl. auch Dan 9,16.19). Das Achtzehngebet prädiert den Gott der Erzväter (Ben 1), um in der sechsten Benediktion das Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte zu formulieren. Eindrücklich formuliert LibAnt 9,4 so: „... Gott wird nämlich nicht in seinem Zorn bleiben, und nicht immer wird er sein Volk vergessen ... und er hat nicht den Bund mit unseren Vätern für nichts geschlossen ...“ Dazu paßt TestLev 15,4: „Und wenn nicht um Abrahams, Isaaks und Jakobs, unserer Väter, willen, würde keiner von meinem Stamm auf Erden übrigbleiben.“ Endlich heißt es Av 2,2: „Das Verdienst der Väter ... hilft ihnen und deren Gerechtigkeit steht für immer“ (vgl. auch PsSal 9,9–11). Der Verweis auf die Erwählungstraditionen ist also der genuin israelitisch-frühjüdische Weg, um sich nach einem Fehlverhalten erneut der göttlichen Gnade zu vergewissern.

Damit wird deutlich, worauf der Täufer zielte: Er konnte damit rechnen, daß wohl bei vielen Hörern seiner Botschaft das vertiefte Sündenverständnis des deuteronomistischen Geschichtsbildes akzeptiert und die dazu passende prophetische Gerichtsandrohung mit ihrer Variation des Tages Jahwes den meisten nicht fremd war.⁹ Er rechnete jedoch zurecht mit Widerstand dort, wo er seinen Zuhörern den üblichen Weg abschnitt, sich ein weiteres Mal dennoch Rettung aufgrund der Erwählungstraditionen Israels zu erhoffen: „Wähnt nicht, unter euch sagen zu können: ‚Wir haben Abraham zum Vater‘ ...“ (Mt 3,9 par). Die bisher offene Möglichkeit der Wiederholung der Buße aufgrund der Erwählung Israels steht nicht mehr zur Verfügung! Denn Gott wird nicht etwa um der Erwählung von Zion willen das Zersprengte und Hinkende aus Israel wieder zusammenbringen (Mi 4,6f), sondern faßt das eigentlich Abwegige ins Auge: Heilsverwirklichung an Israel vorbei. Das permanente Ansammeln von Schuld hat Israels Heilssetzungen verbraucht. Israel steht hilflos vor dem göttlichen Gericht, weil der Bundesgott jetzt nicht mehr um der Erzväter willen vergeben wird. Dieser Einschätzung entspricht die Anrede an die Gesamtheit der Zeitgenossen mit „Schlangenbrut“ (Mt 3,7 par). Die

⁹ Das tiefe Sündenverständnis in 1QH, das von der kreatürlichen Nichtigkeit des Menschen her entworfen ist und dualistisch zugespitzt wird (vgl. H. Lichtenberger, Menschenbild), ist offenbar kein Hintergrund der Täuferbotschaft.

Metapher dient als Unheilspakat. Israels Verlorenheit ist umfassend und abgrundtief. Zwar wird Gott seinen Zusagen an Abraham treu bleiben, denn Gott kann durch ein exorbitantes Wunder aus dem totesten Material der Wüste, den Steinen, Abraham Kinder erwecken (Mt 3,9b par).¹⁰ Von Gottes Seite her ist also der Bund niemals hinfällig. Aber die Verheißungen desselben können unter Ausschluß des gesamten zeitgenössischen Judentums, wie es der Täufer vor sich sieht, eingelöst werden. Gott kann sich treu bleiben, ohne die jetzt lebenden Nachfahren Abrahams zu berücksichtigen.

Diese täuferische Ansicht läßt sich auch nicht durch Verweis auf Stellen wie 4.Esr 7,102–115; syrBar 85,12 entschärfen. Zwar kann, wie solche Stellen zeigen, ab und an auch sonst im Judentum festgehalten werden, im Endgericht werde für den einzelnen Israeliten die Zeit der Umkehr vorbei sein und das um der Väter willen geübte Erbarmen Gottes zuende gekommen sein, weil dann jeder nur noch für sich selbst und nach seinen eigenen Taten Lohn erhalten kann. Der Täufer redet aber viel grundsätzlicher: Gott kann pauschal ganz Israel die Väterzusage wegnehmen und an ganz Israel vorbei durch ein Wunder realisieren. Dies würden die Autoren von 4.Esr und syrBar als ungeheuerlich vehement zurückweisen.

Was besagt dann der Umkehrruf, den der Täufer dennoch angesichts des Gerichts und der abgeschnittenen Berufungsmöglichkeit auf Abraham ausspricht? Sein Verständnis erhält den angemessenen Rahmen, wenn man die geforderte „Frucht der Umkehr“ mit der Taufe als Umkehrtaufe (Mt 3,11 par; Mk 1,4 par) zusammennimmt. Die Umkehr vollzieht sich als Taufe. Die Taufe ist der angemessene Akt der Umkehr. Auch diese Aussage erhält ihr Profil am klarsten, wenn man noch einmal auf das deuteronomistische Geschichtsbild¹¹ blickt.

Des Täufers Hörer kannten den Ruf zu Umkehr und Buße eben aus den Wirkungen, die das deuteronomistische Geschichtsbild besaß. Für es war Umkehr darum möglich, weil es die göttlichen Bundesschlüsse gab, in die hinein sich das sündige Israel flüchten konnte. So bestand die Flucht zu

10 Als Analogie für ein solches göttliches Wunder vgl. äthHen 98,4; Ovid met I 395–415.

11 Man gewinnt den Eindruck, daß die Umkehrforderung im Frühjudentum im weiten Maße im Kontext des deuteronomistischen Geschichtsbildes auftritt. Darin besteht offenbar Kontinuität zum Alten Testament (vgl. dazu P. Welten, Buße II). Ein im Zusammenhang mit dem Täufer diskutierter Beleg außerhalb dieser Tradition findet sich Sib 4,158–169. Ihn stellt H. Lichtenberger, Täufergemeinden, allerdings zu direkt zur Täuferbewegung.

Gottes Treue gerade auch für dasjenige Israel, das sich Gottes und seines Bundes versagt hatte. Um des Bundes willen wird Gott Israel wohl züchtigen, aber nicht ganz verwerfen, denn Gott kann sich nicht untreu werden. Umkehr hieß in diesem Kontext: Gottes Gerichte sind vorbehaltlos als gerecht anzuerkennen (Neh 9,33; PsSal 2,15–18; 3,3; 8,7f; Dan 9,7.14 usw.). Als Kehrseite dazu gehörte die entsprechende Anerkennung, daß die eigene Notlage gerechte Folge des eigenen Versagens war (Neh 9,2.16; Dan 9,7f.11; 1QS 1,22–25). Diesen Sünderstatus galt es dann der Barmherzigkeit des Bundesgottes anheimzugeben (Neh 9,19; PsSal 2,15f; 7,7–10; Dan 9,7–9; Achtzehngebet Ben 6 usw.). Natürlich mußte die Verpflichtung folgen, ab sofort den Weg der Gottesfurcht einzuschlagen. Das konnte selbstverständlich nur heißen, daß man Bund und Gesetz halten wollte (Neh 9,26; Tob 13,6; 1QS 1,7–9.16; Josephus, ant 9,13,2 usw.). Im Gefolge dieser deuteronomistischen Theologie wurden dann auch aus den alttestamentlichen Propheten Bußprediger, deren Mahnung zur Umkehr und Rückkehr zum Gesetz immer wieder mißachtet wurde (Neh 9,26; Sir 9,11; Josephus, ant 9,13,2 usw.).

Die Hörer des Täufers, die wohl in der Regel mit diesem Vorverständnis Johannes zuhörten, werden nun allerdings durch die Täuferbotschaft irritiert worden sein. Daß ein Prophet von der Zukunft her Israel das Ende seiner Geschichte ansagte, mochte an sich noch angehen, wiewohl ein im Sinne des deuteronomistischen Geschichtsbildes typischer Bußprediger nicht drohende Zukunft zur Gegenwartskritik an ganz Israel benutzte, sondern gegenwärtig erlebtes Elend im Lichte vergangener Gerichte über Israel deutete und – davon ausgehend – die jetzige Schuldverfallenheit Israels in die Linie der permanenten Halsstarrigkeit des Volkes einordnete.¹² Aber daß Johannes die Flucht zu Abraham und den damit gesetzten Verheißungen Gottes versperrte, das konnte nicht angehen! Damit wurde er zu einem „Feind“ Israels und zu seinem „Verderber“ (vgl. 1.Kön 18,17; 21,20). Das deuteronomistische Geschichtsbild kannte an entscheidender Stelle die tiefe Spannung in der Heilsgeschichte zwischen Israels Versagen und seiner Unbußfertigkeit auf der einen Seite und der immer wieder gewährten Barmherzigkeit Gottes um seiner Erwählung Israels willen auf der anderen Seite. Aber die heilsgeschichtliche Basis selbst durfte keinesfalls in Frage gestellt werden.

Zur Heilsgeschichte gehörte als Inhalt des Bundes das Gesetz: Wo war es bei Johannes? Wer Umkehr und Tora nicht engstens verband, sondern die Umkehr und die ganz neue Taufhandlung in eins setzte, verriet der

12 Zu dieser Differenz vgl. E. Brandenburger, Gerichtskonzeptionen 51f.

nicht die Willenskundgebung des Bundesgottes? In der Tat meinten Umkehr und Taufe bei Johannes etwas Neues. Seine Umkehrforderung stand nicht mehr im Zusammenhang der geschichtlichen Abfolge vieler Umkehrversuche Israels, denen gegebenenfalls noch weitere folgen konnten, sondern war ein einmaliger endzeitlicher Akt, der in keiner heilsgeschichtlichen Kontinuität mehr stand, sondern den Rang einer eschatologischen Neusetzung von Errettungsmöglichkeit angesichts des drohenden Endes besaß, mit der zugleich der Wert des deuteronomistischen Geschichtsverständnisses aufgehoben war. Ebenso war die Taufe schon darum von allen rituellen Waschungen in Israel unterschieden – also auch von den essenischen, mit denen man sie oft in Beziehung brachte –, weil sie nicht Selbsttaufe war, sondern ein Vorgang, bei dem der Täufer den Täufling untertauchte (Mk 1,4f parr). Wie die Umkehr, so war auch sie im Unterschied zu allen rituellen Bädern einmaliger, nicht wiederholbarer Akt.¹³ Die Umkehrtaufe sollte vor dem nahen endzeitlichen Gericht über ganz Israel bewahren, ohne daß der Täufer die positiven Folgen näher ausmalte. Die Dominanz und Aggressivität des Gerichts galten als so beherrschend, daß eine Heilsaussage für die Getauften in der Gerichtsankündigung nur versteckt angedeutet wird: Natürlich läßt das Bild von der Obstplantage den Gedanken zu, daß es fruchtbare Bäume – das sind wohl die Getauften – gibt, jedoch zielt die Satzperiode stur auf das Verbrennen der unfruchtbaren Bäume (Mt 3,10 par). Selbstverständlich hat das Worfeln nur Sinn, wenn Korn und Spreu getrennt werden; und der Weizen, der in die Scheune eingelagert wird, läßt wiederum an die Getauften denken. Jedoch lenkt der Prophet den Blick seiner Hörer auf die verbrennende Spreu (Mt 3,12 par). So ist das also: Umkehr und Taufe sind weder heilsgeschichtlich verankert noch Anlaß, daß eine positive Heilsverheißung ihnen nachgestellt wird. Das Novum der Taufe tritt an die Stelle der alten Erwählung. Ihr Inhalt ist allerdings recht karg und offenbar auf die Doppelaussage zusammengeschrumpft, daß Gott mit seinem Gericht recht hat und der Täufling ein Sünder vor ihm ist. Angesichts von Israels Nullpunktsituation erscheint dies als die einzige Möglichkeit, dem Gericht zu entkommen. Aber es reicht nicht zu einer Heilsaussage, die neben das alles beherrschende Gerichtsthema zu stehen käme. Sie fehlt wohl deshalb, weil Johannes damit ernst macht, daß angesichts der vom empirischen Israel verbrauchten Heilsgeschichte die Hoffnungen für das Endheil nicht mehr zur Verfügung standen, die traditionellerweise auf dem heilsg-

13 Die Proselytentaufe ist vor 70 n. Chr. nicht belegt.

schichtlichen Hintergrund und mit Hilfe der heilsgeschichtlichen Verheißungen formuliert wurden.

Wer die Johannestaufe so versteht, wird nicht umhin können, sie zumindest indirekt auch als Affront gegen den Tempelkult zu begreifen. Die Legitimität des Tempelkults beruhte auf der heilsgeschichtlich begründeten Wiederholung des Erlebens göttlichen Segens und göttlicher Gnade. Genau diesen theologischen Ansatz bestreitet Johannes, denn er stellt seine Endzeittaufe als neue Gabe hin, und zwar an die Stelle der von Israel verbrauchten Heilsgeschichte. Für Israel galt: Gott allein kann vergeben, und er tut es an dem Ort, den er dafür erwählt hat, also im Tempel. Der Täufer setzt dagegen: Angesichts der Nullpunktsituation Israels bietet Gott durch ihn die Taufe an, wo Gott den endzeitlich letzten Ort für eine Möglichkeit seines Vergebens geschaffen hat.

Johannes taufte nach Joh 1,28 „in Bethanien jenseits des Jordans“ und nach Joh 3,23 „in Ainon nahe bei Salim“. Leider haben diese Angaben zwei Mängel: Sie sind nur johanneische Sondertradition und archäologisch nicht recht identifizierbar. Immerhin mag man vielleicht den Angaben entnehmen, daß der Täufer am Rande derjenigen „Wüste“ (Mk 1,4 parr) auftrat, die zu seiner Zeit zu Peräa gehörte und die Gegend war, in der nach israelitischer Überlieferung die Wüstengeneration zugrundegehen mußte, also die Einlösung der Landverheißung nicht erfahren durfte (Num 27,12ff; Dtn 32,48ff). Das jedenfalls könnte in doppelter Weise das Täuferbild ergänzen: Johannes wird von Herodes Antipas gefangen genommen. Zu seinem Territorium gehörte damals Peräa. Die Wüste östlich des Jordans würde gut symbolisch demonstrieren, wie Israel auch jetzt dem Gericht verfallen ist und nicht mehr im Genuß der Erfüllung von Verheißungen steht. Aber, wie gesagt, die Basis für diese Erwägungen ist nicht gesichert.

Besser steht es hingegen mit der Einordnung der Nahrung und Kleidung des Täufers (Mk 1,6 parr). Sie sind kulturfern, also Signal für eine Existenz außerhalb des von Israel in Besitz genommenen Landes. Der Kamelhaarmantel mit seinem rohen Ledergurt wird oft mit Elia in Verbindung gebracht (2.Kön 1,8), ist aber eher allgemeine Prophetentracht (MartJes 2,10f). Der Fellmantel ist Sir 40,4 das extreme Gegenteil von Turban und Golddiadem (vgl. Mt 11,8). Heuschrecken und wilder Honig gelten als karge Wüstennahrung. Schon die Zeitgenossen haben das asketisch gedeutet (Mt 11,18 par; vgl. Mk 2,18). Es besteht kein Anlaß zu bezweifeln, daß sie damit auch des Täufers eigene Einstellung richtig trafen. Mit dieser gesamten Existenzweise bekundet der Täufer den Ernst der Gerichtssituation, in der er seine Zeitgenossen stehen sieht. Sie ist zu-

gleich Ausdruck von Buße (vgl. 1.Kön 21,27–29; 2.Chr 7,13f; Joel 2,12–14; TestJud 15,4; PsSal 3,8).

3.1.4 Die Ankündigung des Stärkeren

Die Gerichtsbotschaft des Täufers enthält über die vorangehenden Ausführungen hinaus, die in bezug auf den interpretierten Textbestand selbst kaum ernsthafte Fragen aufweisen, ein knorriges Problem, das mit Mk 1,7f = Mt 3,11f par gegeben ist und vor allem das Wort von dem kommenden Stärkeren betrifft. Seine Ankündigung liegt nicht nur in Gestalt einer Doppelüberlieferung vor, d. h. als Markusgut und als Q-Überlieferung. Vielmehr ist gleichzeitig hier gerade die christliche Deutung der Täuferbotschaft mit Händen zu greifen. Dementsprechend umstritten ist die Rekonstruktion der ursprünglichen Form des Täuferwortes. In der Regel neigt man dazu, bei Matthäus Q am besten bewahrt zu finden und Lukas in größerer Abhängigkeit von Markus zu sehen. Vergleicht man sodann die beiden Textformen des Matthäus und Markus, so qualifiziert man gerne den Markustext als syntaktische Elementarisierung des komplizierteren Gebildes bei Matthäus und zugleich noch als weitergehendere Verchristlichung. Von hier aus läßt sich die ungefähre Q-Version bestimmen, die dann Ausgangspunkt der weiteren Analyse sein muß:

1a *„Ich taufe euch mit Wasser,*

b der nach mir Kommende jedoch ist stärker als ich,

c für ihn bin ich zu gering, die Sandalen zu lösen.

2a *Er wird euch mit [heiligem Geist und] Feuer taufen;*

b in seiner Hand liegt (schon) die Worfchaufel.

3a *Und er wird seine Tenne säubern.*

b Und er wird seinen Weizen in die Scheune sammeln,

c die Spreu aber wird er im unauslöschlichen Feuer verbrennen.“

Breiter Konsens besteht bei der Feststellung, daß die drei eingeklammerten Worte im Minimalfall die Verchristlichung der Täuferbotschaft enthalten. Dafür spricht der Gegensatz von Wasser- und Geisttaufe, der auch sonst benutzt ist, zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe zu unterscheiden (vgl. Joh 1,33; Apg 19,1–7), und natürlich auch die Fremdheit der Geistaussage¹⁴ im Kontext¹⁵. Im übrigen entspricht der Restsatz dann syntaktisch präzise dem Eingangssatz, zu dem er in gewollter Opposition steht. Diese Opposition wird zudem nun scharf: Nur die Wassertaufe

kann vor der Feuertaufe noch retten; ohne die Johannestaufe ist man in der Feuertaufe verloren. Darum – so will der Text werben – ist die Umkehrtaufe mit Wasser so notwendig! Wie Wasser das Feuer bündigt, so löscht die Taufe den Gerichtszorn.

Zu diskutieren ist weiter, ob auch das Motiv des Sandalenlösens den Abstand zwischen Jesus und dem Täufer einschärfen will, also ob es in ähnlicher christlicher Absicht wie Joh 3,29f dem Täufer in den Mund gelegt wurde, ja ob nicht überhaupt auch schon der Vergleich des Täufers mit einer anderen Gestalt, die stärker als er ist, nur Sinn gibt, wenn damit das Verhältnis zu Jesus im Blick ist, an dem die christliche Gemeinde leitendes Interesse besaß. Doch auch wenn man zugesteht, daß der gesamte Personalvergleich mit christlichen Augen gut zu lesen war, bleibt die Beobachtung erklärungsbedürftig, warum der Vergleich in dem Doppelsatz nach Bild- und Wortbestand von sich aus so christlich unspezifisch ist. Muß man darum nicht doch zwischen christlich nachträglichem Verständnis und einem anderen Ursprung unterscheiden? Wo gibt es in den christlichen Elementen der synoptischen Täufertradition einen Hinweis, zu dem dieser Vergleich passen könnte? Keiner dieser Verchristlichungsvorgänge enthält einen traditionellen Gedankenkontext, der dieses Doppelmotiv vom Stärkeren und vom dienenden Akt des Sandalenlösens einzeln oder zusammen erklären könnte. Ist also der Doppelvergleich christlich deutbar, wenn auch analogielos, keinesfall jedoch sein christlicher Ursprung erweisbar, dann könnte der ungewöhnliche Charakter der Aussage doch auf den Täufer verweisen.

-
- 14 Natürlich ist der „heilige Geist“ als Mittel endzeitlicher Reinigung im Frühjudentum belegt (1QS 4,20f). Jedoch wäre diese Aussage als jüdische und speziell täuferische im Kontext unvermittelt und isoliert. Nur im christlichen Gedankenkontext gibt sie unmittelbar Sinn.
- 15 Der Vorschlag, nur das Adjektiv „heilig“ als christlichen Zusatz anzusehen, und das griechische bzw. aramäische Wort für ‚Geist‘ dann als ‚Wind‘ zu deuten, ist wenig attraktiv (so zuletzt wieder O. Böcher, Johannes 175). Zwar kann der Wind schon einmal Mittel im Gericht sein (Jes 4,4; Ez 13,11–13; äth-Hen 100,13; Sir 39,28 usw.), aber die kontextuelle Einbindung des Motivs wäre zu dürftig, da die Gedankenbrücke, daß Wind beim Würfeln gebraucht wird, dem Text erst unterlegt werden müßte. So besitzt der Vorschlag also eine Hypothetik dritten Grades: Er muß erstens die feste christliche Verbindung „heiliger Geist“ auflösen, dem Wort für ‚Geist‘ sodann einen anderen dem jetzigen Kontext fremden Sinn zuweisen, und er muß drittens eine höchst indirekte kontextuelle Verflechtung des erst erschlossenen Motivs annehmen.

Dann ist der Kommende derjenige, der nach dem Täufer unmittelbar zum Gericht erscheint, also die Feuertaufe vollzieht. Zwischen der gegenwärtigen Wassertaufe des Johannes und der zukünftigen Feuertaufe dieser Gestalt gibt es dann nichts mehr, was man erwarten könnte: Die Worf-schaufel liegt ja schon in seiner Hand. Wer ist dann derjenige, der das Vernichtungsgericht vollstreckt? An erster Stelle ist dabei an Gott selbst zu denken. Das entspricht der prophetischen Tradition und der Vorstellung vom Gerichtstag, der eben der „Tag Jahwes“ und „der Tag seines Kommens“ zum Gericht ist (Mal 3,2).¹⁶ Darüber hinaus kennt das Frühjudentum Gestalten, die an Stelle Gottes seine Funktionen wahrnehmen, wobei dann immer noch im Falle des Gerichtsvollzuges das Gericht als Gericht Gottes gilt. Nun gibt es in der Tat einen starken Grund, diese Gestalten näher in Augenschein zu nehmen, weil die Anthropomorphismen in der Rede von den Sandalen Gottes und von seiner Hand, die die Erntearbeit, z. B. das Worfeln, ausführt, zumindest für das Frühjudentum ungewöhnlich sind. Man vermeidet lieber Aussagen über Gott, die in so menschlicher Weise von ihm sprechen. Dabei hilft es auch nichts, an Ps 108,10 zu erinnern¹⁷, weil der Psalm kein zum Täufer etwa zeitgleicher Beleg ist und nicht das geringste Indiz erkennbar ist, daß Johannes an diese Stelle anknüpfen wollte. Es bliebe dann auch immer noch die recht menschlich geschilderte Erntearbeit Gottes erklärungsbedürftig. Außerdem ist zu fragen, warum der Täufer eigentlich unter solchem Zwang stehen soll, sich so intensiv und gewagt von Gott abzustufen, wie es in Mt 3,11 par gleich zweimal geschieht, wo doch Gott im Frühjudentum selbstredend, ganz unbestritten, ausnahmslos und immer alle Menschen mit hohem qualitativen Abstand überragt. Der Täufer würde dann mit solchen Vergleichen längst sperrangelweit geöffnete Türen einrennen! Also denkt der Täufer wohl doch an eine andere Gestalt, die an Stelle und im Namen Gottes das Gericht ausübt. Darauf macht wohl auch die Sprache des Johannes aufmerksam. In Mt 3,9 par kann er direkt von „Gott“ reden. Warum also spricht der Täufer in Mt 3,11 nicht ebenso?

Gestalten, die aufgrund ausgewiesener frühjüdischer Traditionen dafür zur Diskussion stehen, sind: der Menschensohn (Dan 7,13f und die Weiterentwicklung der Gestalt in äthHen 37–71; Mk 13¹⁸; vgl. 4.4.2), der

16 Vgl. im übrigen die Belege bei R. L. Webb, John 222ff.

17 M. Reiser, Gerichtspredigt 172.

18 In jedem Fall steht Mk 13 in fester Kontinuität zu jüdischen Anschauungen. Darüber hinaus bleibt die Annahme einer jüdischen Grundschrift (13,7f.14–20.24–27) sehr erwägenswert.

davidische Messias (z. B. PsSal 17; Achtzehngebet Ben 14; vgl. 4.4.1), Michael (Dan 12,1; 1QM 17,6f; TestDan 6; AssMos 10,2), Melchisedek (11Q 13) und Elia (Mal 2,17–3,15).¹⁹ Nun wird der Täufer sicher nicht ausgerechnet an eine Gestalt denken, die im Zusammenhang einer Bundesverheißung in national-politische Koordinaten eingezeichnet ist wie z. B. der davidische Messias. Das würde zur täuferischen Gesamtauffassung gar nicht passen. Dann ist diejenige Gestalt, auf die nächst Gott selbst die Aussagen des Täufers am besten zugeschnitten sind, der Menschensohn. Er „kommt“ mit den Wolken des Himmels (Dan 7,13; Mk 13,26f; Did 16,8; vgl. äthHen 69,29 u. ä.), ist nach den Bilderreden des äthHen die Richtergestalt schlechthin und gilt als mächtig und hoheitsvoll (äthHen 46,6; 49,2f; 52; 61,8–13; 69,29 usw.). Sein Gericht ist aufgrund der Tradition vom Tag Jahwes ausgestaltet (vgl. nur 50,2; 51,2ff; 54,7ff) und wird u. a. als Feuergericht beschrieben (48,9 u. ö.). Auch der Zusammenhang zwischen Buße und Gericht ist verarbeitet (50,4f). Er ist selbstredend so eng mit Gott verbunden, daß sein Gericht Gottes Gericht ist, ist er doch der Auserwählte Gottes (45,3f; 46,3f) und sitzt auf Gottes Richterthron (51,3; 61,8 u. ö.). Sein Gericht findet auf Erden statt und ordnet die Verhältnisse auf der Erde neu (51,1–5; 69,28). Anlässlich des Ankommens dieses Menschensohnes ist eigentlich eine seine Hoheit anerkennende Fußwaschung als ehrenvoller Empfangsgestus für ihn und als Akt der Erniedrigung der anderen zu erwarten (z. B. JA 7,1; 20,1–5; Herodot 6,19 usw.). Dazu müssen die Schuhriemen gelöst und ausgezogen werden. In diesem Sinn werden nicht selten das Lösen der Schuhe und das Waschen der Füße zusammen genannt (MekEx 21,2 [82a]; bBB 53b; bKet 96a; Plutarch, Pompejus 73E). Selbst für diesen Dienst der Ehrung des Kommenden und der eigenen Unterwerfung ist der Täufer nach seiner Selbsteinschätzung zu gering. Im übrigen ist es nicht der unwichtigste Vorzug der Menschensohngestalt angesichts der heilsgeschichtlichen Bankrotterklärung des Täufers über Israel, daß sein Kommen nirgends in der jüdischen Literatur als Einlösung einer heilsgeschichtlichen Erwählungstradition Israels beschrieben wird. Endlich ist bei dieser Gestalt der Personalvergleich des Täufers viel eher angebracht als bei Gott, ist sie doch „wie ein Mensch“ (Dan 7,13; äthHen 46,1), also ist ein gemeinsamer Rahmen zwischen Täufer und Menschensohn gegeben und nicht wie zwischen Johannes und Gott die vorgegebene selbstverständliche Distanz und Unterschiedenheit.

19 Zur jüngsten Diskussion vgl. R. L. Webb, John 228–260.

Die Nähe zwischen den Täuferaussagen und der Menschensohntradition ist demnach so eindrucklich, daß man ernsthaft daran denken muß, die Richtergestalt bei Johannes als diesen Menschensohn zu deuten. Dies hätte noch einen weiteren Vorteil: Wenn Jesus bei Gerichtsaussagen auch Menschensohntradition heranzog (vgl. 4.4.2), dann könnte erklärt werden, wie er dazu kam. Er stünde dann im Erbe des Täufers. Das in der Jesustradition nicht ausdrücklich vermittelte Nebeneinander von Gottesreichsverkündigung und Menschensohn-Gerichtsansagen erhalte so einen Erklärungshintergrund.

3.1.5 Der Täufer als Gerichtsprophet

Es macht guten historischen Sinn, bei einer Einzeichnung des Johannes in das Frühjudentum eingangs zu fragen, wie er zu den drei geistigen „Großmächten“ seiner Zeit stand, also zum deuteronomistischen Geschichtsverständnis, zum weisheitlichen Weltverstehen und zur apokalyptischen Wirklichkeitsdeutung. Daß Johannes ein deuteronomistischer Umkehrprediger war, darf nach den Ausführungen in 3.1.3 mit Fug und Recht bezweifelt werden. Weder haben ihn so seine zeitgenössischen Hörer verstehen können, noch hat er sich selbst im Sinne des deuteronomistischen Prophetenverständnisses gesehen. Auch weisheitliches Weltverständnis hat bei ihm keinen noch erkennbaren Einfluß gezeitigt.

Ist dasselbe auch von der Apokalyptik zu behaupten? In jedem Fall ist das Gerichtsthema, zumal mit der Menschensohngestalt, der Apokalyptik an zentraler Stelle vertraut, so daß man hier Verbindungen konstatieren wird. Jedoch besagt das noch nicht, daß der Täufer bei zugestandener Übernahme von der Apokalyptik bekannten Motiven selbst ein Apokalyptiker war. Geistige Beeinflussung und Gruppenzugehörigkeit sind ebenso zu unterscheiden, wie Motivübernahme und Selbstverständnis. Von diesem her gesehen, war der Täufer nun sicherlich kein Apokalyptiker. Dabei wird man auch gerade auf die gegen Israel gerichtete Härte der Gerichtsandrohung beim Täufer verweisen, die der Apokalyptik, die in einer Krisenzeit der Hoffnung Israels für Israel neue Hoffnung begründen will, doch abgeht. Auch zeichnet Johannes das Gericht nicht als letzte Zäsur einer periodisierten Geschichtsauffassung, sondern schließt einfach Zukunft und Gegenwart kurz. Er fragt nicht wie ein Apokalyptiker, wann das Ende kommt, um die Antwort zu geben: bald, wenn folgendes geschehen sein wird ... (Dan 8,13f; 12,6f). Er weiß vielmehr das Gericht so diskussionslos nahe, daß eine sich bis zu ihm erstreckende Zeit keinen Platz mehr erhalten kann. Der Apokalyptiker hält von seiner Krisensitua-

tion aus Ausschau nach dem erlösenden Ende; der Täufer blickt vom nahen Ende auf die Gegenwart. Und wo gibt es in der apokalyptischen Literatur solchen Vollmachtsanspruch wie beim Täufer? Ein apokalyptischer Autor gehört mitten in die Krisensituation seiner Gegenwart hinein, deren krisenhafte Zuspitzung nicht zuletzt im Mangel an Offenbarungsautorität besteht. Darum muß er sich alter Autorität bedienen, hinter der er sich verbirgt. Johannes nimmt sich wie selbstverständlich die Vollmacht, in der Ich-Form (Mt 3,9 par) zu reden. Er hat, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, keine Offenbarungs- und Autoritätsproblematik. Für das apokalyptische Weltbild ist die Gegenwart heilsleer und darum trostbedürftig. Ganz anders beim Täufer: Seine Taufe ist, von der Perspektive des kommenden Gerichts her betrachtet, die neue, einmalige und letzte Heilchance für die Gegenwart mitten in ihrer Gerichtsverfallenheit.

Wie dies alles Johannes von seinen apokalyptischen Zeitgenossen unterscheidet, so reiht es ihn gleichzeitig in die Prophetie Israels und des Frühjudentums ein. Allerdings ist auch dieses Phänomen noch zu vielschichtig, als daß man Johannes nur allgemein als „Prophet“ bezeichnen sollte (vgl. Mk 11,32 par; Mt 11,9 par; auch Joh 1,6).²⁰ Von der Grundüberzeugung, die die Botschaft des Täufers prägt, ist er Gerichtsprophet und gehört demnach in die Geschichte israelitischer und frühjüdischer Gerichtsprophetie. Als Gerichtsprophet ist er zugleich Täufer (so auch nach Josephus), der allen vom Gericht Bedrohten durch die Umkehr als Taufe eine einmalige letzte Rettungsmöglichkeit anbietet (vgl. Am 5,4; Jes 7,9). Zu diesem Prophetentum paßt die Beobachtung, daß Johannes außerhalb von Kultur und Gesellschaft lebt (Mk 1,6 par; Mt 11,18 par) und damit gleichsam die Nullpunktsituation Israels in seiner Existenz demonstrativ vorlebt.²¹ Seine Lebensweise als Kulturabstinenz und Wüstenexistenz macht also Israels Situation offenkundig. Da das von ihm erwartete Gericht ganz Israel als verloren kennzeichnet, sind für ihn auch die Strömungen und Gruppenbildungen im Frühjudentum kein Terrain für seine Zuordnung. Sie sind für ihn so überholt wie Israels Heilsgeschichte überhaupt.

²⁰ Zum Prophetismus im Frühjudentum vgl. J. Becker, Täufer 41ff; P. W. Barnett, Sign Prophets; R. L. Webb, John 307ff. Zu Jesu Prophetentum vgl. 4.4.3.

²¹ In anderer anschaulicher Weise und ebenso demonstrativ lebt z. B. der Gerichtsprphet Jehoschua ben Hananja seine Sonderexistenz außerhalb der Gesellschaft (Josephus, bell 6,300ff). Auch an Bannus (Josephus, vita 7–12) ist zu erinnern, selbst wenn er offenbar kein Prophet war.

Dieses letzte Urteil könnte eine gewisse Einschränkung oder wenigstens Modifikation erhalten, wenn sich der Täufer selbst als wiederkommenden Elia nach Mal 3,1.23f gedeutet oder bzw. und mit sich die Stimme eines in der Wüste Rufenden nach Jes 40,3 erfüllt gesehen hätte. Dazu ist aber festzustellen: Jes 40,3 ist zwar auch von den Essenern für die Beschreibung ihrer Existenz herangezogen worden (1QS 8,12–16). Insofern könnte man Johannes eine entsprechende Bezugnahme grundsätzlich nicht verwehren. Aber man kommt bei einer Analyse des Markus nur bis zu einer Erzählung, die hinter Markus und dem vierten Evangelisten steht (Mk 1,3.7f.9–11 mit gleicher Abfolge in Joh 1,23.26f.29.32f.34), in der Jes 40,3 als Einstiegszitat die bereits christliche Aneignung des Täufers eröffnet. Ähnlich hat man die Verhältnisse im Benediktus Lk 1,68–79 zu beurteilen: Lk 1,68–75 stellt einen allgemeinen frühjüdischen Hymnus dar, der mit Lk 1,76–79 einen judenchristlichen Zusatz erhielt. Dieser bezieht sich auf den Täufer und auf Christus und beurteilt den Täufer mit Hilfe von Jes 40,3 (= Lk 1,76b) als Wegbereiter Jesu, so wie es auch die eben genannte Tradition tut, die hinter Markus und dem vierten Evangelium steht. Zu einem analogen Endergebnis kommt man im Blick auf Mal 3. In Mk 1,2 und der Q-Überlieferung Mt 11,3.10.14 par dient der Maleachitext gerade zur Bestimmung der christlichen Aneignung der Gestalt des Täufers. Es gibt also auch kein tragfähiges Indiz, im historischen Sinn Johannes und Mal 3 in Beziehung zueinander zu setzen. So wird es dabei bleiben müssen: Beide Prophetentexte bezeugen eine christliche Täuferinterpretation, sind aber kein Zeugnis eines Selbstverständnisses des Johannes.

3.2 Die Gerichtsaussagen in der Verkündigung Jesu

Becker, J.: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, 1972. – Blinzler, J.: Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus, NT 2 (1958) 24–49. – Brandenburger, E.: Art. Gericht Gottes III, TRE 12 (1984) 469f. – Broer, I.: Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18,23–25), in: A cause de l'Évangile (FS J. Dupont) 1985, 145–164. – Burckhardt, J.: Griechische Kulturgeschichte I, dtv 6075, 21982. – Dalman, G.: Viererlei Acker, PJ 22 (1926) 120–132. – Derrett, J. D.: Law in the New Testament: The Parable of the Unmerciful Servant, RIDA 10 (1963) 3–19. – Härle, W.: Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, in: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen, ZThK.B 8, 1990, 50–69. – Jeremias, J.: Art.: Elias im Spätjudentum, ThWNT 2 (1935) 930–943; dazu 10,2 (1979) 1098f. – Lohfink, G.: Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9), in: ders.: Studien zum Neuen Testament, SBAB 5, 1989, 91–130. –

Luz, U.: Jesus und die Pharisäer, *Jud* 38 (1982) 229–246. – Meyer, R. – Weiß, H.-Fr.: Art. Pharisäer, *ThWNT* 10 (1969) 12–51; 10/2 (1979) 1189f. – Reiser, M.: Die Gerichtspredigt Jesu, *NTA NS* 23, 1990. – Weiser, A., *Knechtsgleichnisse*, 75–122. – Zeller, D.: Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der „Völkerwallfahrt“, *BZ NF* 15 (1971) 222–237; 16 (1972) 84–93.

3.2.1 Das Erbe des Täufers

Die Einschätzung des täuferischen Erbes bei Jesus hat systematische Konsequenzen für das Verständnis der Botschaft Jesu überhaupt. Der allgemeine Trend der Zeit geht dahin, Jesu Gerichtsbotschaft zu entschärfen oder zu verdrängen. So geschieht es nicht selten, daß man in der Jesusliteratur auf Jesu Gerichtsworte nur kurz oder sogar gar nicht eingeht. Das macht man mit dem erklärten Ziel, die Heilsbotschaft Jesu um so ausführlicher und gewichtiger darzustellen, oder auch aus der systematischen Position heraus, daß Gerichtsaussagen sich mit der bedingungslosen Annahme der Menschen, wie Jesus sie praktizierte, nicht vertragen. Man verschweigt natürlich Gerichtsaussagen Jesu erst recht dort, wo man Jesus humanistisch, politisch, emanzipatorisch oder psychologisch aktualisiert. Wie nicht selten für die Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert ist dabei überall eine Rede vom Zorn Gottes nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Sie gehört dann allenfalls zu der nur noch historischen Seite Jesu und kann stillschweigend und selbstverständlich übersehen werden. Nur Liebe und bedingungslose Annahme sind gefragt, nicht aber den Menschen qualifizierende Negativurteile.

Aber solchem Trend zu folgen, empfiehlt sich aus manchen Gründen nicht: Die Gerichtsbotschaft ist bei den Synoptikern quantitativ und qualitativ fest mit Jesu Verkündigung verwoben. Eine kritische Sicht führt zwar zur traditionsgeschichtlichen Reduktion des Überlieferungsbestandes, doch bleibt ein nicht wegzudiskutierender Rest für die Verkündigung Jesu übrig, so daß man schon aus historischen Gründen das Gerichtsthema bei Jesus nicht übersehen sollte. Und was wäre das für ein Geschichtsbild des Urchristentums, wenn man eine von Gerichtsaussagen gereinigte Botschaft Jesu dem Urchristentum gegenüberstellen will, das in Finsternis zurückfällt, weil es problemlos und mannigfaltig vom Gericht Gottes redete?

Auch wird man systematisch fragen, warum die Rede von Gottes Liebe weniger anthropomorph sei als diejenige vom Zorn Gottes. Gleitet nicht Liebe in unverbindliches *laissez-faire* herab, wenn sie nicht mit Ernsthaftigkeit und Verbindlichkeit gepaart ist? Liebe will das Gute und Heilsame, sie ist des Bösen und Zerstörerischen Feind. Darum muß ihre Kehrseite

notfalls auch der Zorn sein. So wird man – eingedenk aller nur menschlichen Redemöglichkeit – auch bei der Entfaltung einer christlichen Gotteslehre von Liebe und Zorn reden müssen.²² Gott läßt sich nicht spotten (Gal 6,7), das hält auch die klassische Sprache von seiner Heiligkeit fest (Mt 6,9 par). Im übrigen ist die Gemeinde nach Ostern in der Fortsetzung dieses Themas Jesus durchweg nahtlos gefolgt. Der früheste (vorpaulinische) Beleg steht 1.Thess 1,10. Paulus hat mit Röm 1,18–3,20 den wirkungsgeschichtlich gewichtigsten Abschnitt zum Thema beige-steuert.

Wenn man nun Jesu Gerichtsbotschaft nicht einfach beiseite stellen kann, kann man sie wenigstens stark eingrenzen. Das bewerkstelligt man etwa so, daß man Jesus nur solche Ankündigungen des Gerichts zuerkennt, die die Folgen seiner Ablehnung beschreiben. Daß es zu diesem Thema alte Traditionen gibt, ist schwerlich zu bestreiten (vgl. 3.2.4). Aber mit welchem Recht begrenzt man das Gerichtsthema bei Jesus auf diesen Ausschnitt? Eine Erörterung der einschlägigen Texte wird jedenfalls zeigen, daß Jesu Gerichtsbotschaft umfassender angelegt ist (3.2.2).

Entschärft wird Jesu Gerichtsbotschaft endlich auch dort, wo Jesus im eingrenzenden Sinn als Arzt nur der Kranken gilt, dessen die Gesunden nicht bedürfen, oder als der, der die Sünder ruft, jedoch nicht die Gerechten (Mk 2,17 par; vgl. 4.3.2). Wer so Jesu Zielgruppenbestimmung begrenzt, gerät in Kollision mit den alten Jesustraditionen, die das Gericht ganz Israel ansagen (vgl. 3.2.2), und muß für diesen Fall den Abstand zwischen Täufer und Jesus groß einschätzen. Er gewinnt zudem einen Jesus, der zu diesem Thema nur das damals Übliche und Durchschnittliche sagte. Denn das war natürlich für Jesu Zeitgenossen eine Binsenwahrheit, daß es in Israel immer auch Sünder gab, die die Umkehr nötig hatten und die auf die göttliche Gnade angewiesen waren.

Wer nun die Gerichtsbotschaft Jesu näher bedenken will, setzt am besten bei Jesu enger Beziehung zum Täufer ein. Jesus hat sich von Johannes taufen lassen. Dieses Faktum hat schon Markus durch eine geheime Epiphanie (Mk 1,10f par) christologisch ausgestaltet und damit den primären und historischen Sinn der Taufe Jesu zurückgedrängt, nämlich daß Jesus durch seine Taufe der Gerichtsaussage des Täufers dem wesentlichen Gehalt nach im allgemeinen und für seine Person im besonderen zugestimmt hat. Diesen Sinn kennt die Evangelientradition gleichwohl noch als nicht mehr direkt ausgesprochenen Hintergrundsinn, denn Matthäus muß ausdrücklich dem Einwand begegnen, daß eigentlich vom urgemeindlichen Standpunkt in bezug auf die Christologie Jesus Johannes

²² Vgl. dazu W. Härle, Rede.

taufen müßte (Mt 3,14f). Er weiß also um den urgemeindlichen Anstoß, daß ausgerechnet Jesus sich als Umkehrwilliger vom Täufer taufen ließ, also selbst angesichts des alle bedrohenden Gerichts Buße tat. Die Taufe Jesu liegt dann dem Verfasser des vierten Evangeliums so quer, daß er selbst sie ganz in den Hintergrund verbannt (Joh 1,29–34).

Die Übernahme der Taufe ist also zuerst einmal Ausdruck der Zustimmung zur Täuferbotschaft. Doch bei dieser Folgerung aus dem einen Faktum der Taufe braucht man nicht stehen zu bleiben. Die Gerichtsbotschaft, wie sie Jesus vom Täufer übernahm, neu gestaltete und vor allem neu gewichtete, ist umfangreich bezeugt und darum auch systematisch der Verkündigung Jesu hinreichend klar zuzuordnen.

Die Übereinstimmung zwischen Täufer und Jesus läßt sich im Vorgriff auf die noch folgende Darstellung so zusammenfassen: Auch für Jesus ist Israel als ganzes dem Gericht verfallen. Diese hoffnungslose Ausweglosigkeit hat ihre Brisanz insbesondere darin, daß im Rückgriff auf die heilsgeschichtliche Erwählung Israels nichts mehr fruchtet. Nur eine neue Zuwendung Gottes kann noch Abhilfe schaffen. Sie besteht in einer letzten Selbstbindung Gottes zur Gnade gegenüber den eigentlich Verlorenen. Das drohende Gericht steht unmittelbar vor der Tür. Selbst wenn Jesus Naherwartungsaussagen im Zusammenhang seiner Gerichtsankündigung nicht so scharf zuspitzt, wie es Johannes tut (Lk 3,9.17 par), so enthält seine Gerichtsaussage wie seine Auffassung der diesem Gericht zukommenden und jetzt nahen Gottesherrschaft zweifelsfrei auch den zeitlichen Aspekt der Nähe des Gerichts. Endlich tritt Jesus wie Johannes auch bei seiner Gerichtsbotschaft wie überhaupt als Prophet auf. Er ist von seinem Selbstverständnis her kein Apokalyptiker (vgl. 4.2.2).

Jesu Zugehörigkeit zum Täufer und seinem Anhang wird von Markus praktisch auf die Taufe Jesu reduziert (Mk 1,1–15). Für den ältesten Evangelisten faßt dabei Jesus den Beschluß, sich taufen zu lassen, abseits der Täufertätigkeit, kommt für quasi wenige Minuten zum Täufer und verläßt Johannes nach der Taufe sofort wieder. Ebenso ist Jesu eigener Beginn fein säuberlich vom Täufer abgehoben: Erst nach der Gefangennahme des Täufers und kraft eigener Autorität beginnt Jesus, öffentlich mit seiner eigenständigen Botschaft zu wirken (Mk 1,14f). Auch von der Gerichtsbotschaft Jesu wird keine Brücke zurück zum Täufer geschlagen. Das ginge auch gar nicht, weil des Täufers Gerichtsbotschaft nur noch ganz rudimentär (Mk 1,5) begegnet, schärfer gesagt, sogar fehlt. Des Täufers Hinrichtung erfolgt dann während der galiläischen Tätigkeit Jesu ganz getrennt von ihm (Mk 6,14–16). Dazu bietet der vierte Evangelist eine auffällig andere Version: Für ihn beschränkt sich einerseits Jesu unmit-

telbarer Kontakt mit Johannes auf seine Identifikation durch den Täufer anlässlich der erzählerisch nur noch versteckt erkennbaren Taufe Jesu (Joh 1,29–34). Johannes und Jesus sind andererseits aber alsbald parallel tätig, ja Jesus tauft wie Johannes (Joh 3,22–30; 4,1–3). Auch kommen Johannesjünger zu Jesus (Joh 1,35ff), und zwischen Jesuskreis und Täuferanhang gibt es wegen der konkurrenzartigen Taufstätigkeiten Spannungen (3,22ff). Von des Täufers Tod erzählt das Johannesevangelium jedoch nichts. Da des Täufers Gerichtsaussage ganz unterdrückt ist, kann zu Jesu Gerichtsaussage schon darum kein Bezug hergestellt werden.

Markus, so wird man urteilen, hat einen eindeutig christlichen und zugunsten von Jesu Selbständigkeit gestalteten Aufriß angefertigt, der die Linien seiner traditionsgeschichtlichen Vorlage (Mk 1,3.7f.9–11 = Joh 1,23.26f.29.32f.34; vgl. 3.1.5) energisch weiter auszieht. Ihm zu folgen ist darum nicht gut, weil die Taufstätigkeit Jesu (Joh 4,1) kaum eine innerchristliche Erfindung ist, zumal sie sofort – etwas zu hastig und zugleich verspätet – korrigiert wird (Joh 4,2). Man wird also wohl doch mit einer längeren Verweildauer Jesu beim Täufer und wohl auch mit einer Taufstätigkeit eingangs des Wirkens Jesu parallel zum Täufer rechnen müssen. Die Suggestivkraft des Bildes, wie Markus es entwirft, hat zwar bis heute eine enorme Wirkung, aber es ist ein literarisches Konstrukt. Die geschichtliche Wirklichkeit muß man sich etwas anders vorstellen.

Wenn das so ist, wird man konsequenterweise zu fragen haben, ob es nicht angemessen ist, Jesus zunächst als Täuferschüler auf Zeit²³ zu verstehen. Denn wer im Sinne des Johannes tauft, hat sich zweifelsfrei sehr weit auf seine Botschaft eingelassen, ist doch des Johannes Taufe – wie gezeigt – im Frühjudentum analogielos. Woher sollte Jesus also sonst auf sie gekommen sein? Wie erklärt sich sonst die sachliche Übereinstimmung in der Gerichtsbotschaft? Man muß jedenfalls ernsthaft damit rechnen, daß die Zurückhaltung mancher Jesusinterpreten in diesem Punkt eine Folge des markinischen Einflusses ist, der sich als christologisches Konstrukt erweist. Doch wie immer man nun diesen Fall entscheiden will, unabdingbar ist der Konsens darüber, daß Jesu Verwurzelung im Frühjudentum am konkretesten in der Gestalt des Täufers faßbar wird. Er steht also wie der Täufer außerhalb der sonstigen Gruppenbildungen in Israel und gehört zu Israels prophetischer Tradition. Innerhalb dieser besitzt er die Kunst und Autorität, für sich allein zu stehen.

23 Als Analogie kann auf Josephus verwiesen werden, der drei Jahre beim Einsiedler Bannus als Schüler weilte (vita 10f).

Die Gerichtsbotschaft Jesu läßt sich wohl am besten so erfassen, daß als erstes die entscheidende Brücke zum Täufer aufgewiesen wird, also der Tatbestand, daß auch Jesus die Verlorenheit ganz Israels zu seiner Anschauung macht (3.2.2). Dabei wird sich allerdings schon zeigen, daß Jesus der Grundgewißheit des Täufers einen anderen Platz und Stellenwert beimißt. Das führt zu einem Abschnitt (3.2.3), in dem es um diejenigen Aussagen Jesu geht, die im Unterschied zum Täufer von einem möglichen doppelten Gerichtsausgang handeln, nämlich aufgrund des Angebots der Gottesherrschaft. Wer nun diese Gottesherrschaft als letzte und endzeitliche Heilchance ausschlägt, der – so sagen es andere Jesusworte – wird dem Gericht nicht entkommen können (3.2.4). Weiter begegnet bei Jesus wie beim Täufer die Umkehrforderung. Allerdings ist dieser Appell an die Israeliten angesichts des Ernstes der Stunde, ihrem Leben letztmals und energisch eine neue Ausrichtung zu geben, bei Jesus differenzierter ausgestaltet als bei Johannes (3.2.5). In allen diesen einzelnen Aspekten der Gerichtsaussage Jesu steckt implizit auch ein eigenes Verständnis, worin der Israeliten Gerichtswürdigkeit eigentlich besteht, kurzum: was die Sünde Israels für Jesus ausmacht (3.2.6). Ein Schlußabschnitt sammelt endlich nochmals die entscheidenden Erkenntnisgewinne des ganzen Arbeitsganges (3.2.7).

3.2.2 Die Verlorenheit ganz Israels

Jesu Heilsbotschaft ist nicht an ein Israel gerichtet, dessen Gottesverhältnis und Bundesverhalten für ihn in einem relativ guten Zustand wären. Seine eigene und neue Ansage von Gottes heilvoller Nähe für Israel geht vielmehr gerade davon aus, daß in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Ansicht des Täufers das mit ihm zeitgleiche Israel seine göttlichen Bundeszusagen restlos verbraucht hat. Dem erwählten Volk hat sich seine Erwählung in Gerichtsbedrohung gewendet. Das bezeugt das Doppelwort von den getöteten Galiläern und erschlagenen Jerusalemern (Lk 13,1–5), das – von der alttestamentlichen Prophetie her hinreichend bekannt – durch den sprachlichen Zugriff auf Galiläer und Judäer pauschal und ausnahmslos ganz Israel meint:

- 1a „Jene Galiläer, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern mischte,
 b meint ihr (etwa), sie seien vor allen Galiläern Sünder gewesen?²⁴
 2a Nein, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt,
 b dann werdet ihr alle in gleicher Weise umkommen!

24 Zur Rekonstruktion des Anfanges vgl. M. Reiser, Gerichtspredigt 233f.

3a *Oder jene achtzehn, auf die der Turm in Siloach fiel und sie tötete,*
 b *meint ihr (etwa), sie seien vor allen Bewohnern Jerusalems Sünder gewesen?*

4a *Nein, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt,*
 b *dann werdet ihr alle in gleicher Weise umkommen!*“

Das prophetische Diskussionswort mit Doppelbeispiel erinnert formal an den Täufer. Dies gilt schon für den Stil: „Meint ihr (etwa), ... nein, ich sage euch ...“, der seine recht nahe Analogie in Mt 3,9 par besitzt. Inhaltlich steht die Umkehrforderung auf dem Hintergrund, sonst im Gefängnis allgemeiner Verlorenheit eingesperrt zu sein, in Kontinuität zum Täufer. Die beiden schlagzeilenverdächtigen Ereignisse waren wohl z. Z. Jesu Tagesgespräch.²⁵ Der erste Fall besitzt doppelte Brisanz: Pilatus läßt in eine heilige Kulthandlung Israels eingreifen; und die „freche Regierung“ (Achtzehngebet Ben 12) erwischt (wohl doch) antirömische Aufständische. Das zweite Beispiel besitzt wegen der geschichtlichen Qualität von Siloach offenbar Bedeutung. Wenn dieser Fall mit der Notiz des Josephus (ant 18,60; bell 2,175) in Beziehung gebracht werden darf, daß der römische Präfekt Pilatus Arbeiten an der Wasserleitung in Auftrag gab, wäre er auch beim zweiten Beispiel indirekt dabei. Der erste Fall enthält hochexplosiven Zündstoff und steht voran: Deutet das auf eine galiläische Perspektive? Da Hinweise auf urgemeindliche Bearbeitung (bis auf die apophthegmatische Erweiterung eingangs) fehlen und die Beispiele kaum als Erfindung abzutun sind, wird die Echtheit der Überlieferung ganz selten bezweifelt.²⁶

Ganz Israel steht also in einem ausweglosen Negativverhältnis zu seinem Gott. Dieses Gottesverhältnis allein ist Jesu Thema, denn er äußert sich nicht zur problemgeladenen Beurteilung der römischen Fremdherrschaft (Stichwort: Pilatus), noch zur Unfallsicherung auf Baustellen. Er nimmt vielmehr die im Volk weitverbreitete Meinung zum Hintergrund und Startpunkt seiner Aussage, daß nämlich alle Lebensbeschränkung bis hin zum vorzeitigen Tod Folge von menschlichem Fehlverhalten sei, daß also die menschliche Wirklichkeit als Tun-Ergehen-Zusammenhang zu verstehen sei. Die Frage, die die Jünger in Joh 9,2 angesichts des Blindgeborenen stellen, wer denn nun gesündigt habe, dieser Blinde oder seine Eltern, erschließt demnach die Grundeinstellung, die hinter der referierten Ansicht in Lk 13,2.4 steckt. Also auch die unterlegte Volksmeinung zeichnet die Aufarbeitung der beiden Unglücksfälle nicht in die politische Spannung zwischen Rom und Israel ein, oder will die Verantwortlichkeit der

25 J. Blinzler, *Niedermetzelung* 24ff. Sein Versuch, die Ereignisse sogar zu datieren, ist allerdings zu hypothetisch.

26 Zur weiteren Echtheitsdiskussion vgl. J. Becker, *Täufer* 87f; M. Reiser, *Gerechterspredigt* 232f.

Bauleitung diskutiert wissen, sondern stellt selbst schon die Ereignisse in einen theologischen Horizont, der den Zusammenhang von menschlicher Sünde und göttlichem Gericht beantwortet haben will.

Die Doppelliste in Jesu Antwort besteht nun darin, daß er erstens die personalisierte Engführung der Frage auf die beiden Einzelfälle entschränkt und sie zum Menetekel für ganz Israel ausweitet. Das jetzt lebende ganze Israel wird ebenso plötzlich und unerwartet umkommen (vgl. Lk 17,26–29 par). Die biographisch rückwärtsgewandte Frage vom Ergehen der vorzeitig Umgekommenen auf ihr ehemaliges Tun wird außerdem zweitens futurisch überholt und generalisiert zur Ankündigung von Israels Gesamtgeschick. Damit wird durch die Hintertür die Deutung mit Hilfe des Tun-Ergehen-Zusammenhangs selbst zurückgewiesen: Wird der Einzelfall zum Muster aller Fälle, ist die Rechenkunst, je und immer wieder Tun und Ergehen abzuwägen, an ihr Ende gekommen. Das Aussageziel greift die Grundgewißheit des Täufers auf, allerdings mit deutlicher Veränderung: Noch wenig mag es bedeuten, wenn Jesus den Untergang Israels nicht mit dem für Johannes so aussagekräftigen Feuergericht schildert (dies unterläßt er im übrigen auch sonst). Theologisch von Gewicht ist jedoch die Beobachtung, daß er von der Zukunftslosigkeit Israels konditional redet:²⁷ „Wenn ihr nicht . . . , dann . . .“ Der Täufer geht von der Grundgewißheit aus: „Das Gericht ist unabänderlich, darum . . .“ Jesus betont die Möglichkeit, angesichts der Verlorenheit Israels im Angebot der Gottesherrschaft eine in seiner neuen Grundgewißheit bestehende Heilschance zu haben. Das beinhaltet allerdings, daß die erwartete Umkehr eine Zuwendung zu seiner Botschaft sein muß. Umkehr ist Hinwendung zu ihm. Wegen dieser zwischen Gericht und Gegenwart hereinkommenden Aufrichtung der Gottesherrschaft (vgl. 4.2.2) wird auch aus der akuten Naherwartung des Täufers eine Naherwartung des Gerichts, die zwar dieser Generation der Zuhörer Jesu den Untergang androht, aber nicht mehr so zugespitzt redet, wie es der Täufer tat.

Der plötzliche und unerwartete Lebensverlust ist auch im Gleichnisstoff vom reichen Bauern festgehalten (Lk 12,16–20):

1 „*Eines reichen Mannes Land hatte gut getragen.*

Und er erwog bei sich selbst: ‚Was soll ich machen, da ich keinen Platz habe, wo ich die Erträge einlagern kann?‘

Und er sprach: ‚Das will ich machen: Ich werde meine Scheunen abreißen und größere bauen und dorthinein all’ mein Getreide und meine (anderen Ernte-)Früchte sammeln.‘

²⁷ Das hat H. Merkley, Jesu Botschaft 36, mit Recht betont.

Dann will ich zu meiner Seele sagen: „Seele, du hast viele Güter lagern auf viele Jahre. Ruhe dich aus, iß, trink, sei fröhlich!“

- 2 *Aber Gott sprach zu ihm: „Du Narr, diese Nacht wird man dein Leben von dir fordern! Was du jedoch bereitet hast, wem wird es gehören?“*

Der reiche Mann eingangs steht erzählerisch in Opposition zu Gott, der das entscheidende Schlußwort erhält. Der Stoff ist durchsichtig gegliedert: Die Ausgangssituation wird in einem einzigen Satz festgestellt und dann in drei Redebeiträgen (Frage nach einer Problemlösung, Entschluß zur Überwindung des Problems, Feststellung der erhofften Konsequenz aus der Problemlösung) vom reichen Landwirt so bedacht, daß er eine Lösung wählt, die anscheinend genau das Richtige ist, aber versteckt ein Problem enthält, das dann im unerwarteten Schluß offenkundig wird, wenn der dreigestaffelten Rede des Mannes das einfache und darum so lapidare „aber Gott sprach zu ihm“ folgt: Während nämlich der reiche Bauer nur selbstreflexiv redet, also eine Beziehung zu Gott nicht erwägt, fordert Gott im Schlußwort genau diese Relation ein – zum Gericht des Mannes. Gottvergessenheit ist also die Ursünde, die zum Lebensverlust führt. Mit seiner guten Ernte geht der Bauer an sich so um, wie man es nach bäuerlichem Ethos erwartet (Prov 10,5; 24,3f; 28,19). Insoweit verhält er sich normal und normenkonform (analog Lk 17,27f). Im übrigen wird der reiche Landwirt auf seine Beziehung zu Gott in der Situation angesprochen, als er gerade seinen Entschluß umsetzen will. Seine Aktivität ist also noch nicht zu der Ruhe gekommen, für die er sich vornahm, zu seiner Seele zu sprechen, daß nun die Zeit der Gelassenheit und des Genusses folgen könne.

Wie im Falle von Lk 13,1–5 enthält der Stoff keine inhaltlichen Indizien für urgemeindliche Bearbeitung, obwohl gerade am Schluß z. B. auf den Menschensohn-Weltenrichter eingegangen werden konnte. Die harte Gerichtsbotschaft verlängert täuferische Gerichtsandrohung und nimmt in ihrer ausweglosen Unerbittlichkeit und quälenden Nähe auch im Frühjudentum eine Sonderstellung ein.

Die Vermeidung der Ich-Rede in dem Gotteswort entspricht frühjüdischer Rede von Gott. Gemeint ist natürlich, daß Gott selbst das Leben einfordern wird.

Statt aufregender Beispiele aus der Gegenwart Israels wie in Lk 13,1–5 ist es hier ein traditioneller weisheitlicher Gedanke, der zugrundeliegt. Ein Narr ist jemand, dem göttliche Weisheit fehlt, der also gottlos ist (vgl. Ps 14,1). Dieser Bauer verhält sich gottlos, weil er so töricht ist, sein Leben allein irdisch sichern zu wollen. Er vergißt den Schöpfer als Geber und Einforderer des Lebens. Aber Jesus ist nicht einfach ein Weisheitslehrer, der ermahnt, bei Arbeit und Erfolg nicht Gott zu vergessen. Die unerbittliche Plötzlichkeit des göttlichen Einspruchs mitten im schönsten Glück paßt zu Lk 13,1–5 und einigen noch nachfolgenden Texten (vgl. vor allem Lk 17,26–29). Darum ist wie bei Lk 13,1–5 der Einzelfall auf Israel

überhaupt zu generalisieren und der je immer auch einmal in der Geschichte begegnende Fall eines jähen Todes als ganz Israel bedrohendes Endgericht zu deuten, das unerwartet und nahe ist und alle unvorbereitet trifft („heute Nacht“).²⁸ Jesus kritisiert in der Parabel also nicht ein spezielles Berufsethos, sondern eine übliche Grundeinstellung jedes Menschen.

In die Welt der Latifundienverwaltung – ein Aspekt üblicher Lebenswirklichkeit in Galiläa – führt die Parabel aus Lk 16,1–7:

- 1 *„Ein Mensch war wohlhabend; er hatte einen Verwalter. Und dieser wurde bei ihm angeschwärzt, seinen Besitz zu vergeuden. Und er ließ ihn rufen und sprach zu ihm: ‚Was höre ich da von dir? Mache die Abrechnung über deine Verwaltung, denn du kannst nicht länger Verwalter sein!‘*
- 2 *Da sprach der Verwalter bei sich selbst: ‚Was soll ich tun, da mein Herr mir die Verwaltung wegnimmt? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich. Ich weiß, was ich tun werde, damit sie, wenn ich von der Verwaltung abgesetzt bin, mich in ihre Häuser aufnehmen!‘*
- 3 *Und er rief jeden einzelnen Schuldner seines Herrn zu sich und sprach zum ersten: ‚Wieviel schuldest du meinem Herrn?‘ Der sprach: ‚Hundert Bat Öl.‘ Er jedoch sagt zu ihm: ‚Nimm deinen Schuldschein, setze dich hin und schreibe schnell: fünfzig!‘
Danach sagte er zu einem anderen: ‚Du da, wieviel bist du schuldig?‘ Der antwortete: ‚Hundert Kor Weizen.‘ Sagt er zu ihm: ‚Nimm deinen Schuldschein und schreibe: achtzig!‘“*

Die Parabel beginnt mit knappen Sätzen, um im dialogischen Schlußteil etwas breiter auszuholen. Die Dreiteilung (1. Anklage und Absetzung des Verwalters; 2. entschlußfreudige Planung des Verwalters; 3. Durchführung des Plans) besitzt nochmals eine Unterteilung in je zwei Aspekte. Dabei will der Erzähler, daß man dem Schicksal des Verwalters und seinem energisch sich selbst rettenden Handeln folgt: In lebensbedrohlicher Nullpunktsituation unternimmt dieser Verwalter alles, um sich Zukunft zu eröffnen.

Deutlich ist, daß in Lk 16,8b-13 Kommentare vorliegen, die dem ungewöhnlichen, ja anstößigen Fall paränetische Mahnung für die Gemeinde abgewinnen wollen. Doch wie steht es mit 16,8a? Gehört das Lob des Herrn zur erzählten Welt der Parabel, oder tritt der Erzähler aus der erzählenden Haltung in die deutende? Im ersten Fall wäre der lobende Herr der Besitzer (vgl. 16,3.5); im zweiten Fall der

²⁸ Vgl. dazu J. Jeremias, Gleichnisse 165.

lukanische Jesus. Doch kann der, der seinen Verwalter gerade wegen bekannt gewordener Unregelmäßigkeiten entläßt, ihn loben, wenn dieser daraufhin so betrügerisch verfährt? Auch ist (im Gegensatz zu V. 1) nicht berichtet, woher der Besitzer erfährt, was V. 5 ff geschieht. Darum ist V. 8a der erste Kommentar zur Aneignung des problematischen Stoffes. Er hält fest: In der Tat, der Verwalter ist perfide, aber man kann dennoch von seinem klugen, d. h. entschlossenen Handeln angesichts seines plötzlichen Stehens am Abgrund lernen.

Die Verwaltung eines Landgutes – der Besitzer lebt in der Stadt – war im wesentlichen Vertrauenssache. Eine überprüfbare Buchführung gibt es nicht. In der Regel hat weder der Besitzer die eindeutige Möglichkeit, die Verwaltungstätigkeit zu überprüfen, noch der Verwalter die Möglichkeit, sich zu rechtfertigen. Glaubt der Besitzer den Beschuldigungen, ist eine fristlose Entlassung fällig.²⁹ Dazu gehört die Schlußabrechnung, wie es um die ökonomische Situation des Gutes derzeit steht. Von diesem Tatbestand gehen V. 3 ff aus. So überlegt der Verwalter zuerst, was er in Zukunft nicht will, indem er eine topische Wendung aus der antiken Komödie³⁰ wählt, dann, was er zu tun gedenkt, nämlich sich am Besitzer für den Rausschmiß so zu rächen, daß er die Schuldner auffordert, an den von ihnen handschriftlich ausgefertigten Schuldscheinen, die der Verwalter als Kreditgeber verwahrt, die Schuldsummen zu verkleinern. Er läßt also die Schuldner – wiederum mit ihrer eigenen Handschrift – die Schuld nach unten korrigieren.³¹ In den beiden genannten Fällen ist der Schuldnerlaß im übrigen vom Wert her etwa gleich (ca. 500 Dinare).³² Durch diese Großzügigkeit versichert sich der Verwalter der Dankbarkeit der Geschäftspartner und erhofft sich so eine positive Wende seines jetzigen Desasters.

Die Anstößigkeit des geschilderten Falles wird durch die Bemühungen in V. 8 ff veranschaulicht. Also liegt der Gemeinde ein schwer verdaulicher Brocken vor. Hätte sie frei formuliert, hätte sie dafür gesorgt, daß ein zurechtrückendes Korrigieren im Sinne von V. 8 ff nicht nötig gewesen wäre. So bezeugen V. 8 ff, daß sie unfreiwillige Erbin eines Jesusstoffes war. Ebenso gilt: Als frühjüdische Parabel hätte die Gemeinde die Tradition eher links liegen lassen; als Jesustradition besaß die Parabel soviel Autorität, daß eine Rezeption stattfand. Die von der Parabel eingangs vertretene Gerichtsaussage paßt wiederum recht gut zum Täufer, und in demselben Maße gilt das Urteil über ihre inhaltliche Besonderheit im Frühjudentum.

Auch in diesem Fall wird der Figur des Verwalters mit unerbittlicher Plötzlichkeit von heute auf morgen der Existenzgrund entzogen. Sie fällt unversehens ins Bodenlose. Im Unterschied zur Parabel vom reichen Bauern, die mit der Gerichtsandrohung endet, hat der Verwalter jedoch die

29 Die *quaestio facti* ist Lk 16,1f also gar nicht gestellt.

30 Vgl. J. Burckhardt, *Kulturgeschichte I*, 228.

31 Gegen die These von J. D. M. Derrett, der mit einem Unterlaufen des Zinsverbotes den Text erklären will, vgl. M. Reiser, 285ff.

32 J. Jeremias, *Gleichnisse* 180.

Chance, sein Schicksal zu wenden. Er tut es so entschlossen, wie Jesus es z. B. Mk 9,42ff parr von allen seinen Hörern fordert. Dabei werden die Machenschaften des Verwalters nicht moralisch gewertet (vgl. jedoch dann V. 8: „der ungerechte Haushalter“). Dies war schon darum unnötig, weil wohl kein Hörer Jesu in die Situation gekommen wäre, es je inhaltlich dem Verwalter nachzutun. Und natürlich bestand stiller Konsens, daß das alles Urkundenfälschung war. Aber an dem anrühigen Fall mit seiner elektrisierenden Wirkung ließ sich dieses zeigen: Alle stehen in analoger Nullpunktsituation, und nur entschlossenes Handeln im Sinne der Botschaft Jesu kann einen Ausweg schaffen.

Jesus kann denselben Gerichtsgedanken noch mit Hilfe biblischer Beispiele vortragen, die auch sonst gerne im Frühjudentum bei Gerichtsaussagen herangezogen wurden.³³ Dazu sei auf Lk 17,26–29 par verwiesen (vgl. 4.4.2): In dieser überlieferten Gerichtsandrohung wird daran erinnert, wie das Geschlecht z. Z. des Noah und wie die Zeitgenossen des Lot in Sodom ganz plötzlich mit dem göttlichen Gericht bedroht wurden. Dabei wird wie im Falle von Lk 13,1ff das Gericht über ausnahmslos alle zweimal nachdrücklich am Schluß der beiden Beispiele betont. Diese Unerbittlichkeit wird herausgestellt, denn Noahs und Lots Rettung werden nicht beschrieben. Ihr Fortgehen ist nur zur Bestimmung der Terminfrage nötig, damit für alle anderen die unerwartete Plötzlichkeit als ihre Situation herausgestellt ist. In der Regel gelten im Frühjudentum das Sintflutgeschlecht und die Bewohner von Sodom und Gomorrha als besonders verwerfliche Sünder (vgl. Jub 20,5; TestNaph 3,4f; San 10,3). Jesus schildert jedoch die Normalität ihres Lebens ohne jede moralische Wertung, indem er typische normale Lebensvorgänge aufzählt (vgl. Jer 29,5f). Das entspricht der Tendenz in allen bisherigen Gerichtstexten. Verlorenheit im Sinne Jesu muß also anders erfaßt werden als durch eine Meßlatte moralischer Werte bzw. Unwerte (vgl. 3.2.6). Das Sintflutgeschlecht und die Sodomiten sind im übrigen für Israel Heiden. Israel wird demnach ihnen gleichgestellt. So ignoriert der Text stillschweigend Israels Sonderstellung unter den Völkern. Die Erwählung Israels in Gestalt der Erzväter (vgl. Mt 3,9b par) ist also kein Thema mehr, das für Israel hilfreich sein könnte.

So ergibt sich: Mit einem breiten Repertoire³⁴ aus recht verschiedenen Bereichen vertritt Jesus die Auffassung, daß ohne die Hinwendung zur

33 Vgl. D. Lührmann, Redaktion 75–83.

34 Vgl. noch die überdimensionale Schuldensumme in Mt 18,24f. Auch die Allegorie von den bösen Winzern Mk 12,1–12 parr und besonders die matthäische – nun allegorische – Fassung der Parabel vom großen Abendmahl in Mt 22,1–10

jetzt nahen Gottesherrschaft Israel als ganzes verloren ist. Mit beredtem Schweigen wird der Rekurs auf die Väter und damit auf Israels Erwählung und Bundeszusage ausgespart oder das zeitgenössische Israel direkt den Völkern gleichgestellt (Lk 17,26ff). Der Täufer hatte seinen Hörern die Berufung auf Abraham ausdrücklich verwehrt. Jesus redet in den besprochenen Texten gar nicht erst direkt davon. An anderen Stellen kann er jedoch versteckt darauf eingehen: Während z. B. in Lk 18,9–14a der Pharisäer für seine Erwählung eingangs seines Gebets noch ausdrücklich dankt, kann der Zöllner keinen Grund für sein erbetenes Erbarmen namhaft machen. Er jedoch, nicht der Pharisäer, wird erhört. Auch der jüngere Sohn in Lk 15,11ff weiß, daß er seine Sohnschaft vertan hat (15,19a). Sie muß ihm erst neu vom Vater verliehen werden (15,22).

3.2.3 Der doppelte Gerichtsausgang

Ganz Israel steht unter dem Gericht, so lautete eine Quintessenz des letzten Abschnittes. Allerdings wies schon eine konditionale Gerichtsausgabe in Lk 13,1–5 darauf hin, daß die Endgültigkeit der Verlorenheit ganz Israels doch nicht mit absoluter Ausnahmslosigkeit in Geltung steht. Gibt es weitere Aussagen, die sich dieser Tendenz noch mehr zuwenden?

Zur Beantwortung dieser Frage kann zunächst auf Lk 17,34f par verwiesen werden. Am Schluß der Gerichtsrede Lk 17,20ff, deren wesentliche Elemente Lukas aus der Logienquelle bekommt und in der mit dem Verweis auf das Sintflutgeschlecht und die Sodomiten eine Jesustradition verarbeitet ist, die gerade davon spricht, daß damals alle umkamen (3.2.2), steht eine alte selbständige Tradition, die so redet:

- 1a *„In jener Nacht werden zwei (Männer) auf einem Bett liegen,*
b der eine wird mitgenommen,
c der andere zurückgelassen werden.
- 2a *Zwei (Frauen) werden im gleichen Haus mahlen,*
b die eine wird mitgenommen,
c die andere zurückgelassen werden.“

(Lk 14,16ff hat eine entsprechende Gerichtsausgabe nur kurz in der sekundären Deutung V. 24) sprechen Israel Verlorenheit und Gericht zu. Doch ist der nachösterliche Standpunkt, der die Heilsgeschichte von Israel zur Kirche übergehen läßt und dabei auf das bereits zurückliegende Werk Jesu schaut, so betont im Text eingewoben, daß die Zuweisung beider Texte an Jesus unmöglich wird. Zum Winzergleichnis vgl. U. Mell, Winzer 74ff.

Der sprachliche und strukturelle Gleichklang des Doppelbeispiels springt jedem in die Augen. Spannung und Abwechslung werden erzeugt, indem Männer und Frauen, Schlafkammer und Arbeitsbereich und (indirekt) Nacht und Tag in literarischer Opposition stehen. Für die Gegenüberstellung von Mann und Frau gibt es noch weitere schöne Beispiele (3.2.4: Lk 4,25–27; 11,31f par; 4.2.3: Mt 6,25–34 par).

Das Traditionsstück weist keine Bearbeitung durch die nachösterliche Gemeinde auf. So ist vor allem das *passivum divinum* an beiden Stellen gerade nicht christologisch neu interpretiert worden. Viel eher steht der Text dem Frühjudentum nahe. Seine Zuweisung an Jesus erfolgt aufgrund der Kohärenz zu den sonstigen Gerichtstraditionen, die für Jesus reklamiert werden.

Während die Überlieferung mit der konditionalen Gerichtsaussage in Lk 13,1–5 zwei außergewöhnliche Fälle zum Anlaß nimmt, schildert Lk 17,34f par die Normalität des Lebens. Darin besteht wiederum Übereinstimmung mit Lk 17,26–29 par (3.2.2). Erstmals in der bisher besprochenen Gerichtsbotschaft stößt man jedoch auf einen sprachlich symmetrisch ausformulierten doppelten Ausgang des Gerichts. Dabei ist natürlich ein prozentualer Rückschluß auf die Menge der Erretteten oder Verlorenen (etwa so: 50:50) untersagt. Denn die Aussage schärft die Plötzlichkeit und den nicht vorhersehbaren Ausgang des Gerichts ein, belehrt aber nicht über Prozentsätze der Geretteten und Verlorenen im Endgericht. Die Überlieferung sagt im übrigen – genau wie Lk 13,1–5 – noch kein Wort dazu, warum angesichts der Verlorenheit ganz Israels dennoch solche Aussage gemacht werden kann. Die Entschränkung, die dadurch gegenüber dem Täufer und der Gerichtsansage Jesu nach 3.2.2 geschieht, erscheint darum zunächst als systematisch unausgewiesen.

Dies ändert sich, wenn man auf Mk 9,43–48 par schaut:

- 1a „Und wenn dich deine Hand ärgert,
 b haue sie ab!
 c Es ist dir gut, verstümmelt in das Leben einzugehen,
 d als mit zwei Händen in die Gehenna fortzugehen [V. 43e].
- 2a Und wenn dich dein Fuß ärgert,
 b haue ihn ab!
 c Es ist dir gut, lahm in das Leben einzugehen,
 d als mit zwei Füßen in die Gehenna geworfen zu werden.
- 3a Und wenn dein Auge dich ärgert,
 b reiß es aus!
 c Es ist dir gut, einäugig in die Gottesherrschaft einzugehen,
 d als mit zwei Augen in die Gehenna geworfen zu werden [V. 48].“

Die wenig variable Satzstruktur und Wortwahl bedürfen keiner gesonderten Beschreibung. In Mt 18,8f sind offenbar die beiden ersten Beispiele aus Mk 9 zusammengezogen. Dabei ist Mt 18,8 vergessen worden, das Objekt zum „ausreißen“ in den Plural zu stellen. Außerdem entsteht eine sprachlich hölzerne und zu lange Satzperiode. Mk 9,48 ist Ergänzung mit Hilfe von Jes 66,24. Sie fehlt Mt 18,9 und 5,29. Zu dieser Ergänzung gehört wohl auch der Abschluß in Mk 9,43.

Mt 5,29f bringt Matthäus noch einmal (wohl eher aus Q als aus seinem Sondergut) die beiden Beispiele vom Auge und von der Hand, wobei das Auge wohl kontextgebunden voransteht. Mt 5,29f ist die gegenüber Markus redigiertere Fassung (vgl. z. B.: „rechtes“ Auge). Die Möglichkeit, daß es einmal zwei Varianten (Hand-Fuß, Hand-Auge) gab, auf die alle jetzigen Textformen zurückgehen, ist angesichts von Mt 5,29f ebenso wenig auszuschließen wie der andere Fall, daß die Dreiergruppe des Markus als Ausgang aller Varianten anzusehen ist. Glücklicherweise ist für die Erhebung des Aussagezieles die Grundstruktur, nicht die Zahl der zusammengestellten Fälle entscheidend.

Der Text hat keine spezielle christliche Bearbeitung erhalten. Das jüdische und hellenistische Vergleichsmaterial bietet bis auf Philo, det 175, nur begrenzt Analoges. Die grell hyperbolische Aussage, die Zumutbarkeitsdiskussionen gar nicht erst beachtet, ist eben doch nicht Jedermanns Sache, so sicher der Text auch als jüdischer verständlich ist.³⁵

Der Text ist in seiner Hyperbolik besonders aufreizend. Er mutet dem Hörer Jesu – wörtlich verstanden – Selbstverstümmelung zu. Nun zielt die Gottesherrschaft natürlich auf die Gesundung des Menschen (Lk 11,20), darum ist die grelle Farbe ein Augenfang zum Aufmerken: Israel soll es mit der letzten ihm jetzt angebotenen Chance, noch das Leben bzw. die Gottesherrschaft wählen zu können, ernst nehmen, bevor es zu spät ist. D.h. es liegt eine Überlieferung vor, die abermals sprachlich symmetrisch das Entweder-Oder zwischen „Himmel“ und „Hölle“ zeichnet und die dem Hörer eine ganze und konsequente Entscheidung abverlangt, damit er die letzte Chance nicht dadurch verspielt, daß er sich beim Entscheid

35 Zur Echtheitsdiskussion vgl. zuletzt J. Sauer, Rückkehr 271–276, der allerdings den Text der palästinischen Urgemeinde zuweist, weil er die souveräne Zuwendung Jesu zu allem Verlorenen und solche Gerichtsaussagen nur alternativ sehen kann (S. 274) und das „Ärgern“ bei allen synoptischen Stellen nur als technische Gemeindegrenze (jemanden von der christlichen Botschaft weg zum Abfall bringen) zu deuten vermag (S. 274). Zum ersten Argument vgl. oben 3.2.1. Zum zweiten Argument ist zu sagen, daß doch wohl auch in Lk 7,22f par dasselbe Verb in einer weiteren echten Jesustradition verwendet ist, und sowohl Mk 9,43ff par wie Lk 7,22f par erst eingetragen werden muß, daß schon glaubende Gemeindeglieder vor dem Abfall gewarnt werden sollen.

selbst im Weg steht. Nämlich die Chance, die ihm Jesus mit der Gottesherrschaft anbietet. Damit ist klar: Die Aussage, ganz Israel wird zugrundegehen, wird in dem Augenblick entschärft, indem die Gottesherrschaft thematisiert wird.

Zu diesem Ergebnis paßt Lk 12,8f par, also die Überlieferung, die das gegenwärtige menschliche Bekennen und Verleugnen Jesu gegenüber zum Maßstab für das Endgericht des Menschensohnes herausstellt. Der Spruch beschreibt also die zukünftigen Gerichtsfolgen für das besondere jetzige Verhalten des Menschen. Wegen des Stichwortes vom Menschensohn bleibt seine genauere Besprechung späterer Behandlung vorbehalten (4.4.2). In diesem Abschnitt interessiert vorerst nur dieses: Es gibt einen doppelten Ausgang in einem forensisch gedachten Gericht. Welche Gerichtsfolge jemanden erwartet, hängt davon ab, wie er sich jetzt zu Jesus stellt. Also ist es abermals das von Jesus neu vertretene Heilsangebot, das die Möglichkeit eröffnet, die Verlorenheit ganz Israels zu korrigieren.³⁶

Damit kann abschließend festgehalten werden: Angesichts der Verlorenheit ganz Israels ist nach Jesus seine Botschaft diejenige Möglichkeit, durch die in die Dunkelheit noch einmal Licht fällt. Wo dieses Licht allerdings nicht zur neuen Orientierung genutzt wird, ist die Finsternis endgültig. Von den Texten, die dies zum Ausdruck bringen, ist nun zu sprechen.

3.2.4 Die Folgen der Ablehnung Jesu

Des Täufers Gerichtsaussage war sicherlich vielen im Gegensatz zur volkstümlichen und euphorischen Erzählweise über die Reaktionen auf sein

36 Der symmetrisch geschilderte oder sachlich gemeinte doppelte Ausgang des Gerichts ist natürlich der synoptischen Tradition auch sonst geläufig. Allerdings sind Stellen wie Mt 13,24–30.36–43; 47–50; 25,1–13.31–46 (alle Sondergut des Mt) und die Q-Überlieferungen Lk 12,42–46 par; 19,12–27 par kaum echtes Jesusgut. Zu unmittelbar enthalten sie nachösterliche Standpunkte, sei es das matthäische Kirchenverständnis, sei es die Parusieverzögerungsproblematik oder auch beides zusammen. Am Ausgang des Urchristentums setzt sich im übrigen wohl überhaupt die Anschauung vom allgemeinen Gericht nach den Werken des Menschen, wie sie den aufgezählten Stellen eigen ist, durch (vgl. dazu J. Becker, Auferstehung 144). Jesus sagt es anders: Von den Werken her gesehen, gilt die Gerichtsbotschaft des Täufers. Rettung bringt jedoch das jetzige Bekennen zu ihm (Lk 12,8f par). Die Möglichkeit der Rettung wird also von der Annahme der Gottesherrschaft her eröffnet, nicht durch Bilanzierung der allgemeinen Taten eines Menschen.

Auftreten in Mk 1,5 parr anstößig und ärgerlich. Von Jehoschua, dem einsamen Gerichtspropheten in Jerusalem während des ersten jüdischen Aufstandes gegen Rom (vgl. 3.1.4), berichtet Josephus, daß an ihm viele Bewohner Jerusalems bis hin zu Tätlichkeiten ihren Ärger ausließen. Darum könnte es nicht verwundern, wenn auch Jesu harte Gerichtsandrohung ähnliche Reaktionen hervorgerufen hätte. Doch davon berichten jedenfalls die Evangelien eigentlich nichts. Vielmehr gilt ihnen recht einhellig gerade die mit der Gottesherrschaft verbundene Annahme der Verlorenen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen etwa für Jesu Gesetzesverständnis als der eigentliche Anstoß, den Jesus verursachte. Das mag einmal damit zusammenhängen, daß innerhalb der Verkündigung Jesu und seines Wirkens ganz allgemein die Verkündigung der nahen Gottesherrschaft ja auch im Zentrum seiner Tätigkeit lag. Dies wird jedoch wohl auch daran liegen, daß die konkrete Lebenswirklichkeit, die Jesus im Horizont der Gottesherrschaft gestaltete (vgl. 4.3.2 und 4.3.3), seinen Zeitgenossen viel sinnenfälliger und unmittelbarer in die Augen sprang als die Gerichtsaussage.

Reserve, Widerspruch und Ablehnung trafen Jesus jedoch, von daher gesehen, offenbar nicht zufällig und nebenbei. Dieses Urteil gilt erst recht, wenn man bedenkt, daß ein großer Zulauf zu Jesus (z. B. Mk 1,32–38 parr; 1,45 parr; 2,2 parr; 3,7f parr; 3,10 parr usw.) natürlich im Interesse derjenigen Erzähler lag, die der späteren christlichen Gemeinde angehörten und die darum Jesu Resonanz im Volk gerne positiv zeichnen wollten. Daß die Gemeinde dennoch – analog zum Jüngerversagen bei der Passion Jesu – die Zurückhaltung und Feindschaft gegenüber Jesus nicht verdrängte, ist achtenswert und bestärkt das Urteil, daß hier der Sache nach historische Zuverlässigkeit vermutet werden kann.

Sachlich gut nachvollziehbar stellt Markus Jesu Ablehnung in seiner Heimatstadt Nazaret in die Zeit der galiläischen Anfänge Jesu (Mk 6,1–6 parr; vgl. 4.3.3), allerdings für seinen Aufriß im Evangelium immer noch zu spät, denn jetzt bleibt unbegründet, warum Jesus sich ausgerechnet sofort Kapernaum als erste Stätte seines Wirkens auswählte (Mk 1,21ff). Die Vermutung liegt nahe: Weil Jesus in Nazaret auf Ablehnung stieß, wählte er Orte wie vor allem Kapernaum, Chorazim und Betsaida zu Zentralpunkten seines Wirkens. Die Ablehnung durch sein Elternhaus ist im übrigen historisch kontrollierbar, weil sowohl seine Mutter (Apg 1,14) wie sein Bruder Jakobus (1.Kor 15,7; Gal 1,19; 2,9) erst nach Jesu Tod den Weg zur christlichen Gemeinde fanden (vgl. oben 2). Die anderen Familienangehörigen tauchen nach Jesu Tod im Leben der Urgemeinde, wie sie Lukas in Apg 1ff schildert, überhaupt nicht auf.

Auch die Bewohner Galiläas hatten Jesus gegenüber durchaus ihre Reserve. Die ins Schwarze treffenden Schimpfworte aus Volkesmund, die Mt 11,19 par von Jesus zitiert werden, legen davon Zeugnis ab: „Fresser und Zecher“ sei er und „Freund der Zöllner und Sünder“. Das ist natürlich keine liebevolle Zustimmung. Auch der Vorwurf dämonischer Besessenheit (Mk 3,20–22; Lk 11,14–16 par; vgl. Joh 7,20; 8,48.52; 10,20; vgl. 4.3.3) ist keine Harmlosigkeit, sondern qualifiziert den so Bezeichneten als falschen Propheten ab. Der Vorwurf ist im Frühjudentum topisch³⁷ und kann sehr gut auch für Jesus benutzt worden sein. Daß weiter Matthäus die spätere Verfolgung der Israelmissionare mit dem Schicksal Jesu analogisiert (Mt 10,23f: „Wenn sie euch in der (einen) Stadt verfolgen, flieht in eine andere ... Der Schüler ist nicht über seinen Lehrer ...“), entspricht auch dem vierten Evangelium (Joh 15,20). So deutlich die Formulierungen beider Evangelisten nachösterlich sind, werden sie doch einen Aspekt der Lebenswelt Jesu, insofern sie seine Person betrifft, festgehalten haben. Endlich wird auch die Lk 13,31 dem Herodes Antipas unterstellte Absicht, Jesus zu töten, nicht einfach aus der Luft gegriffen sein, hatte er doch schon seine Fähigkeit zur Beseitigung ihm unbequemer Personen nicht zuletzt bei Johannes dem Täufer unter Beweis gestellt (Mk 1,14; 6,14ff; Josephus, ant 18,116–119).

Ob allerdings die seit Markus von den Evangelisten immer wieder besonders herausgestellte dauerhafte Feindschaft der Pharisäer Jesus gegenüber historischer Argumentation voll standhält, muß bezweifelt werden. Die Pharisäer sind nun einmal in der Zeit nach 70 n. Chr. zu einem entscheidenden Teil die maßgebliche und tonangebende offizielle Repräsentanz des Judentums, so daß, wer zu dieser Zeit wie die Evangelisten schreibt, eben von ganz allein auf sie kommt, wenn es gilt, den jüdischen Gegensatz in der Gestalt personaler Gegnerschaft gegenüber Jesus zu formulieren. Zur Zeit Jesu sind sie wohl auch noch vielschichtiger in ihren Anschauungen als die typisierenden Formulierungen der Evangelien („die Pharisäer“, die wie eine Person auftreten) jetzt erkennen lassen. Wahrscheinlich hatten sie vor 70 n. Chr. auch noch nicht die beherrschende Stellung im Frühjudentum, die ihnen die Evangelisten zuschreiben. So wird man bei den Pharisäerstellen der Evangelien von Fall zu Fall historisch abwägen müssen, immer eingedenk, daß man nicht selten auch literarisch und traditionsgeschichtlich schnell zeigen kann, daß die Pharisäer typisiert und anachronistisch auftreten. Dafür gibt Markus gleich in dem Abschnitt 2,1–3,6 (vgl. 2,6.16.18.24; 3,2.6) eine anschauliche Demonstra-

37 Vgl. Sib 3,815; Josephus, bell 2,259; 6,303.305; Mt 11,18.

tion. Umgekehrt ist der Pharisäer in der Parabel von Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9ff) von Jesus nicht gerade zustimmend gezeichnet. Dasselbe gilt für den älteren Sohn in Lk 15,11ff, dessen Kennzeichnung (vgl. Lk 15,29 und 18,11f) doch dem Pharisäer zumindest recht ähnlich ist (vgl. 4.2.4), und der ausdrücklich auch gegen die Annahme des heimkehrenden jüngeren Sohnes murrte. Diese vermehrbaren Indizien lassen erkennen, daß sich auch die Pharisäer ihrerseits von Jesus absetzten. Im übrigen läßt nur Lukas auf seiner redaktionsgeschichtlichen Ebene Jesus von Pharisäern in deren Häuser eingeladen werden (vgl. Lk 7,36; 11,37; 14,1), wie er auch sonst zwischen ihnen und Jesus Kooperation notieren kann (z. B. Lk 13,31). Das einhellige Schweigen aller anderen Evangelien über diesen Tatbestand läßt sich historisch doch wohl nur so ausmünzen, daß man in dem lukanischen Bild eben keine historische Wirklichkeit Jesu sehen kann. Denn man muß sich in diesem Fall daran erinnern, daß Lukas auch das Paulusbild in der Apostelgeschichte jüdisch-pharisäischer zeichnet, als der historische Paulus war. Das gegenüber Lukas historisch sehr viel spannungsgeladener und distanziertere Wechselverhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern kann man im übrigen durch Hinweise außerhalb der Evangelien abstützen: Paulus verfolgt rund zwei bis drei Jahre nach Jesu Tod als Jude, der in der pharisäischen Richtung erzogen wurde, die christliche Gemeinde (Phil 3,5f). Auch sind es ehemalige Pharisäer, die nach Apg 15,1.5 den heidenchristlichen Weg Antiochias für ungesetzlich halten. Sollten wenige Jahre eher die Pharisäer an Jesus nichts auszusetzen gehabt haben? Daß Jesus sogar ein Parteigänger der Pharisäer war, wird man jedenfalls auf alle Fälle in die Schublade der neuzeitlichen Legendenbildung legen müssen.

Damit ergibt sich als Gesamteindruck aus den Evangelien: Jesus ist zweifelsfrei ein Mann gewesen, dem widersprochen wurde und dem Feindschaft hinreichend bekannt war. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn er sich auch selbst mit diesem Phänomen auseinandergesetzt hat. Das geschieht z. B. indirekt mit der Gestalt des zürnenden älteren Sohnes in Lk 15,25–32, doch etwa auch mit dem Murren der Arbeiter in Mt 20,10–15 oder mit dem Motiv der ausgeschlagenen Einladung in Lk 14,16–24, auf die der Hausherr mit Zorn reagiert. Direkt erfolgt solche Verarbeitung in dem lukanischen Sondergut aus Lk 4,25–27, nach dem sich Jesus weigert, in Israel zeitweilig Wunder zu tun, und dies in einer besonders pointierten Weise zur Sprache bringt:

- 1a *„Viele Witwen lebten in den Tagen des Elia in Israel,*
 b *als der Himmel drei Jahre und sechs Monate verschlossen wurde,*
 c *(und) als eine große Hungersnot über das ganze Land kam.*

*d Aber zu keiner von ihnen wurde Elia geschickt,
e sondern allein nach Sarepta in Sidonien zu einer Witwe.*

*2a Und viele Aussätzige³⁸ gab es in Israel unter Elisa, dem Propheten.
b Aber keiner von ihnen wurde gereinigt, außer Naeman, der Syrer.*“

Das Doppelwort, durch das sich Jesus versagt, zeitweilig in Israel Wunder zu tun, hat mit den nachfolgend zu besprechenden Gerichtsworten nicht nur die Doppelung gemeinsam, sondern auch die Kontrapunktik von Israel und den Heiden. Die Doppelung wird durch ein länger und ein kürzer gestaltetes Beispiel erreicht (5+2=7 Zeilen). Die beiden Fälle haben gespannte Korrespondenzen: Witwen – männliche Aussätzige (Analogien: Lk 11,31f par; 17,34f par) sowie Elia und sein Prophetenschüler Elisa. Der erste geht ins Ausland, der andere heilt den Syrer in Israel.

Von den beiden alttestamentlichen Beispielen (1.Kön 17; 2.Kön 5) hat nur das Eliawunder im Urchristentum eine weitere Erwähnung gefunden (Jak 5,17f; vgl. noch Apk 11,6). Doch unterscheidet sich diese Gebetsparänese im Jak so grundlegend von der Thematik, auf die Lk 4,25–27 zielt, daß kein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang angenommen werden darf. Ebenso deutlich ist, daß die frühjüdische Rezeption der Elia-Elisa-Geschichten und insbesondere der Eliagestalt im Rahmen der Ausformung von Israels Hoffnung³⁹ nirgends diese gegen Israel gewendete Gegenüberstellung des Heilsvolkes und einzelner Heiden herausarbeitet. Auch die synoptische Tradition hat die Eliathematik sonst durchweg in einen christologischen Kontext eingestellt, der Lk 4,25–27 gerade nicht erscheint. Weiter läßt sich das Doppelbeispiel auch nicht als Variante des urchristlichen Verhältnisses von Juden- und Heidenchristen verstehen. Es geht nämlich in Lk 4,25–27 gar nicht um eine Missionsverkündigung, die nun von den Juden zu den Völkern übergeht, sondern es wird begründet, warum jetzt im Augenblick (vgl. die Zeitangabe in 4,25!) Israel Wunder vorenthalten werden. Dabei ist der israelzentrierte Standpunkt beibehalten, da die beiden Wunder Ausnahmen sind. Im übrigen kennt das Urchristentum nur für Jesus Heilungen von „Aussatz“ (Ausnahme: Mt 10,8 entsteht unter Einfluß von Mt 11,5), so daß sich die Wahl des Naemanbeispiels am besten aus Jesu Wirken erklärt (Mk 1,40–45 parr; Mt 11,5 par; Lk 17,12–19). Die Gestaltung und inhaltliche Tendenz des Doppelbeispiels passen endlich gut zu den nachstehend zu besprechenden weiteren Gerichtsworten. Darum wird man die Tradition nicht Jesus vorenthalten dürfen, zumal – um es noch einmal zu betonen – die urchristliche Rezeptionsgeschichte entgegen ihrer sonstigen synoptischen Eliadeutung die christologische Linie Elia-Jesus nicht auszog.

38 Zum „Aussatz“ als Sammelbegriff für Hautkrankheiten vgl. J. Gnllka, Jesus 123f.

39 Zum Material und der Literatur vgl. J. Jeremias, Elias; P. Billerbeck, Kommentar IV 764ff.

Lk 4,25ff gehört zwar nicht zu den Gerichtsworten im engeren Sinn, doch die Verweigerung des Wundertäters ist ein Aspekt gegenwärtigen Gerichts. Ist die Tradition eine Reaktion auf das Murren von Juden, daß Jesus ausnahmsweise nicht sie, sondern Nichtjuden mit einem Wunder bedacht hat? Auch die Wundererzählung von der Heilung des Knechts des Hauptmanns aus Kapernaum (Lk 7,1–10 par) weiß vom erstaunlichen Glauben des heidnischen Hauptmanns, einem Glauben, der nach Lk 7,9 „in Israel“ nicht zu finden gewesen sei.

Die beiden Überlieferungen, die man als Gerichtsworte im engeren Sinn bezeichnen wird und von denen man bei der Besprechung des Phänomens am besten ausgeht, sind die in der Tradition alttestamentlicher Gerichtsprophetie stehenden Wehe über die galiläischen Städte in Lk 10,13f par und das Wort gegen „dieses Geschlecht“, dem es im Gericht unheilvoller ergehen soll als der Königin von Saba und den Niniviten (Lk 11,31f par). Im ersten Fall geht es um die Wundertaten Jesu, die nicht entsprechend gewürdigt wurden. Im zweiten Fall ist von der Verkündigung Jesu die Rede, der die Beachtung verwehrt wurde. Das erinnert sachlich an Lk 10,23f par (vgl. 4.2.2):

- 1a „*Selig die Augen, die sehen, was ihr seht,
b und die Ohren, die hören, was ihr hört!*“
2a *Amen, ich sage euch:*
b *Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht,
c aber haben es nicht gesehen,*
3a *und hören, was ihr hört,
b aber haben es nicht gehört.“*

Jesu Heilungen und Heilszuspruch werden als endzeitliche Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung von Propheten und Königen verstanden (vgl. 4.2.2). Darum werden die Augen- und Ohrenzeugen dieser letzten und endgültigen Heilswende selig gepriesen. Dementsprechend gilt nun auch umgekehrt das Wehe über die, die dieses Heil ausschlagen. Ihnen wird damit nicht etwas ganz Neues in Aussicht gestellt, sondern nur ihr Bleiben in dem Unheilszustand festgeschrieben, in dem sie ohne Annahme der Gottesreichsbotschaft schon längst verweilen (vgl. 3.2.2). Sie haben die Chance verspielt, ihre unheilvolle Zukunft loszuwerden.

Das Wehe über die galiläischen Städte (Lk 10,13f par) lautete in seiner ältesten erreichbaren Fassung wohl so:

- 1a „*Wehe dir, Chorazim, wehe dir Betsaida!
b *Denn wären in Tyros und Sidon die unter euch geschehenen Machttaten
geschehen,**

c wären sie einst in Sack und Asche umgekehrt.

d Jedenfalls wird es Tyros und Sidon im Gericht erträglich ergehen, nicht aber euch.

2a Und du, Kapernaum,

b du willst doch nicht etwa bis zum Himmel erhöht werden?

c In den Hades wirst du hinabgestürzt werden!“

Wer sich das Doppelwort ins Semitische zurückdenkt, erhält für die Form 4+3=7 Zeilen, wobei in der Vierergruppe die erste und vierte Zeile eine Inklusion bilden. Wer dies nachvollzieht, hat die Möglichkeit, in der vierten Zeile den Komparativ als Semitismus zu deuten⁴⁰, also dem Satz exkludierenden Sinn zu unterlegen, will doch das Wehe vom Heil ausschließen, nicht eigentlich abgestuftes Unheil aussagen. Die Dreiergruppe am Schluß birgt Übersetzungsprobleme.⁴¹ Die gesamte Rekonstruktion geht im Grundsatz davon aus, daß Lukas das Ursprüngliche treuer bewahrt hat.⁴²

Die Echtheit des Wortes ist umstritten.⁴³ Allerdings fällt es schwer, für die zugespitzte Provokation aus der nachösterlichen Gemeinde eine Analogie aufzutreiben, wenn zwei kleine Orte Galiläas, deren Bewohner zum erwählten Israel gehören, dem heidnischen Städtepaar Tyros und Sidon, deren Einwohner geradezu exemplarisch für Gottes Gericht über frevelhafte Gottlosigkeit stehen, weil sie insbesondere dem Heilsvolk so viel Schaden zufügten (Jes 23; Ez 26–28; Joel 3,1–8; Sach 9,2–4 usw.), im angedrohten Unheil zugeordnet werden. Auch gibt es aus der Geschichte des Urchristentums nach Ostern nicht den leisesten Hinweis auf die Orte Chorazim und Betsaida. Die einfallsreiche und beißende Hyperbolik deutet ebenfalls auf Jesus, der auch sonst so zugespitzt formuliert (z. B. Mk 9,43–48 parr; 10,25 par). Wiederum fehlen Belege aus der nachösterlichen Israelmission. Endlich ist der mit Lk 10,23f par korrespondierende Zusammenhang von Bedeutung: Der hohen Einschätzung Jesu, die Heilswende zu vollziehen, entspricht die dezidierte Zuerkennung endgültiger Verlorenheit bei Ablehnung seiner Tätigkeit. Man kann eher vermuten, weil diese Orte von Jesus so beurteilt wurden, fand in ihnen nach Ostern keine Mission mehr statt, als umgekehrt: Weil Israelmissionare in den Dörfern Mißerfolg hatten, haben sie Jesus das Wort in den Mund gelegt.⁴⁴

Der Text ist in stiller Gemeinschaft mit dem Täufer, nämlich unter Absehung der heilsgeschichtlichen Erwählung Israels formuliert, jedoch in

40 Vgl. zu dieser Möglichkeit J. Jeremias, Gleichnisse 141.

41 Die Übersetzung folgt M. Reiser, Gerichtspredigt 209f.

42 Vgl. die Diskussion bei M. Reiser, Gerichtspredigt 207f.

43 Zur Diskussion vgl. J. Becker, Täufer 98ff; M. Reiser, Gerichtspredigt 210ff.

44 Zu galiläischen Gemeinden nach Ostern vgl. die ganz unterschiedlichen Einschätzungen von L. Schenke, Urgemeinde 198, und J. Becker, Urchristentum 28f.

Übereinstimmung mit der Gerichtsaussage eines Amos (Am 9,7f). Weil die Voraussetzung gilt, nur noch Jesu Ansage der Gottesherrschaft kann Israel retten, ist das Ausschlagen dieser letzten Chance so unerbittlich konsequenzenreich. Dabei gilt natürlich, daß die Aussage im ersten Fall zu den beiden galiläischen Dörfern hin formuliert ist.⁴⁵ Ihnen wird ihr Unheil groß vor die Augen gestellt, nicht aber Tyros und Sidon ein relativ erträgliches Los verheißen. Im Falle von Kapernaum darf man an das jesajanische Spottlied über den König von Babel erinnern: „... Du hattest bei dir gesprochen: ‚Ich will zum Himmel aufsteigen ... will thronen auf dem Götterberg ...‘ Doch ins Totenreich wirst du hinabgestürzt ...“ (Jes 14,13–15). Dieser Text kommt in jedem Fall der Aussage Jesu sehr nahe. Er hat zudem den Vorzug, zu der Einordnung Israels unter die Völker im ersten Wehe einen zweiten Beitrag leisten zu können: Kapernaums zukünftiges Schicksal wird mit den Farben geschildert, mit denen der heidnische König von Jesaja beschrieben wurde. So liegt die Vermutung nahe, der Anklang an Jes 14 ist beabsichtigt und soll von den Adressaten erkannt werden. Darin liegt die Schärfe der Aussage: Kapernaum, so wird unterstellt, wollte zunächst durch Aufnahme Jesu „erhöht“ werden, hat sich aber dann doch der Jesusbotschaft verweigert, darum gilt ihm nun das Wehe! Die doppelte Gerichtsansage trifft also Orte, in denen und in deren Umfeld Jesus besonders intensiv gewirkt hat. Das ist vorausgesetzt. Die Gerichtsworte sind dabei eine Art abschließende Beurteilung im Rückblick auf Jesu dortige Wirksamkeit⁴⁶, die offenkundig ein Mißerfolg war und fehlschlug.⁴⁷

45 Weherufe über Städte oder Gegenden sind schon aus dem Alten Testament bekannt (M. Reiser, *Gerichtspredigt* 210). Speziell mit der Anrede der Stadt und in der 2. Person Singular formuliert, bieten Sib 3,303.319.323; 4,99.105 usw. anschauliche Beispiele.

46 Seit R. Bultmann, *Geschichte*, ist es weit verbreitet, Worte Jesu, die sein gesamtes Wirken im Blick haben oder rückblickend formulieren, pauschal der Gemeinde zuzuweisen. Daß die Gemeinde in diesem Sinne tätig war, läßt sich schwerlich bestreiten. Doch gilt es zu differenzieren: Da jeder Person Gesamturteile und Rückblicke zuzugestehen sind, muß je im Einzelfall argumentiert werden, ob bei den synoptischen Materialien Jesus formulierte oder die Gemeinde. Es gibt jedenfalls keine wirkliche Analogie dafür, daß judenchristliche oder heidenchristliche Mission bei Ablehnung über ganze Orte Verfluchungen aussprach. Mk 6,11 par ist sicher anders zu verstehen, und Lk 13,34f par ist ein spezieller Fall: Das Wort gehört zu der Sondergruppe der Gerichtsworte über Jerusalem und hat Jesu Tod im Blick, nicht allgemein die Ablehnung missionarischen Wirkens (vgl. noch die nächste Anm.).

Dies gilt wohl auch für die allgemeiner gehaltene Gerichtsandrohung in Lk 11,31f par:

- 1a *„Die Königin des Südens wird sich erheben*
 b *beim Gericht mit diesem Geschlecht*
 c *und es verurteilen.*
- 2a *Denn sie kam von den Enden der Erde,*
 b *um die Weisheit Salomos zu hören.*
 c *Und siehe: hier ist mehr als Salomo!*
- 3a *Die Männer von Ninive werden aufstehen*
 b *beim Gericht mit diesem Geschlecht*
 c *und es verurteilen.*
- 4a *Denn sie sind auf Jonas' Predigt hin umgekehrt.*
 b *Und siehe: hier ist mehr als Jona!⁴⁸*

Die nahezu gleiche Gestaltung beider Worte zeugt von ihrem gemeinsamen Ursprung. Spannung und Steigerung werden dadurch erreicht, daß es erst um eine weibliche, dann um männliche Personen geht, ja um eine Königin, dann um Bürger. Sie kommt als Heidin nach Israel zum großen König Salomo, der göttliche Weisheit besitzt. Die heidnischen Niniviten hingegen erhalten Besuch von einem israelitischen Propheten, der zu ihnen vom Gott Israels redet. Die Königin kommt, um zu hören; die Niniviten kehren sogar um.

Für die Zuweisung an Jesus spricht abermals der Umstand, daß das Thema Israel und die Völker so hart gegen Israel gewendet wird. Auch steht im Hintergrund dasselbe Endzeit- und Geschichtsverständnis wie etwa Lk 10,13f.23f. Von der Königin aus Saba ist im Urchristentum keine Rede mehr. Auch auf die Niniviten wird überhaupt erst 1.Klem 7,7 wieder Bezug genommen. Von einem semitischen Urtext darf ausgegangen werden.⁴⁹ Die Vorbildhaftigkeit von Nichtjuden gegenüber dem Verhalten von Israel hat im übrigen eine sprechende Analogie in Lk 10,30–35: Gewichtige Repräsentanten Israels, nämlich Priester und Levit, versagen sich,

47 Das Wehe über Jerusalem aus Lk 13,34f par kann schwerlich für die Jesusverkündigung beansprucht werden (vgl. O. H. Steck, Israel 53–56; vgl. auch E. Rau, Jesus 26ff). Wenn sich mit dem Wort die präexistente Weisheit aus dem Munde des irdischen Jesus äußert, so ist das innerhalb der alten Jesustradition singulär. Das Geschichtsbild des Wortes und die implizite Christologie (Jesus als letzter Bote der Weisheit) passen ebenfalls nicht zur Jesusverkündigung (vgl. 4.2.2 und 4.4.1). Auch die lukanischen Weherufe in Lk 6,24–26 sind als eine bewußte Ergänzung zu qualifizieren, die nicht auf Jesus zurückgehen, selbst wenn sie vorlukanisch sein dürften (Fr. W. Horn, Glaube 122–130).

48 Die Textrekonstruktion folgt M. Reiser, Gerichtspredigt 192f.

49 M. Reiser, Gerichtspredigt 194.

aber ein Samaritaner weiß, was zu tun ist. So beschämt er die israelitischen Zuhörer Jesu.

Jesus deutet eine seinen Hörern offenbar vertraute forensische Endgerichtsszene an. Nach ihr werden sich einst die Königin aus Saba (vgl. 1.Kön 10,1–13) und die Niniviten (vgl. Jon) erheben, also vor dem Richter im Endgericht stehen, wie es üblich ist, und den ebenfalls stehenden Zeitgenossen Jesu gegenüber Anklage erheben, die zur Verurteilung führen wird. Eine ähnliche Gerichtsszene ist aus TestBenj 10,6–10 bekannt: Wenn Gott sein Endgericht abhält, wird er zuerst Israel, dann die Völker richten. Dabei wird er Israel durch die Auserwählten der Völker überführen, wie er Esau durch die Midianiter überführt hat. Bei allem Gleichklang beider Stellen ist die Differenz augenfällig: In TestBenj wird nicht ein ganzes Geschlecht aus Israel verurteilt. Doch mit dem Ausdruck „dieses Geschlecht“ setzt Jesus gerade eine Sprachtradition fort⁵⁰, die pauschal eine ganze Generation – durch den näheren Kontext immer negativ gekennzeichnet – im Blick hat. Wiederum gilt dabei: Das Gerichtswort richtet sich gezielt an Israel, das weitere Schicksal der Königin oder das der Niniviten interessieren nicht. Nicht zu übersehen ist, daß die Worte einen tiefen Pessimismus über Jesu eigenen Erfolg offenbaren.

Ein gesondertes Wort ist noch zur jeweiligen Schlußzeile nötig. Die scheinbar direkte christologische Aussage ist oft Anlaß gewesen, den Text Jesus abzuerkennen. Jedoch ist das „mehr als (Salomo/Jona)“ neutrisch formuliert. Ebenso geht es bei Salomo um seine besondere Weisheit und bei Jona um seine Predigt. Also sind beide Schlußsätze so aufzulösen: Hier, d. h. jetzt mit dem Auftreten Jesu, ist mehr auf dem Plan als Salomos Weisheit und Jonas Predigt, nämlich die durch die Gottesherrschaft eingeleitete Heilswende. So konvergiert die Aussage mit dem endzeitlichen Geschichtsverständnis aus der Seligpreisung in Lk 10,23f, die eingangs des Abschnitts zitiert wurde (im übrigen vgl. 4.2.2). Die beiden Schlußzeilen signalisieren demnach, daß das Wehe über die galiläischen Städte in dem Bewußtsein formuliert ist, daß sie ihre größte und letzte Chance zur Rettung verspielt haben.

Das Wehe über die galiläischen Städte und die Gerichtsandrohung gegenüber „diesem Geschlecht“ hatten jeweils Heiden besser eingeschätzt

50 So vom Sintflutgeschlecht Gen 7,1; vom Wüstengeschlecht Dtn 1,35; 32,5; Ps 95,10 und Jub 23,14–16 vom Endzeitgeschlecht. Die häufige Rede von „diesem Geschlecht“ in Q darf nicht dazu führen, alle entsprechenden Stellen Jesus vorzuenthalten, zumal Mk 8,12 unabhängig von Q ist (vgl. auch Apg 2,40; Phil 2,15).

als das zeitgenössische Israel. In diesem Vergleich lag gerade eine besonders harte Zuspitzung der Aussage. Ähnliches liest man auch in Mt 8,11f par über die Teilnahme am endgültigen Heilmahl in der Gottesherrschaft:

1a *„Viele werden von Osten und Westen kommen*

b und mit Abraham, Isaak und Jakob in der Gottesherrschaft zu Tische liegen;

2a *ih* *aber werdet hinausgeworfen werden,*

b da wird Heulen und Zähneknirschen sein.“

Die bei Matthäus gut erhaltene Antithetik (Völker – Israel, kommen – hinausgeworfen werden, am Mahl teilnehmen – im jammervollen Elend sein) ist von Lukas aus kontextuellen Gründen zerstört worden. Dabei geriet Lk 13,29 in eine jetzt ganz unmögliche nachklappende Position. Wie Lukas in 13,30 dann nachweislich das Stichwort „(die) Vielen“ tilgte (vgl. Mk 10,31; Mt 19,30), so wird er es auch v. 29 getan haben. Außerdem hat Lukas das Mahl durch die „Propheten“ vervollständigt und auch die Himmelsrichtungen auf vier komplettiert (zur Topik vgl. Jes 43,5f; Bar 4,37 usw.). Matthäische Handschrift hingegen tragen „die Söhne der Finsternis“ (Mt 8,12; vgl. 13,38) und „die Finsternis ganz draußen“ (vgl. Mt 22,13; 25,30).

Die erste Doppelzeile erinnert Jesu Hörer unmittelbar an die Erwartung eines endzeitlichen, durch paradiesische Fülle geprägten Heilmahls. Besonders leicht fällt dem bibelkundigen Hörer die Assoziation zu Jes 25,6: „Der Herr der Heerscharen wird auf diesem Berg (Zion) allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten, ein Mahl von alten Weinen, von fetten, markigen Speisen, von alten geläuterten Weinen.“ Ein direkter und gewollter Textbezug ist allerdings kaum anzunehmen. Denn zu weit verbreitet ist diese Vorstellung, gehört sie doch zum religiösen Grundwissen des Frühjudentums (vgl. noch äthHen 62,13–16; 4.Esr 9,19; Av 3,16; Apk 19,6–9; auch TestLev 18,11; äthHen 25–27; SibPro 84–86). Auch die erlauchte Tafelrunde mit den Erzvätern als den vornehmsten Gästen – sie sind genannt, weil sie die traditionellen Verheißungsträger sind –, liegt natürlich ganz im Erwartungshorizont der Zeitgenossen Jesu. Ihre herausgehobene heilsgeschichtliche Stellung hat auch dazu geführt, daß ihnen seit ihrem Tod im Frühjudentum ein besonderer Aufenthaltsort bei Gott zugedacht werden konnte (äthHen 70,4; anders TestBenj 10,6f). Daß Sünder und Gottlose zum Mahl keinen Zutritt erhalten werden, ist jüdischer Enderwartung ein vertrauter Gedanke. Solche Unwürdigen werden ausgestoßen an den Ort der Verdammnis, also etwa ins Hinnomtal (vgl. Jes 66,23f; äthHen 26f), und immerwährende Qual erleiden.

Allerdings enthält das Drohwort für frühjüdische Ohren ebenso unüberhörbare wie unerträgliche Töne: Es variiert nämlich nicht die be-

kannte und erwartete Melodie, nach der Israel mit den Erzvätern zusammenfeiern wird, und die Völker oder Teile derselben dann auch noch hinzustoßen, also zur Ehre des Gottes Israels und des Heilsvolkes assoziiert werden. Vielmehr sind Reihen- und Rangfolge dieser Anschauung umgestaltet: Vor der Nennung Israels ist von den Völkern in vorrangiger Weise gesprochen. Danach ist von Israels Ausschluß die Rede. Ebenso bedeutsam ist nun die Beobachtung, daß nicht die Völker selbst angeredet sind, sondern gegenüber Israel so von den Völkern gesprochen ist, daß ihr Herbeiströmen beschrieben wird. Danach wird das lebende Israel unmittelbar angeredet, jedoch dabei ihm der Ausschluß vom Mahl angedroht. Diese Beobachtungen fügen sich zu den schon besprochenen Belegen, in denen das Thema Israel und die Völker gegen Israels Selbstverständnis gewendet wird.

Für das Verständnis des Drohworts ist es weiter wichtig, daß der Erzväter Erwähnung getan wird, sie jedoch in positiver Konnotation mit den Völkern verbunden sind, nicht mit dem gegenwärtigen Israel. Die Erzväter können Israels Ausstoß gerade nicht verhindern, noch erhält Israel die Chance, sich auf sie zu berufen. Das erinnert an die Position des Täufers, der seinen Zeitgenossen absprach, sich noch als Nachkommen des Bundesvaters Abrahams verstehen zu dürfen (vgl. 3.1.3). Für den Täufer besaß Gott die Möglichkeit, aus den Wüstensteinen Abraham Kinder zu erwecken. Für Jesus wird nun derselbe Grundgedanke mit Hilfe des Verweises auf die Völker nachvollzogen. Ebenso bedeutsam ist, daß das Drohwort zwar Ziontradition als Hintergrundwissen durchschimmern läßt, aber eben von Zion selbst und vom Hinnomtal als dem Ort der Verdammnis schweigt: Die Gottesherrschaft wird damit ohne heilsgeschichtlichen Bezug auf Zion ausgelegt. Man wallfahrtet nicht nach Zion, wo die endgültige Realisation der Gottesherrschaft sich ereignen wird, sondern man geht „in die Gottesherrschaft“ (vgl. 4.2.3). Das ist ein verstecktes, jedoch weiteres anstößiges Potential des Textes.

Letztendlich ist für das Textverständnis entscheidend, daß seine Adressatenbezogenheit Beachtung verdient. Angeredet ist Israel. So ist der Text Drohwort gegen das Israel der Zeit Jesu, nicht aber eine an die Völker selbst gerichtete Verheißung. Die Erwähnung der Völker ist vielmehr darstellerisches Mittel, eine analog zu den Steinen des Täufers unbegrenzte Möglichkeit Gottes so zu beschreiben, daß Israel vielleicht doch noch wach wird, sich der Gottesreichsbotschaft Jesu zu öffnen, damit ihm geholfen wird, anderenfalls wird es ausgestoßen sein. Allerdings treten die Völker nicht von ungefähr hier auf, will doch – wie noch zu zeigen sein

wird (4.2.3; 5.4) – die Gottesreichsverkündigung Jesu von ihrem Schöpfungshorizont her begriffen werden.

Dieses Gesamtverständnis des Drohworts fügt sich sehr wohl der Verkündigung Jesu ein. Es tut das so gut, daß es aus diesem Grund ebenfalls als echtes Jesuswort angesehen werden kann. Man kann dazu folgende Gegenprobe aufstellen: Da die Hintergrundvorstellung, daß die Völker am Ende der Tage nach Zion zum Endheil hinzukommen, im Heidenchristentum seit den erstmals 1.Thess 4,13ff greifbaren Grundentscheiden keine Aktualität besaß, könnte der Text nur im Judenchristentum entstanden sein. Jedoch würde sich das Judenchristentum, das sich in jedem Fall immer als Teil Israels verstand, mit solcher Aussage implizit selbst den Ausschluß vom Endheil androhen. Eine unmögliche Vorstellung! Sie zeigt, daß die im Text aufgebaute Spannung zwischen Israel und den Völkern innerhalb der nachösterlichen Kirchengeschichte nicht verrechenbar ist.

Die beiden alttestamentlicher Gerichtsprophetie nahestehenden Gerichtsworte aus Lk 10,13f par und 11,31f par enthielten den unerbittlichen Ernst des Endgültigen. Mt 8,11f par sprechen eine Drohung an Israel aus, wobei der Fall nicht auszuschließen ist, daß Israel diese Drohung noch ernst nehmen kann: Der Ausschluß vom Heilmahl muß also noch nicht endgültig sein. Dazu kann man die Parabel vom sogenannten Schalksknecht stellen (Mt 18,23–34), in der die Härte des Gerichts nicht unter den Teppich gekehrt ist, jedoch der Erzähler dafür werben will, daß keiner seiner Hörer dahin kommt:

- 1a *„Ein Mensch wollte mit seinen Knechten abrechnen. Als er aber abzurechnen anfang, wurde einer als Schuldner von zehntausend Talenten vor ihn gebracht. Da er nichts zum Rückerstatten hatte, befahl der Herr, ihn zu verkaufen, seine Frau, seine Kinder und alles, was er besaß, und (so) zu bezahlen.*
- b *Da fiel der Knecht unterwürfig nieder und sprach zu ihm: ‚Hab mit mir Geduld, und ich werde dir alles zurückzahlen!‘*
- c *Der Herr jedoch hatte Erbarmen mit jenem Knecht, ließ ihn frei und erließ ihm die Schuld.*
- 2a *Als jedoch jener Knecht hinausging, stieß er auf einen seiner Mitknechte, der ihm hundert Denare schuldete. Er ergriff ihn, würgte ihn und sprach: ‚Bezahle, was du schuldig bist!‘*
- b *Da fiel der Mitknecht nieder und bat ihn: ‚Hab mit mir Geduld, und ich werde (es) dir zurückzahlen!‘*

- c Er aber wollte nicht, ging hin und ließ ihn ins Gefängnis werfen, bis er die Schuld bezahlt hätte.*
- 3a Als nun seine Mitknechte sahen, was geschehen war, waren sie sehr erschrocken und berichteten ihrem Herrn alles, was geschehen war.*
- b Da ließ sein Herr ihn herbeirufen und sprach zu ihm: „Du böser Knecht, jene ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich (darum) batest. Hätte es sich nicht gehört, daß auch du Erbarmen mit deinem Mitknecht gehabt hättest, wie ich dir Erbarmen erwies?“*
- c Und sein Herr geriet in Zorn und übergab ihm den Folterknechten, bis er alles zurückgezahlt hätte, was er schuldig war.“*

Die Abgrenzung der Parabel ist relativ leicht: V. 35 ist matthäische Deutung, die mit V. 21f die Parabel rahmt. Wegen V. 35 und der an Lk 14,16 überprüfbar Analogie in Mt 22,2 ist es sicherer, auch in 18,23a mit Gestaltung durch Matthäus zu rechnen.⁵¹ Lk 14,16ff zeigt, daß nach einem allgemeinen Anfang mit „Ein Mensch ...“ die Rede vom Herrn und seinem Knecht gut möglich ist. Wegen des großköniglichen Milieus der Parabel könnte man allerdings doch daran denken, eingangs der Parabel den „königlichen Menschen“ zur matthäischen Vorlage zu stellen. Das ist erwägenswert, jedoch nicht zwingend nötig.

Die Sprache des Matthäus begegnet nochmals in dem überleitenden V. 31.⁵² Der Vers wäre notfalls auch entbehrlich, allerdings fehlt dann der Informationsweg zum Herrn (vgl. etwa Lk 15,25–27). In keinem Fall darf man diese Beobachtung zu V. 31 als Anlaß nehmen, den ganzen Abschluß als Nachtrag zu definieren. Denn der Handlungssouverän muß nach der Spannung zwischen V. 23–27 und V. 28–30 nochmals auftreten, da beide Abschnitte den Problemknoten schürzen, der auf eine Lösung wartet.

Umstritten ist die Beurteilung von V. 34. Zwar wird durch diese Aussage erzählerisch recht eindrucksvoll der „böse Knecht“ nach seinem „Glück“ zu einer tragischen Figur. Aber ein offener und fragender Schluß mit V. 33 wäre an sich auch stilgemäß (vgl. Mt 20,13–15; Lk 15,31f). Doch ist die Frage, ob gerade hier die Offenheit gewollt ist. Denn jetzt kennen alle drei Etappen der Erzählung das Gerichtsmotiv, ohne V. 34 fehlte es im letzten Teil. Dabei ist auch die Zuordnung des Gerichtsmotivs zu den wechselnden personalen Relationen beachtenswert: In der ersten Szene erläßt der Großkönig dem Satrapen den Gerichtsvollzug und die Schulden. In der zweiten verfährt der Satrap mit einem Kleinschuldner unerbittlich. Die dritte Szene entspricht den beiden dann vollständig, wenn der Großkönig für den Satrapen die Vollstreckung anordnet.⁵³ Auch die Gegenüberstellung von „Erbarmen“ und „Zorn“ (18,27.34) kann dabei erzählerisch gewollt sein. Natürlich

51 Vgl. A. Weiser, Knechtsgleichnisse, 75f.

52 A. Weiser, Knechtsgleichnisse, 83f.

53 Vgl. H. Merkel, Gottesknecht, 152f.

kommt Matthäus V. 34 entgegen (18,35!). Aber V. 34 und V. 35 haben ganz verschiedene Sprachfelder. Die Folterknechte sind zwar neu, aber sie fallen innerhalb des Milieus der Erzählung (s.u.) jedem sofort ein: Welcher Großkönig der Antike hatte keine Folterkammer! Matthäus zeigt auch nirgends mit V. 35 an, daß er sie allegorisch verstand, so daß solche Vermutung zur Abtrennung von V. 34 nichts austrägt.

Richtig ist, daß sich in V. 34 der Großkönig selbst korrigiert. Dieser Zug der erzählten Welt ist für antike Hörer mit ihrer Erfahrungswelt wohl deckungsgleich: Ein Großkönig kann aufgrund der Tatbestandsveränderung sein Urteil revidieren. Ja, man wird das wohl sogar von ihm erwarten. Im übrigen wäre V 33 ein unbefriedigender Schluß: Entweder es müßte nämlich zusätzlich zu V. 33 das Schicksal des Mitknechts aus V. 30 aufgehoben, oder eben der „böse Knecht“ sanktioniert werden. Es reicht nicht, daß der „böse Knecht“ nur über seinen Selbstwiderspruch nachdenken soll. Die souveräne Entlastung, die der Großkönig eingangs tätigte, geriete im Blick auf die zweite Etappe der Parabel sonst nachträglich zur Willkür, weil das Schicksal des Mitknechts nicht gewendet wird. Endlich: Wer V. 34 der Parabel absprechen will, sollte dann alle in diesem Abschnitt 3.2.3 behandelten Texte ebenfalls der Gemeinde zuweisen. Dann müßte er sich aber fragen, mit welchem historischen und theologischen Recht er solche Gerichtsaussagen von Jesus fernhält, jedoch der Gemeinde zutraut. Das Raster: hier der „helle“ Jesus, dort die „finstere“ Gemeinde, sollte jedenfalls als wertlos durchschaut werden.

Die Struktur der Parabel ist gut erkennbar: Drei Szenen (1. Herr-Knecht V. 23–27; 2. Knecht-Mitknecht V. 28–30; 3. Herr-Knecht V. 31–34) sind je dreifach untergliedert, wobei die erste und zweite Szene formal analog, sachlich konträr gestaltet sind. Daraus ergibt sich die dritte Szene, die nochmals den Eingang (V. 23–25) „wiederholt“, allerdings mit dem Hintergrund der zweiten Szene. Diese Inklusion ist natürlich gewollt, ebenso daß der Knecht, der V. 26 zu Wort und V. 30 zum Entscheid und Handeln kam, danach stummes Objekt ist, über das nur noch entschieden wird. Eine zweite Chance wie in V. 27 gibt es nicht: Das Versagen (V. 30) in der Schlüsselsituation ist nicht revidierbar. In jeder Szene begegnet dem Hörer der Knecht. Sein Handeln und sein Schicksal sind die personelle Klammer zur Verknüpfung aller drei Szenen. Während er in der zweiten Szene seine Zukunft verspielt, bestimmt in der ersten und dritten Szene der Herr in ganz entscheidender und souveräner Weise über den Knecht. So ist er der eigentliche Handlungssouverän, jedoch der Knecht die Gestalt, die der Hörer kontinuierlich verfolgt – bis zum bitteren Ende.

Der Stoff setzt offenkundig allgemein orientalische, jedoch kaum jüdische Verhältnisse voraus: Dies gilt nicht nur von den 10 000 Talenten (d. h. 60 000 000 Denare, wobei ein Denar der übliche Lohn eines Tagelöhners war [Mt 20,2]!) und der Demutshaltung in V. 26 (unterwürfig niederfallen),⁵⁴ sondern auch von den Sanktionen (Verkauf der Familie und der

⁵⁴ Man wird also beides nicht erst auf das matthäische Konto schreiben, wie es Gnilka, Jesus (Sonderausgabe) 100, vorschlägt.

Habe). Sie sind aufgrund von Lev 25,39f; Dtn 15,12 trotz der nach Neh 5,1–7 (vgl. auch Jes 50,1; Ps 109,7–13) erkennbaren zeitweiligen Praxis in Israel unüblich, in keinem Fall selbstverständlich, wie es der Erzähler in Mt 18,23b.34 voraussetzt. Der Handlungssouverän der Parabel ist also ein Großkönig, der Satrapen unter sich hat und seine ihm zufallenden Erträge (eines Jahres?) einfordert. Erzählerisch steht die astronomisch hohe Schuldensumme im Kontrast zu den hundert lumpigen Denaren. Das entspricht einem Unterschied wie zwischen einem üppigen Bankkonto und ein paar Münzen als Taschengeld. Ebenso steht die unterwürfige Demuthaltung und Stundungsbitte des Kleinschuldners (V. 26) im Kontrast zu der bedrohlichen Körpersprache des Satrapen und der harten Konsequenz in V. 28.30. Es ist klar: Der Mann hat nicht verstanden, daß er V. 27 in einer unerwarteten und einmaligen Glückssituation ein neues Leben geschenkt bekam, dessen tragender Grund allein Erbarmen ist, und daß er darum nicht wie bisher weiterleben kann. Er hatte Schuldenerlaß für eine Riesenschuld erlangt, wo er nur um (freilich angesichts der Höhe der Schuld vielleicht unrealistischen) Aufschub der Zahlung bat. Doch dem (kleinen Beamten), der ihn um Stundung einer Kleinschuld bat (V. 26b=29b), konnte er noch nicht einmal diese gewähren, wo er doch sein neues Leben aus Erbarmen mit Erbarmen anderen gegenüber gestalten sollte (V. 33). So verlagert sich das Schuldproblem im Verlauf der Erzählung von den materiellen Schulden auf das schuldhafte Mißverstehen des Lebens: Der Knecht ist „böse“, weil er über die Folgen aus V. 27 für sein Leben und für menschliches Lebensverständnis überhaupt nicht nachdachte. Er verweigert sich, im Sinne von V. 27 auch selbst ein neues Leben zu führen.

Wer so die große Chance der Gottesherrschaft als Annahme des Verlorenen verspielt, dem ist nicht mehr zu helfen. So ist die dritte Szene in ihrer Konsequenz und Eindeutigkeit unerbittlich. Die Parabel ist eine der ganz wenigen Gleichnisstoffe, die so glatt ohne Wenn und Aber negativ enden. Die Endgültigkeit des Gerichts ist jedenfalls besiegelt: Der Knecht allein muß dafür geradestehen (die Familie bleibt jetzt im Unterschied zu V. 25 verschont) und wird wegen der großen Summe die Freiheit nicht wiedersehen. So will es jedenfalls doch wohl der Erzähler, der mit Absicht nicht bedenkt, daß der eingekerkerte und gefolterte Satrap versteckte Schätze offenlegen oder mitleidige Verwandte und Freunde haben könnte. So geht es auch nur noch vordergründig um die materielle Schuld. Die intendierte Aussichtslosigkeit, sie durch Schuldhaft einzutreiben, zeigt, daß der Knecht, der unter der Gnade nicht freiwillig lernen wollte, sondern seinem neu geschenkten Leben durch Mißbrauch nicht entsprach, nun unter dem Zwang des Henkers die Endgültigkeit seines verspielten

Lebens auskosten muß. Die der Gottesherrschaft gegenüber ausgeschlagene einmalige Chance kehrt nicht wieder. So ist Mt 18,23ff eine Parabel, die zu den Gerichtsworten, die an die gerichtet sind, die Jesu Botschaft letztlich nicht angenommen haben, in einer sachlichen Beziehung steht: Sie spricht keiner Einzelperson oder Gruppe das Gericht direkt zu, sie warnt aber ebenso grundsätzlich wie nachdrücklich vor derselben Gerichtsfolge als Möglichkeit für den Fall, wenn das mit der Gottesherrschaft neu gesetzte Lebensverständnis verraten wird. Sie schärft die notwendige Kongruenz von einer Lebensgabe und ihrer Entsprechung im Lebensvollzug ein: Die Entlastung hat also eine Zwillingschwester, nämlich die Verbindlichkeit, Entlastung weiterzugeben (vgl. 5.2.3).

Endlich hat sich Jesus noch in einer ganz anderen Hinsicht mit dem Phänomen seiner abgelehnten Botschaft und der entsprechenden Konsequenz des Gerichts befaßt, nämlich festgehalten, daß trotz aller Ambivalenz von Zustimmung und Ablehnung die Gewißheit bestehen bleibt, daß sein Anfang zu einem großen positiven Endergebnis führen wird. Diese Zuversicht will offenbar das Gleichnis von Aussaat und Ernte in Mk 4,3–8 parr vermitteln:

- 1a „Siehe, der Säer zog zu säen aus.
 b Und es geschah beim Säen (folgendes):
 2a Einiges fiel auf den Weg;
 b und es kamen die Vögel,
 c und sie fraßen es auf.
 3a Und anderes fiel auf steinigen Boden; [V. 5b.c]
 b und als die Sonne aufging,
 c versengte es [V. 6c].
 4a Und anderes fiel in die Dornen(saat);
 b und die Dornen gingen auf,
 c und erstickten es,
 d und es gab keine Früchte.
 5a Und andere (Saat) fiel auf den guten Boden;
 b und sie gab Frucht nach Aufgehen und Wachsen
 c und trug dreißig- und sechzig- und hundertfältig.“

Daß die allegorische Deutung in Mk 4,13–20 parr in die urgemeindliche Rezeptionsgeschichte des Gleichnisstoffs gehört, muß ebenso wenig neu begründet werden,⁵⁵ wie es überflüssig ist, zugunsten der Abtrennung der Weckrufe in Mk 4,3a und 4,9 (Rahmung!) noch zu argumentieren. Betrachtet man den fast durchweg

⁵⁵ Vgl. J. Jeremias, Gleichnisse 75ff.

parataktischen Aufbau, springen der einzige Relativsatz in V. 5b in die Augen und in V. 5c der typisch markinische Anschluß mit „(und) alsbald“. Der Stil von 4,5c wiederholt sich nochmals in V. 6b, einer weiteren zusätzlichen und entbehrlichen Erklärung. Ohne diese Redundanz erzeugenden Sätze ergibt sich zwanglos ein bestechender Aufbau:⁵⁶ viermal wird das Schicksal der Saat verfolgt – und zwar rückblickend, indem ein jedem vertrauter und sich jedes Jahr wiederholender Vorgang mit Verben in der Vergangenheitsform beschrieben wird. Dreimal (nämlich beim Trampelpfad übers Feld, beim steinigem Boden und beim durch Disteln verunkrauteten Land) kommt es zum Mißerfolg, einmal – auf dem guten Land – zum Ernteerfolg. Dieser ist – dem dreifach gestaffelten Mißerfolg analog – nochmals durch eine Dreierreihe beschrieben, wobei der Sprung um je dreißig, bei der dritten Zahl um zusätzliche zehn überboten wird: Hundert repräsentiert das runde Höchstmaß. Mit dem Ernteertrag bleibt der Erzähler im durchschnittlichen Bereich, wenn man davon ausgeht, daß ein aufgegangenes Saatkorn zusätzlich zum Haupttrieb mehrere Seitentriebe bilden kann („Bestockung“). Nimmt man etwa dreißig Körner pro Ähre, müßte man von einem „Stock“ mit 3 Trieben ausgehen.⁵⁷ Auch die Reihung der Schicksale der Saat ist wohlgeordnet, nämlich die erste Saat keimt gar nicht, die nächste geht etwas auf, die folgende wird mittelgroß, die letzte gedeiht bis zur üblichen Höhe. Weiter sind die drei Negativfälle je gleich gestaltet nach der Ausgangssituation (a), der Kennzeichnung der Gefahr (b) und dem Untergang (c). Zu diesen je drei immer gleich gereihten Aspekten tritt am Schluß beim dritten Fall als vierte Zeile: „und es gab keine Frucht“, womit sachlich und stichwortartig die Opposition zur Saat auf dem guten Boden hergestellt wird. Das Schicksal der Saateile ist qualifiziert, nicht jedoch erzählt, um eine Quantifizierung anzuregen, die dann ergäbe, daß nur ein Viertel Saateil Frucht bringen würde. Vielmehr ist der Gesamtvorgang als üblicher und normaler verstanden: Da in Palästina vor dem Pflügen gesät wurde,⁵⁸ ist der Weg ein winterlicher Trampelpfad zum Abkürzen der Distanz, die Steine liegen versteckt im Boden, und die Distelsaat ist zunächst gar nicht sichtbar. Die größte Fläche des Ackers ist natürlich als guter Boden zu denken.

Der Blick des Erzählers ruht nicht auf dem Säer noch auf dem Ackerland, sondern verfolgt den Anfang der Aussaat und das Ende des Saatgeschicks nach Verlust und Ertrag: Die Saat hat üblicherweise immer Jahr für Jahr ein ambivalentes Geschick vor sich. Jedoch kommt es trotz dieser Ambivalenz durchweg im Normalfall – Dürre und Heuschreckenplage als Ursachen für eine totale Mißernte sind erzählerisch bewußt ausgeblendet – zu einer guten Ernte. Das macht die anfängliche diffuse Lage erträglich und begründet die Zuversicht auf einen Ernteerfolg. Jesu Wirken unterliegt ebensolcher

56 Vgl. G. Lohfink, Gleichnis 92–98.

57 Vgl. Dalman und G. Lohfink, Gleichnis 111–116.

58 Vgl. J. Jeremias, Gleichnisse 7f.

ambivalenten Anfangssituation, bei der Glaube und Ärger (Mt 11,6 par), Annahme und Ablehnung seiner Botschaft und seines Handelns nahe beieinanderliegen. Aber das zernagt nicht die Zuversicht, daß der Anfang zum erhofften Ziel führen wird. Dies soll mit dem Gleichnis gesagt werden, das den Vorteil hat, daß man im Unterschied zur noch ausstehenden Vollendung der Gottesherrschaft auf den landwirtschaftlichen Gesamtvorgang als einer üblichen Erfahrung zurückblicken kann. Darum kann mit ihm die Hoffnung und Zuversicht begründet, weil erfahrbar, eingebracht werden. Diesen Zugesinn, so will Jesus sagen, soll man auf die Zuversicht in bezug auf die Gottesherrschaft überspringen lassen: Sie wird nach Jesu Anfang mit Gewißheit durch Gott zu ihrer Vollendung gebracht werden.

3.2.5 Das Verständnis von Israels Verlorenheit

Jesus teilt mit dem Täufer die grundsätzliche Einschätzung in bezug auf die zu seiner Zeit lebende Generation Israels, sie habe Gott gegenüber so versagt, daß dadurch die Erwählungs- und Bundeszusagen Gottes an Israel verbraucht sind. Der Täufer folgerte das aus seiner Grundgewißheit des nahen Gerichts, das Israel in seiner Gesamtheit bedroht. Einen Nachweis, um welche Sünden es sich im einzelnen handeln könne, gibt er nach der vorliegenden Überlieferung im Unterschied etwa zu alttestamentlichen Propheten nicht (z. B. Jes 1,10–17.21–23; Am 1,6–2,16 usw.). Jesus übernimmt dieses täuferische Globalurteil. Wo er ganz Israel vor die Unentrinnbarkeit des nahen göttlichen Gerichts stellt, stößt man dementsprechend auf dieselbe generelle und also unspezifizierte Aussage wie beim Täufer (3.2.2).

Doch erfährt man darüber hinaus noch etwas mehr: In einer moralischen Bewertung des israelitischen Alltagslebens kann die Abqualifikation Israels nicht aufgehen. Natürlich lobt Jesus nicht den Betrug des Landgutverwalters in Lk 16,1ff, sondern hebt auf seine Entschlossenheit ab. Natürlich bleibt auch für Jesus der Lebenswandel des jüngeren Sohnes in der Diaspora nach Lk 15,11ff unmöglich, und vom moralischen Standpunkt aus muß der ältere Sohn nicht umkehren. Wie immer Jesus im einzelnen die Normen der Tora interpretiert (vgl. 5.3), ein Leben ganz abseits dieses Ethos wäre ihm sicher ein Unding. Dennoch fällt auf, daß er das Sintflutgeschlecht und die Sodomiten nicht in Fortsetzung der frühjüdischen Linie als besonders verwerflich schildert. Vielmehr stößt das plötzliche Unheil auf das normale Alltagsleben, dessen moralische Bewertung unterbleibt (Lk 17,26–29 par; vgl. 3.2.2). Auch der jüngere Sohn in Lk 15,11ff wird vom Vater trotz seiner für jüdisches Urteil extremen Negativkarriere nicht moralisch abqualifiziert. Das tut erst später aus seiner Position heraus der

ältere Sohn (15,30a). Und der reiche Kornbauer aus Lk 12,16–20 (vgl. 3.2.2) bekommt nicht gesagt, er sei hartherzig und geizig. Vielmehr wird seine Lebensplanung moralisch neutral beschrieben, und genau in diese Situation trifft das Gottesurteil. Der von Haus aus weisheitliche Stoff dieser Parabel macht nun auch sehr schön darauf aufmerksam, worin denn das Narrentum, also die Gottlosigkeit des Großbauern, besteht. Er macht seine Pläne, als wäre er Herr seines Lebens, bedenkt aber nicht, daß Lebensgabe und Lebenserhaltung (vgl. Mt 5,45 par; Lk 12,22–31 par) ebenso wie das Einfordern des Lebens (etwa Lk 13,1–5) Gottes des Schöpfers Recht ist. Weil der Bauer sich selbst nicht als Geschöpf vor Gott sieht, hat er eine im Grundsatz falsche Lebenseinstellung. Sie hat zur Folge, daß er sein Leben mit gottvergessenem Schätzesammeln zubringt (vgl. Mt 6,24 par). Das heißt also: Israels Schaden liegt für Jesus tiefer als dort, wo es um nur einzelne Verstöße gegen die Tora geht. Israels Gottesverhältnis, sein Lebensverständnis vor Gott ist so kaputt, daß darum Israels Erwählung verbraucht ist, und Israel sich die ihm unerträglichen, gleichwohl nach Jesu Meinung zutreffenden Vergleiche mit der „gottlosen“ Völkerwelt (3.2.3) gefallen lassen muß.

Bei dieser grundsätzlichen Aussage bleibt Jesus aber nicht stehen. Er legt den Finger auf Israels im Grundsatz mißratenes Gottesverhältnis, indem er zugleich Hinweise gibt, wie er Maß nimmt, wenn er so hart abqualifiziert. Seine Koordinaten sind dabei nicht die Normen des durchschnittlichen Alltagslebens mit ihren notwendigen Kompromissen. Diese Zwielligkeit des alltäglichen Lebens hat er zwar nie rigoristisch ausgefegt wollen. Er ist in diesem Sinne kein Wiedertäufer der Gesellschaft. Vielmehr hat er durchaus seinen Beitrag geleistet, wie man im Alltag mit Feindschaft, Fehlsamkeit und Schwachheit umgehen könne (vgl. 5.1–5.3). Aber sein Maß für das Gottesverhältnis nimmt er an der Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes selbst (vgl. Mt 6,9 par; 5.2.4). Also nicht der Mensch bringt ein, wie sein Gottesverhältnis gestaltet sein könne, sondern Gottes Souveränität setzt allein, was in diesem Fall zu gelten hat (vgl. 5.3.3).

Zu diesem Thema hat Jesus im einzelnen besonders drei Gesichtspunkte herausgestellt: Der erste hebt auf die Vollkommenheit des Schöpfers ab: Gottes Fürsorge für seine Schöpfung ist ganz und ungeteilt auf das Gewähren von Leben aus, ohne sich dabei an den Lebensentwürfen der Menschen zu orientieren (Mt 5,45 par; Lk 12,22–31 par). Der zweite Gesichtspunkt lenkt den Blick auf den Gott, der dem Verlorenen allein aufgrund seiner Güte eine neue Lebensbestimmung schenkt, die die Verlorenheit überwindet (Lk 15,11ff; 18,9ff). Der dritte Gesichtspunkt hebt auf den Menschen ab, wie er zwischen Geschöpflichkeit und letzter Bestim-

mung sich selbst einordnen soll, nämlich so wie Gott als Schöpfer und gütiger Erretter ganz für den Menschen da ist, auch ganz und ungeteilt auf Gott hin zu leben (z. B. Mk 9,43ff par; Mt 6,24 par; Lk 12,22–31 par), die erfahrene Güte weiterzugeben (z. B. Mt 5,43ff par; 18,23ff) und Gottes Gottheit als Güte nicht mit Zorn und Murren zu quittieren (Lk 15,25ff; Mt 20,1ff). Die eigentliche Sünde des Menschen besteht dann darin, daß er Gott nicht bei sich so Gott sein lassen will, wie Gott es in seiner Selbstbestimmung sein möchte.

Diese mit Jesus nahe Gottesherrschaft als die dem Gericht zuvorkommende Güte ist dabei offenkundig der eigentliche Anstoß, den Jesus erregte. So haben gleich drei Parabeln in unterschiedlicher Variation den dagegen wohl üblichen Widerspruch seiner Zeitgenossen verarbeitet, nämlich Mt 20,1ff; Lk 15,11ff und Lk 18,10ff. Sie wissen gemeinsam um den Einspruch, der von einem Gottesbild her formuliert ist, das bundesnomistisch ausgerichtet ist, das also Gottes Erwählung und die Verpflichtung zur Tora so begreift, daß darin menschliches Tun und Ergehen bestimmen, zu welchem Ziel der Mensch kommt. Gottes Aufgabe ist es dann, diesem Zusammenhang in seinem Gericht zu entsprechen. Dem setzt Jesus sein Gottesbild entgegen: Gott ratifiziert nicht einfach im letzten Gericht menschliche Lebensentwürfe, sondern er schafft jetzt mit Jesus durch gegenwärtige Güte neue Verhältnisse, indem er durch Erwählen des Verlorenen den Menschen mit seiner mißratenen Geschichte nicht allein läßt. Gott ist Gott, nicht weil er Tun und Ergehen des Menschen in Entsprechung hält, sondern weil er diesem Zusammenhang gerade durch produktive Güte ins Wort fällt. Wahrhaft verloren ist dann, wer sich an diesem Gott ärgert (Mt 11,6).

Im einzelnen ist das in der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1ff; vgl. 5.2.2)) in der erzählten Welt so gestaltet: Eingangs wird besondere Akribie darauf verwendet, daß die Vertragsbedingungen einvernehmlich zustandekommen (V. 2). Arbeit und Lohn (also Tun und Ergehen) sind geregelt. In V. 3–7 wird dem Hörer dann suggeriert, auch die später Eingeworbenen werden analog behandelt. Doch diese vom Erzähler her provozierte Erwartung wird V. 8ff durchkreuzt: Der gleiche Lohn für alle verletzt zwar die inneren Vertragsverhältnisse der Langzeitarbeiter nicht, wohl aber den Gerechtigkeitsgrundsatz in der Außenbeziehung zu den anderen Arbeitern und ihrer Leistung (V. 12!). Daß ungleiches Tun unterschiedslos entlohnt wird, ist skandalös. Es ruiniert zudem jeden Arbeitsmarkt: Im morgigen Wiederholungsfall werden alle Arbeiter sich erst zur elften Stunde werben lassen. Damit gehen die Produktionskosten extrem hoch, und der Produktionserfolg wird ruinös verkleinert. Die List Jesu, mit der er die narrative Welt gestaltet, um das Ärgernis der

Souveränität der Güte offenkundig zu machen, ist ebenso bewundernswert, wie es klar ist, daß, wo diese Güte Gottes auf dem Plan ist, das Konstituieren des Gottesverhältnisses auf Tun und Ergehen nur noch zur alten Welt vor dem Nahen der Gottesherrschaft gehört.

In der Parabel vom Vater und seinen beiden Söhnen (Lk 15,11ff; vgl. 4.3.1) scheitert zunächst der jüngste Sohn nach Auszahlung seines Vermögens selbstverschuldet. Als heimkehrender Sohn im Elend weiß er, daß er die alte Rechtsstellung, die ihm einst die Geburt zuerkannte, endgültig verspielt hat. Seine „Buße“ zielt darum auf eine neue, noch unverbrauchte Rechtsstellung zum Vater: Er will in der minderen Position als Knecht arbeiten, um so sein weiteres Ergehen zu sichern. Er weiß, sein bisheriges Handeln versperrt ihm die Stellung als Sohn, sein neuer ersatzweiser Arbeitsvorschlag soll ihn absichern. So sieht er sein Verhältnis zum Vater immer nur aus der Perspektive seines Handelns und den Folgen desselben. Ganz anders der Vater: Er gestaltet von seinem zuvorkommenden Erbarmen her sein Vatersein dem Heimkehrer gegenüber neu, so daß dieser auf neue Sohn ist. Nun erst kommt dieser zu Wort, bekennt sein Versagen und weiß, daß der Vorschlag, Knecht sein zu wollen, obsolet geworden ist. Er hat soeben gelernt, daß seine Beziehung zum Vater auf dem Willen desselben gründet, nicht auf seinem eigenen Tun oder Erwarten.

Auch der ältere Sohn pocht auf dem Grundsatz: Was der Mensch sät, das muß er ernten (Gal 6,7). Danach schätzt er sich und seinen Bruder ein. Nur ist er zunächst in der meilenweit besseren Position: Denn seine nicht zu beanstandende Selbsteinschätzung nach Tun und Ergehen ist das Gegenteil zum mißratenen Bruder (V. 29b). Auch nimmt er von seinem Ausgangspunkt beim Tun mit Recht daran Anstoß, daß dem Heimkehrer solches Ergehen zuteil wird: Seinem guten Tun wurde das Fest vorenthalten, dem Taugenichts wird es gewährt. So erlebt er, wie die „Weltordnung“ verrückt spielt. Dieses absurde Theater moniert er bei seinem Vater. Dessen Antwort ist doppelt. Auch dem älteren Sohn verwehrt er es, daß dieser seine Vaterbeziehung von seinem Tun her beschreibt, denn seine Antwort lautet: Du bist allezeit bei mir, d. h. unsere Beziehung gründet auf meiner Gegenwart als Vater. Vatersein ist qualitativ mehr als Erbgüter verteilen und Arbeit belohnen. Auch das Recht auf den Bock müßte der ältere Sohn sich nicht erst durch Hinweis auf seine Arbeit (V. 29) verspätet und trotzig erstreiten. Des Vaters Besitz gehört ihm doch schon! Als zweites wiederholt der Vater V. 24, er fordert also zur Mitfreude auf. Ob der ältere Sohn seine Lektion gelernt hat, bleibt offen.

Die dritte Parabel vom betenden Pharisäer und Zöllner aus Lk 18,10–14a lautet:

- 1 „Zwei Menschen gingen in den Tempel hinauf, um zu beten, der eine (war) ein Pharisäer, der andere (war) ein Zöllner.
- 2 Der Pharisäer stellte sich für sich hin und betete: ‚Gott, ich danke dir, daß ich nicht wie die übrigen Menschen bin, Räuber, Betrüger, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal wöchentlich; ich verzehrte alles, was ich erwerbe.‘
- 3 Der Zöllner stand weit abseits und wollte selbst seine Augen nicht zum Himmel erheben. Er schlug vielmehr an seine Brust und sprach: ‚Gott, veröhne dich mit mir Sünder!‘
- 4 Ich sage euch, dieser ging gerechtfertigt herab (vom Tempelberg) in sein Haus, nicht jener.“

Lukas hat angesichts des anstehenden Gerichts (Lk 17,20–37) seine Leser mit Hilfe zweier Parabeln vor zwei typischen Gefahren (18,1.9) warnen wollen. So wird Lk 18,9 lukanische Einleitung zur Parabel vom Pharisäer und Zöllner sein, in der die für ihn zweite Gefahr der Selbsteinschätzung als Gerechter und die damit einhergehende Verachtung der anderen herausstellt. Dies ist ein drohendes Unheil für die Gemeinde, weil im Gericht der Grundsatz gelten wird: „Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (18,14b). Durch diese Rahmung vertritt der Pharisäer in der Parabel dann den Part des Hochmütigen und der Zöllner den des Demütigen. Diese erst durch die lukanische Redaktion geschaffene Zwangsläufigkeit ist jedoch als Sekundärdeutung zurückzustellen. Hochmut und Demut sind überhaupt kein Paar, das zu einer angemessenen Deutung der Parabel führen könnte. Erst recht zurückzuweisen ist die oft vertretene Generalisierung: „die“ Pharisäer werden hier als hochmütig und andere verachtend beschrieben. Wer tendenziell auf solches Pauschalurteil abzielt, macht den Pharisäer in der Parabel zu einer ungeschichtlichen Karikatur. Die Parabel selbst will überhaupt nicht speziell den Stand der Pharisäer oder Zöllner klassifizieren, wie ja auch in Lk 10,29ff die Handlung des einen Samaritaners nicht „die“ Samaritaner als insgesamt gerne helfend hinstellen und das Verhalten des einen Priesters und Leviten nicht das gesamte Tempelpersonal als lieblos verurteilen will (vgl. 5.3.2). Man muß vielmehr sehen, daß das Kontrastpaar des Pharisäers und Zöllners ein geschichtlich nicht ganz zufälliges (s.u.), sachlich gleichwohl ersetzbares Gegensatzpaar darstellt, das angesichts der Grundüberzeugung von der Verlorenheit ganz Israels (3.2.2) aufweisen hilft, wie Gottes Freiheit zur Gnade mitten in der Auswegslosigkeit bei den Menschen Raum gewinnen kann.

Der Aufbau der Parabel zeigt einen Rahmen, der zwei Menschen in der religiös-sinnenfälligen Praktizierung ihres Gottesverhältnisses einführt, nämlich als Beter, und der am Schluß durch einen Erzählerkommentar die in den zwei Innenabschnitten ausgeführten Gottesverhältnisse so wertet, daß dem Hörer Gottes Urteil darüber vermittelt wird, was ein gelungenes und was ein nicht gelungenes Gespräch mit ihm ist.

Der Kommentar des Erzählers (Lk 18,14a) unterscheidet sich durch die präsensische Zeitform von der aufs ausstehende Endgericht mit futurischen Verben

schauenden Aussage in Lk 18,14b. Diese paßt zu Lukas, also ist jene vorlukanisch. Die verbale Formulierung mit „rechtfertigen“ ist durch 4.Esr 12,7; LibAnt 3,10 als frühjüdisch erweisbar. Ein manchmal erwogener paulinischer Einfluß auf den Satz ist nicht zu begründen. Dagegen spricht die semitisierende Redeweise.⁵⁹ Auch die Anlage der Parabel zielt auf die in Lk 18,14a vertretene Meinung: Die beiden Beter stehen im gewollten Kontrast zueinander, und natürlich muß der letzte Beter mit positiver Wertung davonkommen. Auch sprachlich ist der Rahmen der Parabel gut aufeinander abgestimmt („zum Tempel hinaufgehen“ – „herabgehen“). Also wird man in dem Kommentator Jesus als Parabelerzähler wiedererkennen. Denn, daß die Parabel selbst sich der Jesusverkündigung gut einfügt, erweist sich nicht zuletzt durch die sachliche Nähe zu den Parabeln in Mt 20,1ff und Lk 15,11ff.

Zum durchschnittlichen Wissen der Zeit Jesu gehörte die Meinung, daß Pharisäer schnell bei der Hand sind, Zöllner zu verurteilen und sich von ihnen abzugrenzen (Lk 18,11c). Diese verbreitete Auffassung über die Pharisäer wird als Hintergrund der Szene benutzt, ohne ihre Berechtigung zu diskutieren, wie ja auch die Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern in Lk 10,29ff als Hintergrundmeinung eingeführt wird, ohne selbst Gegenstand der Aufarbeitung zu werden. Die Parabel vom betenden Pharisäer und Zöllner lebt gleichzeitig noch von der speziellen Erfahrung Jesu, daß, weil Pharisäer nicht gerade die Freunde der Zöllner sind, sie auch an Jesus Anstoß nehmen, der „Freund der Zöllner und Sünder“ ist, wie man ihm (mit Recht) vorwirft (Mt 11,19; vgl. 4.3.2). Allerdings geht die Parabel nicht apologetisch auf diese Situationen ein, sondern hat ein eigenes Sachanliegen, das sie auch mit einem anderen konkreten Kontrast – etwa dem von einem jüdischen Sadduzäer und einem galiläischen Kranken – darstellen könnte.

Des ersten Beters Gottesverhältnis, wie es in seinem Gebet zum Ausdruck kommt, ist ein möglicher und faktisch auch anzutreffender frühjüdischer Standpunkt (vgl. bBer 28b). Der Beter repräsentiert offenbar eine gängige Hörereinstellung. Sein (Vormittags- oder Nachmittags-)Gebet im Tempel als dem Ort göttlicher Nähe ist danach richtig und richtungsweisend: Voran steht der Dank für Gottes Erwählung. Gott und Pharisäer haben so zusammengewirkt, daß der Pharisäer seine Identität durch Abgrenzung von allen Sündern und Zöllnern zum Ausdruck bringen kann (V. 11; vgl. 1QH 7,34; Av 1,7). Zu dieser Torakonformität durch Internalisierung des göttlichen Willens kommen seine zusätzlichen Leistungen als Ausdruck gelungener Lebensführung nach dem göttlichen Willen (V. 12). So ist der Pharisäer mit seinem Gott und sich ganz im reinen. Damit

⁵⁹ Vgl. J. Jeremias, Gleichnisse 141.

entspricht er im Ansatz und Grundsatz der Gestalt des älteren Sohnes in Lk 15,25ff recht genau, denn auch dieser reagiert auf die Sohnschaft mit nimmermüdem Fleiß (vgl. Lk 15,29 mit 18,11f). Diese Parallele wie auch die sachliche Gegenüberstellung seines Gebetes zum Gebet des zweiten Mannes im Tempel sind eindeutige Gründe, das Gebet nicht als Karikatur zu begreifen.

Auch des Zöllners Gebet (18,13) liegt in der Bandbreite damaliger Möglichkeiten. Man darf also weder unterstellen, der zweite Beter sei im Sinne Jesu als besonders auffälliger Sünder unter seinen Zeitgenossen skizziert (dagegen sprechen Texte wie Lk 13,2,4; vgl. oben 3.2.2), noch erwägen, ob sein Sündenverständnis in dieser Tiefe nicht eine damalige Ausnahme sei (dagegen stehen 1QS 11,9–12,15; 1QH 1,24ff usw.), noch annehmen, solcher Bußakt sei sonst zur Zeit Jesu überhaupt unerschwinglich gewesen (vgl. dazu 3.1.3 und Beispiele aus 4.1.4; 4.1.8). Auch der Zöllner formuliert also kein an sich ungewöhnliches Gebet. Es kann dabei in etwa als Kurzfassung der Heimkehrszene des jüngeren Sohnes in Lk 15,11ff aufgefaßt werden. Allerdings kommt der Zöllner nicht dazu, sich wie der jüngere Sohn in seiner Phantasie auszudenken, wie er mit seinen eigenen Möglichkeiten (Knechtsdienst) einen Neuanfang beginnen könne. Es bleibt nur die Einsicht, der im Gebet angesprochene Gott könne ihm eben nur darum, weil er Gott ist, gnädig sein. Und dieses Gottes Gnade allein sei seine ihn rettende Möglichkeit.

Entscheidend ist nun, daß diese zwei je möglichen Gebete als Repräsentanzen zweier Gottesverhältnisse so einander zugeordnet werden, daß sie sich alternativ verhalten. Sie gelten nicht hier und da im Einzelfall des bunten Lebens als Möglichkeiten, die vorkommen können, sondern nur das zweite Gebet wird nach der Meinung des Erzählers dem Stand aller Menschen vor Gott gerecht. Um dieses einzuschärfen, erzählt er die Parabel. Der aufgebaute Kontrast beider betenden Figuren ist also zugunsten des nachgestellten Zöllners aufzulösen. Der Pharisäer – und das heißt jeder Hörer Jesu – muß also lernen, was dem älteren Sohn in Lk 15,31f auch zugemutet wurde. Ohne diese Kehre nachzuvollziehen, ist er mit seinem Gebet verloren! Das Gottesverhältnis des Pharisäers trägt also nicht. Es steht nämlich der wahren Situation des Menschen vor Gott, wie sie Jesus sieht, entgegen. Weil das Bußgebet des Zöllners dieser Situation genau entspricht (Lk 13,1–5; vgl. 3.2.2), ist sein Gebet die angemessene Einstellung zu Gott, die von jedem Menschen erwartet wird. Er tut nämlich das allein noch Mögliche, wenn er sich vorbehaltlos und ausschließlich nur an den Gott wendet, der ganz allein eines sein will: Retter der Verlorenen.

Mit Jesu Ansage der Gottesherrschaft beginnt die Heilswende, also etwas der Qualität nach Neues (4.2.2). Das Vorangehende ist damit veraltet. Zu ihm gehört auch der Bundesnomismus mit seinem Grundsatz von Tun und Ergehen. Dieser ist aus zweierlei Gründen veraltet: Angesichts der Verlorenheit aller kann nur Gottes Erbarmen Einlaß und Teilhabe am Heil gewähren. Und überhaupt stehen in der Heilszeit grundsätzlich Tun und Ergehen nicht mehr zur Berechnung an, weil Gottes Gaben allein ihr Wesen konstituiert. Wer weiterhin bundesnomistisch denkt, steht nach Jesus vor der Gerichtsandrohung des Täufers über ganz Israel, also vor dem Zorn Gottes (vgl. auch Lk 13,1–5 in 3.2.2). Ihm ist aus seiner Verlorenheit nur zu helfen, wenn er mit Jesus Gott so Gott sein läßt, wie dieser es sein will, nämlich ein Gott der Güte, der das Verlorene annimmt.

3.2.6 Die Gerichtsansage im Unterschied zum Täufer

Jesu Freiheit und Selbständigkeit im Umgang mit allem, was vor der durch ihn eingeleiteten Heilswende geschah, erweist sich auch dort, wo nachweislich die unmittelbare Beziehung zum Alten am engsten war, bei der Anknüpfung also an Johannes den Täufer. Die Kontinuität zum Täufer ist deutlich sichtbar (vgl. 3.2.1), jedoch auf deren Grund baut Jesus sein eigenes Aussagengebäude auf. Diese Neuinterpretation der Täuferbotschaft fußt dabei auf folgenden Akzenten:

Für Jesus gehört der Täufer eigentlich noch zur alten Zeit. Er steht auf der Schwelle unmittelbar vor der Heilswende (vgl. Mt 11,11.19 und 4.2.2). Diese Heilswende lebt von einer neuen Grundgewißheit Jesu, nämlich der nahenden Gottesherrschaft. Darum wird aus der Grundgewißheit des Täufers die weiterhin angemessene Situationsbeschreibung des jetzt lebenden Israels abseits der Gottesherrschaft. Jedoch der Gott Jesu ist ein Gott, der diese Verlorenheit jetzt noch vor dem kommenden Gericht aufheben will. Johannes bezeugte einen Gott, der sich ganz Israel im Zorn zugewendet hatte. Jesus vertritt einen Gott, dessen eigentliches Werk und Wesen die Güte ist. Diese ist Grund und Inhalt der Heilswende, ohne daß der Zorn über den Schaden Israels bagatellisiert wird. Ohne die Autorität des Täufers zu hinterfragen, nahm Jesus es also nicht hin, daß das Gericht, wie es Johannes ankündigte, das letzte Wort Gottes an sein Volk sei. Vielmehr war Jesus der Überzeugung, daß er dazu berufen sei, angesichts der Gerichtsverfallenheit von ganz Israel Gott als den endgültigen Retter der Verlorenen auszurufen. Für Jesu Gott ist somit Israels Schaden geradezu eine Herausforderung, sich als heilsschaffender Gott zu erweisen. Menschen können jedenfalls dieser Freiheit Gottes, sich selbst zum Guten

zu binden, kein Hindernis sein. Denn Gottes kreative Güte übersteigt menschliches Elend bei weitem.

Darum kann Jesus auch vom Gericht wieder in konditionaler Weise sprechen, ja sogar einen doppelten Ausgang sprachlich-symmetrisch formulieren: Auf die Verlorenheit Israels fällt noch einmal das Licht der Güte Gottes, erst wer sie ausschlägt, dem ist nicht mehr zu helfen.

Die neue Grundgewißheit Jesu bedingt eine veränderte Einschätzung der Gegenwart. Sie ist nicht mehr letzter Moment der alten Zeit vor dem unmittelbar nahen Gericht, sondern Beginn der Heilswende. Das Gericht bleibt zeitlich nahe. Doch ist die bedrohliche Nähe abgeschwächt. Die Plötzlichkeit mitten im normalen Alltagsgeschehen wird mehr betont.

Auch der Umkehrruf des Täufers wird neugestaltet. Die Gerichtsankündigung an ganz Israel mündet nun immer noch in dem Umkehrruf, dem allerdings die Aufforderung zur Taufe fehlt. Allerdings wird die Entscheidung für die Gottesherrschaft mit anderen sprachlichen Mitteln zur Geltung gebracht.

Der Täufer sprach vom „kommenden Zorn“ und vom Vernichtungsfeuer. Nirgends ist belegt, daß er das Stichwort „Gericht“ verwendet. Jesus wiederum scheint die Rede vom „kommenden Zorn“ und vom Vernichtungsfeuer vermieden zu haben. Die nachösterliche Gemeinde wird dann wieder vom Zorn Gottes sprechen (vgl. 1.Thess 1,10; Röm 2,5.8; 5,9; Joh 3,36 usw.). Jesus selbst redet vom (letzten) „Gericht“, vom „Umkommen“, vom „Verleugnet werden“ im forensischen Gerichtsakt oder vom „Zurückgelassen werden“. Er hat also deutlich andere Bildspender als der Täufer mit seinem Erntefeuer und dem Verbrennen der unfruchtbaren Obstbäume. Neu gegenüber dem Täufer ist auch, daß Jesus Israel bei Ablehnung der letzten jetzigen Heilchance immer wieder in ein Israel herabstufendes Verhältnis zu den Völkern stellt.

Warum gehört der Täufer zum Alten? Weil er des Menschen Wirklichkeit von seinem Tun und dem ihm nachfolgenden Ergehen her mißt und darum Israel nur durch das nahe Gericht versperrte Zukunft ansagen kann. Jesus hingegen mißt die menschliche Wirklichkeit von der Gottesherrschaft her. Sie ist Nähe des gütigen Gottes, die des Menschen Elend, mitverursacht durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang, aufheben will, und die dabei auch die Wirklichkeitsdeutung mit Hilfe des Tun-Ergehen-Zusammenhanges für veraltet und unangemessen erklärt.

So kann man festhalten: Die Umstrukturierung und Neugewichtung der Gerichtsbotschaft ist bei Jesus in allen wesentlichen Elementen sehr gut aus seiner Auffassung von der jetzt nahenden Gottesherrschaft erklärlich.

4 Die nahende Gottesherrschaft als gegenwärtiger Heilsbeginn für das verlorene Israel

4.1 *Die Rede vom königlichen Herrschen Gottes in Israel und im Frühjudentum*

Becker, J.: Das Heil Gottes, StUNT 3, 1964, 190–217. – Bejick, U.: Basilea. Vorstellungen vom Königtum Gottes im Umfeld des Neuen Testaments von der Makkabäerzeit bis zur frühen Kirche, TANZ 13, 1994. – Bousset, W. – Greßmann, H.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, 41966, 213–242. – Camponovo, O.: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, 1984. – Carmignac, J.: Roi, Royauté et Royaume dans la Liturgie Angélique, RdQ 46 (1986) 178–186. – Coppens, J.: La Royauté, le Règne et le Royaume de Dieu, BETL, 1979. – Dalman, G.: Die Worte Jesu, 21930 = 1965, 75–119. – Füglistler, N.: Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitwende, in: J. Schreiner (Hg.): Beiträge zur Psalmenforschung, FzB 60, 1988, 319–384. – Janowski, B.: Königtum Gottes in den Psalmen, ZThK 86 (1989) 389–454. – Jeremias, J.: Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, 1987. – Koch, K.: Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen, in: A. S. van der Woude (ed.): The Book of Daniel, BETL 106, 1993, 77–119. – Ders.: Offenbaren wird sich das Reich Gottes, NTS 25 (1979) 158–165. – Ladd, G. E.: The Kingdom of God in the Jewish Apocryphal Literature, BS 109 (1952) 55–62. 164–174. 318–331; 110 (1953) 32–49. – Lattke, M.: Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der „Königsherrschaft Gottes“, in: P. Fiedler – D. Zeller (Hgg.): Gegenwart und kommendes Reich, FS A. Vögler (SBS 6) 1975, 9–25. – Lindemann, A.: Herrschaft Gottes/Reich Gottes IV, TRE 15 (1986) 196–218 – Michel, D.: Art. Deuterocesaja, TRE 8 (1981) 510–530. – Plöger, O.: Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, 1959. – Schmidt, W. H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, NStB 6, 71990. – Schnackenburg, R.: Gottes Herrschaft und Reich, 41965, 1–47. – Schüpphaus, J.: Die Psalmen Salomons, ALGHJ 7, 1977 – Schwemer, M.: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel – A. M. Schwemer, Königsherrschaft 45–118. – Steck, O. H.: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, 1972. – Theisohn, J.: Der auserwählte Richter, StUNT 12, 1975. – Umemoto, V.: Die Königsherrschaft Gottes bei Philon, in: M. Hengel – A. M. Schwemer, Königsherrschaft 207–256. – Willis, W. (Hg.): The Kingdom of God in the 20th-Century Interpretation, 1987 – Zenger, E.: Herrschaft Gottes/Reich Gottes II, TRE 15 (1986) 176–189.

4.1.1 Jesus und sein frühjüdisches Erbe

Das Zentralwort der Verkündigung Jesu ist mit seiner besonderen Rede von der „(Königs-)Herrschaft Gottes“¹ gegeben. Anlässlich der Entfaltung der Täuferbotschaft wurde schon darauf hingewiesen (3.1.2), daß solche Wahl eines Leitwortes in der prophetischen Tradition nicht ohne Entsprechung ist. Das spezielle Wortsignal, das Jesus wählte, mußte er seinen Hörern gegenüber nicht erst als eine neue Wortbildung einführen. Das mußte im übrigen auch keiner der Propheten, die formal ähnlich verfahren. Sie alle redeten vielmehr strukturell in einer gleichen Dialogsituation: Es bestand nämlich zwischen dem Propheten und seinen Hörern immer eine kulturell-religiöse Gemeinschaft, in der solche Stichworte bereits ein traditionelles Verständnis besaßen, auf das der Redende und die Zuhörenden sich bezogen. Solche plakartartigen Leitworte wurden gerade gewählt, um auf der Basis eines grundlegenden Einvernehmens Besonderes, Ärgerliches oder Unerwartetes zu verkündigen. Das Besondere und Eigene eines Propheten kam dann dadurch zur Geltung, daß er sich etwa durch bewußte Uminterpretation, durch akzentuierende Zuspitzungen oder durch beredtes Ausblenden von traditionellerweise Erwartetem Geltung verschaffte. So setzte also auch Jesus ein allgemeines Grundverständnis voraus, um in eigengeprägter Besonderheit vom Gottesreich reden zu können.

Solche gemeinsame frühjüdische Basis ist für die Verkündigung Jesu auch kaum ernsthaft bestritten worden. Allerdings hat man dann gerne zwei oft beifällig aufgenommene Beobachtungen dazugestellt: Nirgends vor Jesus sei die Gottesherrschaft Leitwort für eine Gesamtbotschaft gewesen. Und überhaupt komme der Ausdruck im lexikalischen Sinn im Alten Testament und im Frühjudentum selten und nur in einer allgemeinen Bedeutungsoffenheit vor. Dies läßt sich dann schnell so auswerten, daß über die Vorgeschichte dieses Zentralwortes Jesu (fast ganz) hinweggegangen wird. So wurde weitgehend nur aus der Verkündigung Jesu selbst erschlossen, was er sagen wollte. Daß dieser geduldige Blick auf Jesu

1 So reden die Logienquelle Q, Markus und Lukas. Nur Matthäus vermeidet meistens (Ausnahmen sind Mt 12,28; 19,24; 21,31.43) diese Formulierung und setzt dafür „Herrschaft der Himmel“, um – wie es nach 70 n. Chr. vermehrt im Judentum geschah – so indirekt wie möglich von Gott zu reden. Zu den relativ frühen analogen Belegen für den mathäischen Sprachgebrauch gehören: gr Bar 11,2; yKid 59d. Vgl. auch Av 1,3: der Name der Himmel = der Name Gottes. Zum Problem: G. Dalman, *Worte* 75ff.

Botschaft selbst durchaus hohen Rang besitzen muß, ist natürlich unbestritten. Doch birgt das Hinsehen allein auf die Jesusbotschaft ernste Gefahren in sich: Wie will man beurteilen, was Jesu Hörer in Erstaunen versetzte? Wie will man begründen, was Jesus in Übereinstimmung und Veränderung aussprechen wollte? Ist nicht bei solchem Verfahren auch eine Art Entwurzelung Jesu aus seinem konkreten Umfeld gegeben und damit die vorschnelle Möglichkeit, ihn unkontrolliert neuzeitlich zu vereinnahmen? Statt die Dialogsituation damals mit ihrer diachronen Tiefe wahrzunehmen, betrachtet man nur noch Jesu Worte, erleichtert um ihre Erdschwere, und kann sie dann viel bequemer generalisierend auf gegenwärtige Relevanz hin zuspitzen.

Was nun zunächst die zweite Beobachtung betrifft, so stimmt an ihr nur so viel, daß das Abstraktnomen „Gottesherrschaft“ wie andere Abstraktnomina in der hebräischen Sprache überhaupt erst relativ spät belegt ist. Der bisher älteste literarische Beleg steht wohl Ob 21. Allerdings stößt man dann auf ihn vermehrt.² Die vor einigen Jahren bekannt gewordenen Sabbatlieder aus Qumran, die das Wort in auffällig gehäufte Weise benutzen,³ belegen endgültig und eindrucklich, daß es unzulässig ist, von einem vorjesuanisch nur gelegentlichen Gebrauch des Abstraktnomens zu sprechen.

Doch ist diese Korrektur zur sprachlichen Verwendung des Abstraktnomens noch nicht einmal die gewichtigste Kritik an dieser zweiten Annahme. Man muß vielmehr betonen, daß hebräisches Denken nicht von „Begriffen“ her geordnet ist und mit dem Auftreten des Abstraktnomens keineswegs erst die Vorstellung vom göttlichen königlichen Herrschen einsetzte. Vielmehr gilt es, ein ganzes Sprachfeld (vor allem Gott als König, königlicher Herr und verbale Formulierungen zum Herrschen), Assoziationen verwandter Art (z. B. Gott als Herr und Richter), königliche Attribute und Insignien (z. B. Palast, Thron, Hofstaat, Herrlichkeit), königliche Metaphorik (z. B. der König als Hirte) und typische königliche Aufgaben (den Frieden gewähren, die Feinde richten) zu berücksichtigen.⁴ Blickt man von einem solchen breiteren Ansatz her auf die Texte, ist das Ergebnis eindeutig: Israel und das Frühjudentum machten reichlichen Gebrauch, von Gottes königlichem Herrschen zu reden, um Gottes Ver-

2 Vgl. W. Bousset – M. Grefßmann, *Religion* 214; O. Camponovo, *Königsherrschaft* 450ff; A. M. Schwemer, *Gott* 45f, 62f, 70; K. Koch, *Offenbaren* 158ff.

3 Vgl. A. M. Schwemer, *Gott* 45ff.

4 Im Ansatz so schon Lattke, *Vorgeschichte* 9f.

hältnis zur himmlischen und irdischen Welt sowie speziell zu Israel zu beschreiben.

Allerdings zeigt sich auf solchem Hintergrund sofort eine sprachliche Eigenart Jesu in markanter Weise: Er gebraucht ausschließlich das Abstraktum „Gottesherrschaft“. Nie bezeichnet er Gott als „König“ oder spricht von seinem Herrschen in verbaler Weise. Auch das Adjektiv „königlich“ fehlt ganz.⁵ Überhaupt findet in bezug auf das gesamte Vorstellungsfeld eine konzentrierte Reduktion hin auf das eine Leitwort selbst statt.

Ein kritischer Blick auf die erste Beobachtung, wonach vor Jesus Gottes Königtum nie zentrale Vorstellung gewesen sei, macht nur noch unter der Bedingung Sinn, daß die Korrektur zur zweiten Beobachtung, von der gerade die Rede war, mitbeachtet wird. Dann bleibt es zwar richtig, daß der Ausdruck „Gottesherrschaft“ bei keinem Propheten als Leitvokabel auftritt. Aber es gibt doch offenbar eine exegetische Berechtigung, im Falle von Deuterocesaja von einer „Theologie der kommenden Gottesherrschaft“ zu sprechen.⁶ Davon wird noch gesondert zu reden sein (vgl. 4.1.3). Auch wird man noch an den Apokalyptiker Daniel erinnern müssen, der in hervorstechender Weise Gottes geschichtsmächtiges königliches Herrschen und seine Heraufführung einer endgültigen Heilsherrschaft zur Grundanschauung seiner Ausführungen machte (vgl. 4.1.5). Dieses danielische Konzept wird mit gleicher grundlegender Orientierung an der göttlichen Herrschaft in den Bilderreden des äthiopischen Henoch und im Prophetentargum reinterpretiert und weiterentwickelt (vgl. 4.1.5).

Des weiteren ist gar nicht zu übersehen, daß die Zionstheologie (vgl. 4.1.2) zum religiösen Grundwissen der Zeit Jesu gehörte. Sie besitzt in der Königsvorstellung Gottes offenkundig ihr Zentrum. Erstmals in Jes 6,1ff literarisch faßbar, wurde diese Theologie dann mit gar nicht zu unterschätzenden Folgen für die weitere Geschichte dieser Theologie durch die nachjesajanische Prophetie als Hoffnungsinhalt formuliert, dessen zukünf-

5 Nur Mt 5,35 (vgl. Ps 47,3) spricht von der Stadt des großen Königs, und Mt 18,23; 22,2ff ist die Metapher Gott = König allegorisch ausgenutzt. Im ersten Fall kann man an Jak 5,12, beim dritten Text an Lk 14,16ff studieren, daß die Aussage auf das Konto des ersten Evangelisten geht. In Mt 18,23 wird Matthäus analog zu Mt 22,2 eingegriffen haben (vgl. 3.2.4). Wer anders urteilen will, muß erklären, warum ausschließlich Matthäus dreimal so formuliert hat.

6 Mag die Formulierung auch sprachlich zu schnell an Jesus erinnern, so ist der damit von Zenger, Herrschaft Gottes 182, formulierte Gesamteindruck wohl doch berechtigt.

tige Einlösung noch aussteht (vgl. 4.1.3 und 4.1.4). In dieser Linie befinden sich dann auch die apokalyptischen Deutungen und Transformationen dieser Theologie (vgl. 4.1.5–4.1.7).

Auf die Zionstheologie stieß nun nicht nur der Schriftgelehrte, wenn er die heiligen Texte studierte. Die Sabbatlieder von Qumran lassen doch wohl den Schluß zu, daß auch im Jerusalemer Tempelkult die Zionstheologie die gottesdienstlichen Handlungen bestimmte. Hier war für die Artikulation dieser Theologie der legitimste Ort! Davon zeugen auch die Zions- (Ps 46; 48; 84; 87) und Jahwe-Königs-Psalmen (Ps 47; 93; 96–99), erschließt man ihren ursprünglichen Sitz im Leben. Allerdings war der Psalter des Alten Testaments in frühjüdischer Zeit vielleicht doch nicht einfach nur das Liederbuch für Tempel- und Synagogengottesdienst.⁷ Von wenigen Psalmen abgesehen, für die kultische Verwendung sicher bezeugt ist (etwa Ps 29; 30; 120–134), ist für den Psalter als ganzem gottesdienstlicher Gebrauch nicht so leicht nachzuweisen. Vielleicht ist der Psalter im ganzen in dieser Zeit viel eher ein Erbauungs-, Meditations- und Lehrbuch für Schule und Familie (vgl. Ps 1 als Eröffnungstext; SapSal 18,8f; 4.Makk 18,10–19). Doch gerade durch diesen Gebrauch waren seine Inhalte – also auch die Königsvorstellung Gottes – im Volk lebendig. Noch ein weiteres Phänomen will in diesem Zusammenhang bedacht sein. Es gibt aus der Zeit des Frühjudentums erstaunlich viele – meistens wohl literarische – Gebete, in denen das Thema des Königtums Gottes mit relativ wenig variablem Motivinventar weiterlebte (vgl. nur Tob 13; Sir 51,12; PsSal 17; 2.Makk 1,24–29; AssMos 4,1; Achtzehngebet Ben 11).⁸ Mögen diese Gebete weitgehend literarische Produkte sein, so fließen sie doch wohl in die Feder ihrer Autoren, weil diesen die entsprechende, in den Motiven nur mäßig modulierbare Gebetspraxis des Frühjudentums vertraut war. Im übrigen ist natürlich das Achtzehngebet ein direkter und unverdächtigere Zeuge für die Gebetspraxis selbst.

Man wird also davon auszugehen haben, daß Jesu Hörer aufgrund dieses Befundes mit den Aussagen von Gottes Königtum in irgendeiner Spielart der Zionstheologie vertraut waren. Sie war ihnen also nicht erst und nur dann erschlossen, wenn sie Literatur lasen. Vielmehr stellte die

⁷ Vgl. dazu näher Füglistler, Verwendung.

⁸ Auf die Beschreibung oder Benennung Gottes als König gehen sehr viele Gebete immer wieder – wenn auch oft recht knapp – ein, so daß die Auswahl nur illustrative Texte festhält, in denen die Zionstheologie mit breiter Motivik zur Geltung kommt. Weitere Beispiele werden in der nachstehenden Darstellung besprochen werden.

Zionstheologie mit ihren verschiedenen Entfaltungen, in deren Zentrum die theologische Aussage von Gottes königlichem Herrschen stand, einen Teil der religiösen Luft dar, die sie atmeten. Weit entfernt davon, eine weitgehend formale Aussage zu sein, ist die Rede vom königlichen Regieren Gottes durch die Zionstheologie zudem auch mit konkreten Inhalten versehen. Trotz aller geschichtlichen Wandlungen bleiben dabei Konstanten als Grundaussagen erhalten. Darum ist davon auszugehen, daß Jesu Zentralwort der Gottesherrschaft verbreitete und positionell vorgeprägte Assoziationen hervorrief. Darum gilt es, diese wenigstens ansatzweise aufzuspüren.⁹

4.1.2 Der König Jahwe und Zion

Der Einstieg in die Erörterung der Texte selbst setzt am besten damit ein, daß der Ort gesucht wird, wo die Vorstellung von Jahwe als König in Israel entstand. Die Vorstellung eines königlichen Gottes ist jedenfalls kanaani-schen und ugaritischen Ursprungs und wird auf den Gott Israels in einer Zeit übertragen, als Israel im Kulturland als Staat existierte und sich mit den Religionen im Lande auseinandersetzen mußte. Relativ direkte Reste dieses Aneignungsprozesses findet man in Ps 29; 48; 69; 96; 98; 145f. Mit dem Bau des Salomonischen Tempels in der einstigen Jebusiterstadt Jerusalem ist der Zeitpunkt gegeben, ab dem die offizielle Tempeltheologie das kanaani-sche Erbe nutzte, um aus Jahwe den alleinigen Gottkönig zu machen. Dafür zeugen etwa der Kerubenthron als königlicher Thron Gottes im Tempel (Ps 47,9; 99,1) und natürlich als ältester Beleg Jes 6,1ff.

Was waren die Kernpunkte dieser ältesten Form der Zionstheologie? War für die Umwelt Israels El Götterkönig, weil er über alle Götter herrschte (vgl. noch Ps 95,3), so wird Israels Gott nun alleiniger Gott und König, jedoch umgeben von einem großen Hofstaat (Jes 6,1ff; Ps 103,19ff). Hier also liegen die Wurzeln für die Anschauung der Engelhierarchien, wie sie später z. B. aus Dan; äthHen 37ff; 1QM und etwa den Sabbatliedern von Qumran bekannt sind (vgl. auch Lk 12,8f; dazu 4.4.2). Hier ist auch der Anfang für die Auffassung, daß der irdische zusammen mit dem himmlischen Kult gefeiert wird (z. B. 1QH 11,13f; 4QFl 1,4) und diese

⁹ Im folgenden werden also nur diejenigen Texte zur Sprache kommen, die in die Zeit vor und neben Jesus gehören und die für ihn und seine Hörer mit kalkulierbarer Hypothetik zum Hintergrundwissen gehören können. Darum wird z. B. auf Philo nicht eigens eingegangen (vgl. dazu zuletzt V. Umemoto, Königsherrschaft).

immerwährende Kulteinheit zwischen Himmel und Erde als Ziel aller Geschichte gelten konnte (Chr; Jub).

Als König über alle himmlischen Wesen war Jahwe dann auch Herr der Götter der Völker, also standen die Völker unter dem König Jahwe (Ps 2). Damit war das Königtum Jahwes nicht nur in eine zweite Dimension hinein ausgezogen, sondern auch ein Thema berührt, das wiederum respektable Wirkungen zeitigte. Denn fortan war der Gegensatz von Israel und den Völkern sowie besonders ihrer Völkerkönige ein Leitmotiv in der Entfaltung des Königtums Jahwes, der nun die Völker und Herrscher lenkte und richtete, wie wiederum nicht allein, doch sehr gut an der nachjesajanischen Prophetie sowie an Dan, äthHen 37ff und 1QM ersehen werden kann.

Nun war der Götterkönig Baal Weltenherrscher auf dem Götterberg im Norden (vgl. Ps 48,3). Er hatte seine Herrschaft durch Kampf erobert und war seither räumlich und zeitlich eine Art Universalherrscher. Diese Grundaussage des Mythos wurde zu einem dritten Aspekt benutzt, Jahwes Königtum zu bestimmen: Er ist nun König der Erde (Ps 47,8) und dies für immer (Ps 29,10). Nicht nur diese Motive werden die Zionstheologie durchweg begleiten, sondern dies führte dazu, überhaupt alle Schöpfung Jahwe zu unterstellen (Ps 29; 104). Schöpfungstheologie kann so zur Ausgestaltung der Königsherrschaft Jahwes werden. Jahwe hatte ja niemals wie Baal durch einen Götterkampf seine Suprematie gewonnen. Darum begründete Israel die Jahwe zuerkannte umfassende Hoheitsstellung mit den alten Erwählungstraditionen, die auf diese Weise in die Jahwe-Königs-Aussagen eindringen, und mit Hilfe von Schöpfungsaussagen.

Letztlich war von grundlegender Bedeutung, daß nun der Jerusalemer Tempel zum irdischen Regierungssitz des königlichen Regiments über alle Welt und besonders über Israel wurde (Ps 24; 47). So wurden der Tempel und die Zionstadt vom theologischen Anspruch her zum Weltmittelpunkt. Hier thronte der Gott der Welt, der insbesondere Israel erwählt hatte. Im letzteren Falle ließ sich zusätzlich verschieden akzentuieren: Innerhalb Israels war die Priesterschaft herausgehoben und gewürdigt, Tempeldienst zu tun. Man konnte aber auch 2.Sam 7 betonen: David und seine Dynastie gelten dann als die politischen Vertreter des königlichen Jahwe. Die Prophetie wird von hier Ansatzpunkte finden, im Namen Jahwes beide Institutionen auch zu kritisieren. Königskritisch ist sofort Jes 6,1ff zu lesen!¹⁰

10 E. Zenger, Herrschaft Gottes 180f.

Diese vier Grundaussagen der vorexilischen Jahwe-Königs-Theologie werden die weitere geschichtliche Ausgestaltung der Zionstheologie bis in Jesu Tage (und darüber hinaus) bestimmen. Es wäre reizvoll, die Variationsbreite der einzelnen Motive, die akzentuierende Mischung derselben und die jeweiligen aktuellen Erweiterungen vorzuführen, wie sie durch die politische Geschichte Israels, durch sich wandelnde Auffassungen vom Königtum und nicht zuletzt durch theologische Positionen entstanden. Doch muß es hier genügen, exemplarisch die wichtigsten Ausgestaltungen mehr strukturell und grundsätzlich zu skizzieren.

4.1.3 Gottes Königtum als Gegenstand der Hoffnung

Die Zionstheologie war vorexilisch ausschließlich innergeschichtlich angelegt und diente der Begründung des Status quo und seines Ausbaus. Dies konnte allerdings angesichts des Untergangs des davidischen Königtums und des Verlustes der Eigenstaatlichkeit Israels kaum noch Sinn machen. Bei diesem widrigen Umstand setzte die nachjesajanische Prophetie ein. Sie plädierte für eine Hoffnung, nach der der eigentliche und entscheidende Machterweis der Gottesherrschaft noch aussteht und somit in Gestalt einer Umformung der Zionstheologie inhaltlich beschrieben werden konnte. Damit begann das, was man die Eschatologisierung der Zionstradition genannt hat. Seit diesem – auch für die Jesusverkündigung – so entscheidenden Schritt gibt es nicht nur Heilserwartungen mit zentralen Königsaussagen über Gott, sondern auch die in den Texten sehr oft begegnende Spannung zwischen gegenwärtiger und erwarteter Gottesherrschaft. Das eine Mal bleibt es auch bei der Vorherrschaft präsentischer Aussagen (vgl. noch einmal die Sabbatlieder von Qumran), das andere Mal ist das Futurum dominant (z. B. TestDan 5,13; AssMos 10). Doch in der Regel gilt die Auffassung: Gott herrscht schon jetzt, aber erst bald in einer vollkommenen Weise (z. B. Dan).

Der erste und entscheidende Zeuge dieser Umwandlung der Zionstheologie ist Deuterjesaja (Jes 40–55). Seine Botschaft ist Freudenbotschaft für dasjenige Zion, dessen Bewohner noch im Exil leben (Jes 40,1.9f; 41,27). Der König Israels (41,21; 43,15; 44,6), so heißt es nun, wird sich seines Volkes in einer neuen Weise annehmen. Dazu dient die Herausstellung und Kennzeichnung seines Königtums, so daß klar wird, warum von Jahwe dies nicht grundlos erwartet werden kann. Ist er doch der heilige Herr und König (43,15; 44,6) der klassischen Zionstheologie (Jes 6,3.5). Er beherrscht die Völker und lenkt die Könige (41,2f; 43,14f; 45,1), ja regiert die Geschichte und Schöpfung (40,3f; 41,4; 43,3 usw.). Die Götter

sind vor ihm Nichtse (Jes 41,21–29; 44,6). Auch das sind Aussagen, die der Zionstheologie vertraut sind (Ps 2; 104).

Deuterocesaja gestaltet nun den erwarteten Machterweis Gottes zugunsten von Israel so, daß er sich alsbald dabei als König erweisen wird (52,7). Gott ist nicht nur König über die Götter als Nichtse, nicht nur Herr der Geschichte und Schöpfung in einem allgemeinen Sinn. Sein Königtum besteht vielmehr darin, daß er für Israel wirklich Neues schafft, angesichts dessen man das Alte vergessen soll (43,18f). Durch die Rückführung aus dem Exil wird Gott sich nämlich erst noch in einem neuen, bisher unbekanntem Sinn als König Israels erweisen, so daß er als Israels König der Retter Israels wird (49,14; 44,6). Diese Rettung Israels wird ihn als Schöpfer (43,15) am Werke sein lassen, so daß das Neue nicht mehr von der bisherigen Heilsgeschichte her begriffen werden kann und soll, sondern nur mit Schöpfungsaussagen angemessen zu beschreiben ist (40,3f.28; 43,14–21).¹¹

Dieses Konzept enthält nicht nur die fundamentale Weichenstellung, durch die die Zionstheologie zur Beschreibung einer neuen Hoffnung wurde, sondern schafft zugleich noch zwei weitere Bedingungen, die nicht zuletzt für die Jesusverkündigung wesentliche Bedeutung erhalten werden, nämlich daß Gottes erwarteter Herrschaftserweis von seinem Schöpferum und der damit verbundenen allgemeinen Geschichtsmächtigkeit her zu erfassen und daß dieses herrscherliche Handeln auf die königliche Retterfunktion zugunsten Israels zugespitzt ist.

In der weiteren Geschichte der Prophetie Israels bleibt der Grundentscheid Deuterocesajas beherrschend; besteht doch Übereinstimmung darüber, daß Gottes letzte und besondere Tat seines Königseins noch aussteht. Doch treten im Unterschied zu Deuterocesaja die Schöpfungsaussagen zurück. Ein nationalgeschichtliches, auf Zion-Jerusalem konzentriertes Denken, bei dem der Gegensatz zwischen Israel und den Völkern besonders grell ausgemalt werden kann, beherrscht das Feld. Als Repräsentanten dieser Entwicklung können Jes 24–27; 33; Ob; Mich 2,12f; 4,6–8; 7,14–17; Zeph 3 und Sach 12–14 gelten.

Im einzelnen wird ein besonderer Ton, den schon Deuterocesaja angeschlagen hatte, nämlich daß Gott als König Israels Retter und Erbarmer ist, motivisch reicher ausgestaltet (vgl. Jes 25,9; 33,12.23f; Zeph 3,12.15,19; Mich 4,6–8; 7,18–20). Dazu steht das Schicksal der Völker in Kontrast (Jes 24,21f; 25,10; 26,21; 33,3f.12f.19; Ob 8ff; Zeph 3,6–8.15; Mich 7,16f;

11 Zur Diskussion über Deuterocesaja vgl. D. Michel, Deuterocesaja; E. Zenger, Herrschaft Gottes 182f.

Sach 12–14). Doch nehmen sie in Jes 25,6f nach dem Gericht am Heilsmahl teil. Betont ist die Schuldvergebung Jahwes gegenüber Israel (Jes 27,9), so daß das Heilsvolk unbelastet am Vollendungszustand partizipieren kann, der als Heilsmahl (Jes 25,6f) oder allgemeiner als Zustand paradiesischer Fülle ausgemalt wird (Jes 33,20–24). Dieses Heil bedeutet Zeit ohne Krieg, Krankheit, Hunger und ohne alle kreatürliche Not (Jes 25,8, 26,19; 27,2–5).

4.1.4 Die Restitution Zions im Frühjudentum

Es kann kein Zweifel daran aufkommen, daß ein repräsentativer Hauptstrom frühjüdischer Zeugnisse zum Königtum Gottes von der nachexilischen Zeit bis zum ersten bzw. zweiten antirömischen Aufstand die durch die nachjesajanische Prophetie geebneten Wege weiterging. Dabei begegnet man einem relativ festen Motivbestand mit folgenden Grundaussagen (die nicht immer alle zugleich angetroffen werden): Jetzt lebt das Volk im Elend, unterdrückt und in der Zerstreuung. Dies ist göttliches Strafhandeln am sündigen Israel, das jedoch erwartet, daß der jetzt schon als König die Geschichte und Schöpfung lenkende Gott Israel restituieren, nämlich Jerusalem und den Tempel im neuen Glanz aufbauen und die unter den Völkern zerstreuten Juden zurückführen wird. Die Völker unterliegen dem Gericht, zum Teil werden sie durch eine Wallfahrt zum Zion dem König Israels und seinem Volk dienen. Diese Aussagenreihe begegnet so Tob 13 in einem Gebet, das mit Königsbezeichnungen Gottes nicht gerade sparsam umgeht.¹² Variationen dieser Auffassung liegen z. B. in äthHen 93,3–10; 91,11–17 vor oder 2.Makk 1,24–29; äthHen 25,3–5; Jub 1,27f (dazu 16,17f) und Sib 3,767–780 (vgl. 3,46–60 mit dem Blick auf das Völkergericht). In gewisser Weise paßt dazu auch AssMos 10¹³, wenn

12 Tob 13,2 begegnet auch das Abstraktnomen „Königsherrschaft“. Tob 13 ist im übrigen ein Text mit komplexem Hintergrund. Zum Diskussionsstand vgl. A. Strotmann, Vater 28–30. Schon der wohl älteste Kernbestand Tob 13,1b–6a enthält eingangs und ausgangs Stichworte zum göttlichen Königtum.

13 Der Text ist wohl nicht eigentlich dualistisch zu deuten. Es gibt keinen Kampf zwischen zwei Antipoden, vielmehr ist Gottes alleiniges Wirken, zu dem er auch Michael einsetzt (AssMos 10,2), herausgearbeitet. Der Teufel, der nur im Exordium (V. 1f) genannt ist, war offenbar in der nun zu Ende gehenden Zeit der Geschichte Bedränger Israels (10,1: tristitia nicht als subjektive Befindlichkeit Israels, sondern als objektive Aktivität des Teufels, also: Bedrängnis, vgl. z. B. 1QS 3, 14.21f). Im Unterschied zu 1QM ist der Teufel weder Oberhaupt der feindlichen Macht im Endkampf (der gar nicht stattfindet), noch ist er zu den Völkern in eine ausdrückliche Beziehung gesetzt (vgl. V. 2.7.10; dagegen 1QM).

man diese kleine Apokalypse so liest, daß hier ausnahmsweise die Unterscheidung zwischen dem Himmelsthron des Weltenkönigs und dem Zion-Tempel als Ort der Anwesenheit des Königs Israels bei seinem Volk insofern aufgehoben wird, als Israel nun in die Nähe der himmlischen Wohnung als dem eigentlichen Sitz der königlichen Herrschaft Gottes erhoben wird (AssMos 10,8f). So wird nicht allein das Hinnomtal (Jes 66, 23f; äthHen 26f) Strafort der Sünder, sondern die ganze Welt (AssMos 10,10), und Israel schaut nicht horizontal von Jerusalem zum Hinnomtal, vielmehr vertikal vom Himmel herab auf die Erde.

Nun kann man natürlich diese besonders schön durch Tob 13 repräsentierte Erwartung, die offenbar im Frühjudentum breiten Zuspruch erfuhr, wenn man denn wollte, durch weitere frühjüdische Hoffnungselemente auffüllen, z. B. durch eine personalzentrierte Hoffnung auf eine endzeitliche Herrschergestalt. Im Rahmen der nationalgeschichtlich orientierten Ausprägung der voranstehenden Belege eignete sich dazu nichts besser als die Erwartung eines endzeitlichen davidischen Herrschers (vgl. 4.4.1). Ihn nennt PsSal 17 erstmals „Messias“ und zieht auch zum ersten Mal 2.Sam 7, die Nathanverheißung an David, als entscheidenden Beleg für die Hoffnung auf einen Endzeitherrscher heran. Seit Salomo gehörten Palast und Tempel zur Stadt Davids, dem Nathan 2.Sam 7 eine immerwährende Herrschaft seines Geschlechts im Namen Jahwes zugesagt hatte. Von einem antihasmoneischen Standpunkt aus war seit dem Exil dieser Thron verwaist, was man nun als Aspekt des Gesamtelends Israels ansah, dem doch mit der Hoffnung auf einen letzten königlichen Erweis Gottes zugunsten Zions die Elendsbehebung versprochen wurde. In sie ließ sich jetzt ohne Mühe mit Hilfe von 2.Sam 7 die Gestalt eines Messias ben David einfügen.

Mit dem Rahmen in PsSal 17,1.3.46 wird festgehalten, daß Gott Israels König für immer ist. Doch insbesondere wird der erwartete Messias Repräsentant dieses Königtums sein (17,32.34).¹⁴ Gott als der Retter und Barmherzige gegenüber Israel, dessen Königtum den Völkern gegenüber im Gericht besteht (17,3), soll ihn zum Herrscher Israels aufrichten (17,21). Er wird Jerusalem und das Land Israel von den Völkern reinigen (17,22.28.30), das heilige Volk sammeln (17,26) und im wahrhaften Sinn

14 Den Rahmen als literarisch nachträgliche Kritik an der Messiaserwartung des Psalms aufzuweisen, überzeugt nicht (gegen J. Schüpphaus, Psalmen 64f). Der Rahmen sichert vielmehr, daß der irdische König als verlängerter Arm des himmlischen dasteht (vgl. Achtzehngebet Ben 15).

zu Söhnen Gottes machen (17,26f). Die Heidenvölker werden zur Fron nach Israel kommen und ihre Tribute abliefern (17,30f).¹⁵

In den wesentlichen Punkten enthalten im übrigen z. B. Sir 51,12a-o und das Achtzehngebet dieselbe Anschauung (vgl. auch noch Sib 3,652ff). Auf Zion zentriert und messianisch ausgerichtet ist auf seine Weise auch der Targum Jonathan zu den Propheten,¹⁶ der die deuterocesajanische Weichenstellung der Eschatologisierung der Königsherrschaft Gottes besonders konsequent fortsetzt und zugleich einen davidischen Endzeitherrscher erwartet. Gott ist jetzt schon König, doch fällt für sein gegenwärtiges Regiment das Stichwort Königsherrschaft gerade nicht. Es ist offenbar dem noch ausstehenden Erscheinen der endzeitlichen Gottesherrschaft vorbehalten. Sie wird die göttliche Stärke und Herrlichkeit (TargJes 40,10; 52,7f) zur endgültigen Realisierung bringen. Beides wird sich zu immerwährendem Segen auswirken, aber sich auch als Gericht über die Götzendienere durchsetzen (TargJes 24,23). Diese Offenbarung der Gottesherrschaft – Gott selbst und sein Erscheinen treten in den Hintergrund – wird in Zion-Jerusalem geschehen (TargMich 4,7f) und universale Ausmaße besitzen, also ein wahrhaftiges Weltreich sein (TargJes 2,2). Zion gilt auch als Sitz des endzeitlichen Messias, dessen Herrschaft die Königreiche ablösen wird (TargMich 4,7f; TargSach 4,7).

Wer für die Zukunft mit einer priesterlichen Endzeitgestalt aus dem Stamm Levis und einem königlichen Endzeitherrscher aus dem Stamm Judas rechnete (vgl. 4.4.1), konnte natürlich mit dem Stratum, wie es Tob 13 enthält, auch so verfahren, daß er diese Zwei-Messias-Vorstellung als Erweiterung einbrachte. TestDan 5,4–13 (vgl. TestBenj 9,1f; 10,6–10) sind dafür ein illustratives Beispiel. Auch die Segensworte in 1QSb, die allerdings (wohl wegen der speziellen Gattung) nur in beschränkter Form die Palette des Motivrepertoires aufgreifen, gehören hierher (vgl. speziell 1QSb 3,5; 4,25f; 5,21 in ihren Kontexten).

15 Vor lauter Eifer, den Messias und sein Werk zu schildern, vergißt der Dichter, von der Restitution des Tempels zu erzählen. Das ist im Rahmen der Ziontradition eigentlich unverzeihlich. Doch kann man sich die Heiligung von Volk und Stadt (PsSal 17,26.30.32.43) ohne Tempel vorstellen? Der König richtet zwar das heilige Volk, er heiligt es jedoch nicht. Also wird die Tempelthematik aus einer antisadduzäischen Haltung heraus in den Hintergrund verbannt worden sein.

16 Auf seine Bedeutung für den Vergleich mit der Verkündigung Jesu hat K. Koch, Offenbaren, hingewiesen. Der Targum ist insofern hier noch zu erwähnen, als die Grundlagen seiner Übersetzungstradition in die Zeit vor 70 n. Chr. zurückreichen werden.

4.1.5 Gottesherrschaft und Menschensohn

In der apokalyptischen Deutung des Weltgeschehens, wie sie im Danielbuch vorliegt, erhält die Rede von der Gottesherrschaft unter der Perspektive eines universalgeschichtlichen Horizonts die Aufgabe zugewiesen, die Weltgeschichte angesichts des Gottes Israels überhaupt zu begreifen. Im Blick auf die Großreiche dieser Welt, die der Reihe nach zerfallen, streckt sich apokalyptische Zukunftserwartung aus nach dem endgültigen Reich Gottes, das, in der Gestalt des Menschensohnes personifiziert, durch Gottes Wirken aufgerichtet wird und den Heiligen des Höchsten (d. h. Israel) Vollendung zubereitet (Dan 7).

Zunächst gilt dieses: Gottes Wirklichkeitsbezug zur bestehenden Welt wird durch seine immerwährende Königsherrschaft hergestellt, mit der er den Königen (und Völkern) Macht, Stärke und Ehre und Anteil an der Schöpfung übergibt (Dan 2,37f). Gottes Reich ist ewig und währt von Geschlecht zu Geschlecht (vgl. 4.1.2), und sein Regiment erweist sich so, daß er Reiche kommen und gehen läßt (Dan 3,31–33; 2,37ff). In unbeschränkter Souveränität gibt er die Macht, wem er will, was immer wieder betont wird (4,14.21–24.29; 5,21). Demgegenüber sind alle Götter Taugenichtse, die nichts ausrichten können (Dan 2f; vgl. 4.1.2). Ein König, dem Gott Herrschaft verliehen hat, der aber Fremdgötter verehrt und nicht dem Gott, der aller Menschen Leben und Geschick in Händen hält (5,23), die Ehre gibt, dem nimmt Gott die Herrschaft weg (Dan 5,18–30). Wer ihm treu dient, den macht er weise wie Daniel (Dan 2) und errettet ihn aus allen Gefahren (6,1–29), so daß alle vor dem Gott Daniels erzittern müssen (6,27).

So ist die Quintessenz des Waltens dieses Gottes die Erkenntnis, die Darius allen Völkern ins Stammbuch schreibt: Der Gott Daniels „ist der lebendige Gott, und er bleibt in Ewigkeit; sein Reich ist unzerstörbar und seine Herrschaft nimmt kein Ende. Er errettet und befreit, er tut Zeichen und Wunder am Himmel und auf Erden“ (6,27f). Hier sieht kein Israelit von Jerusalem und dem Tempel auf Israel und seine Heilsgeschichte und von da aus auf die umliegenden Völker, sondern hier ist Israels Gott programmatisch und im Ansatz sofort als Weltkönig verstanden. Der Verfasser des Danielbuches versteht sich darum konsequent als israelitischer Weltbürger in einem heidnischen Großreich und weiß aus dieser Perspektive heraus alle Wirklichkeit als Aspekt des königlichen Weltregiments seines Gottes zu begreifen.

Dieses ewige Weltregiment Gottes wird das Auf und Ab der Geschichte allerdings nicht verewigen. Vielmehr ist aller Geschichte mit der gleichen

Souveränität, mit der Gott innerhalb ihrer regierte, eine Grenze gesetzt: Das Gericht über die Welt ist beschlossene Sache. Die letzte Großtat göttlichen Weltregiments wird nämlich darin bestehen, daß er ein letztes und endgültiges Reich dem, der wie ein Menschensohn ist, übergibt (Dan 7,13f; vgl. 4.4.2). Es ist (im Kontrast zu den durch Tiere symbolisierten vorangehenden Reichen) ein wahrhaft humanes Reich. Es ist unzerstörbar das Reich für die Heiligen des Höchsten. Ihm müssen alle anderen Mächte dienen und untertan sein, womit nun ein Thema aus der Zionstradition (vgl. 4.1.4) anklingt (Dan 7,27).

Im Danielbuch treten mit diesem Konzept des königlichen Weltregiments Gottes die israelitisch-heilsgeschichtlichen Pointen der Zionstheologie in den Hintergrund, so sicher Israels Besonderheit nicht einfach und glatt ausgeblendet wird, sondern ruhender Hintergrund ist (vgl. nur Dan 1!). Es hat nämlich den Anschein, daß die Grundaussagen, die Israel sich einst aus Kanaan aneignete, um daraus die Zionstheologie zu formen, ein neues und unerwartetes Gewicht bekommen, weil das Danielbuch neu im Horizont persischer Weltreichsidee denkt, die in Ahuramazdas Schöpfer- und Königtum ihre theologische Begründung erhielt.¹⁷ Dadurch wird die Schöpfungsorientiertheit der königlichen Herrschaft Gottes dominant, und die Erwählungstraditionen Israels treten zurück. Allerdings lebt Daniel nach Deuterocesaja: Die Hoffnung auf einen endgültigen königlichen Machterweis Gottes ist, mit Dan 7 dokumentiert, auch die seine.

Auf das danielische Verständnis der Wirklichkeit mit gleicher Orientierung an der göttlichen Herrschaft und spezieller Neuinterpretation von Dan 7 stößt man noch einmal, nämlich in den Bilderreden des äthHen 37–71. Sie¹⁸ scheinen auf den ersten Blick an Gottes Königtum so gut wie gar

17 Vgl. dazu K. Koch, Gottes Herrschaft.

18 Nach einer längeren Kontroverse scheint sich in bezug auf die jüdische oder christliche Herkunft und im Blick auf die ungefähre Entstehungszeit ein breiter Konsens zu bilden. Die Bilderreden sind danach jüdisch. Christlicher Einfluß bleibt nicht verifizierbar. Umgekehrt sind die Beziehungen zu alttestamentlichen Texten – vor allem zu Dan (vgl. auch Ps 110; Jes 49) – fundamental. Deutlich beschreibbar sind auch Bezüge zu Jub, syrBar und den Sabbatliedern von Qumran. Die Verarbeitung dieser Texte und Traditionen geschieht unter rein jüdischen Voraussetzungen. Die Bilderreden sind in mehreren Schritten entstanden und zwar in den beiden Jahrhunderten um die Zeitwende, jedenfalls vor 70 n. Chr.. Zu diesem Konsens vgl. vor allem die Ausführungen von F. H. Borsch, M. Black und J. C. Vanderkam in: Charlesworth, Messiah, (außerdem: S. Uhlig, Henochbuch 574; W. G. Kümmel, Jesusforschung 353–360). Die folgenden Ausführungen nehmen auf die literarische Schichtung insofern Rück-

kein Interesse zu haben. Jedenfalls ist nur äthHen 63,2f von Gott als König und 41,1 vom Königreich gesprochen, das am Ende der Tage verteilt wird. Das hat dazu geführt, daß man bei der Erörterung der Vorgeschichte der Jesusbotschaft von der (Königs-)Herrschaft Gottes die Bilderreden eigentlich übergang und sie nur dort diskutierte, wo man die synoptischen Menschensohnworte besprach (dazu 4.4.2). Jedoch eingedenk der methodischen Regel, daß nicht einfach der lexikalische Befund, sondern die Anschauung des Textes, seine Bildfelder und Hintergrundtraditionen zu beachten sind, wird man bei dieser Feststellung nicht stehenbleiben dürfen. Das verbietet sich schon allein von den beiden genannten Stellen her, die es nicht nur zu benennen, sondern zu gewichten gilt.

In 63,2.4 liegt nämlich das gerichtsdoxologische Abschlußbekenntnis der Könige und Mächtigen der Welt vor, also sozusagen die Quintessenz, die sich für sie im Endgericht aus der Weltgeschichte insgesamt ergibt und damit sich auch perspektivisch für den Leser einstellen soll. Im Augenblick ihres Gerichts preisen die Weltherrscher „den Herrn der Geister, den Herrn der Könige, den Herrn der Mächtigen“ und bekennen, daß sie „den Herrn der Könige hätten verherrlichen und preisen sollen, und den, der da herrscht über alle Könige“. Das ist natürlich danielische Thematik (Dan 2,44.47; 4,34; 7,26f), wie das ganze Gebet wohl kaum zufällig bei einzelnen Motiven vornehmlich an Dan 3,33; 4,31; 6,27 erinnert. Auf Dan 7 weist auch äthHen 41,1, insofern hier die Reichsverhältnisse wie Dan 7 beim Endgericht neu verteilt werden. Aber nicht nur das: Analog zu der Übergabe der Endherrschaft von Gott an den, der nach Dan 7,13f wie ein Menschensohn aussieht¹⁹, schildert äthHen 62 eine parallel zu äthHen 63 aufgebaute gerichtsdoxologische Szene mit denselben Personen. Nun heißt es vom Menschensohn, daß er über alles herrscht (62,6; vgl. Dan 7,27). Die danielische Thematik der sich endgültig durchsetzenden königlichen Gottesherrschaft ist also in den Bilderreden auf neue Weise programmatisch ausgestaltet.

sicht, als die noachitischen Stücke (äthHen 39,1–2a; 54,7–55,2; 60; 65,1–69,25), das weisheitliche Einsprengsel (äthHen 42) und der jetzige Abschluß (äthHen 70f) nur benutzt werden, wenn sie einen auch sonst belegten Sachverhalt dokumentieren. Im übrigen könnte es sich bewähren, den sonstigen Bestand im wesentlichen als konzeptionelle Einheit zu begreifen, in der traditionsgeschichtlich z. T. disparates Material eine Heimat fand.

¹⁹ Diese Formulierung ist äthHen 46,1 übernommen. Doch wird sonst in den Bilderreden aus dem Vergleich die Personalbezeichnung „der Menschensohn“ (vgl. 4.4.2).

Im selben Zusammenhang (62,2.3.5) ist speziell davon die Rede, daß der Herr der Geister seinen Auserwählten, den Menschensohn, auf „den Thron seiner Herrlichkeit“ setzt, damit er das Endgericht vollziehe und Endzeitherrscher sei (62,6!). Das Thronmotiv nimmt nun nicht nur abermals Dan 7,9–14 auf,²⁰ sondern ist traditionsgeschichtlich bis hin zu Jes 6,1ff (vgl. auch 1.Kön 22,19; Jer 14,21; 17,12; äthHen 14,18–20; AssMos 10,3) als göttlicher Königsthron bekannt.²¹ Man wird also zu urteilen haben, daß die häufigen Bezugnahmen auf den „Thron seiner Herrlichkeit“, die die Bilderreden insgesamt durchziehen, die jeweils geschilderten Szenen als königliches Handeln beschreiben wollen, wobei die Übertragung der Herrschaft an den Menschensohn vermittels Ps 110,1.5f ausgedrückt wird, wie ein Vergleich von äthHen 62f mit diesem Psalm erweist.

Dazu paßt weiter ein Grundzug im Weltbild der Bilderreden, der mit Daniel konform geht. Die Welt ist in eine himmlische und eine irdisch geschichtliche aufgeteilt: Der Himmel ist gekennzeichnet durch die ungeheure Fülle himmlischer Wesen als dienstbaren Geistern Gottes (äthHen 39,12f; 40,1ff; 47,3; 60,1f; 61,6; Dan 7,10), die den Thron (wie Jes 6,1ff) umgeben.²² Auf Erden gilt das Augenmerk vor allem den Königen, die ihre Macht von Gott haben, der ihr Herr und König ist und sie im Endgericht zur Rechenschaft zieht (äthHen 46,4f; 62,1ff; Dan 7,23ff).²³ Dies beides umschließt in Daniel Gottes Königtum (Dan 7,9f). ÄthHen differenziert hier terminologisch: Gott ist „Herr der Geister“ (z. B. 37,2 usw.) und „Herr der Könige und Herr der Mächtigen“ (äthHen 63,2), der „über alle Könige herrscht“ (63,4). Die königliche Herrschaft über die himmlischen (äthHen 61) und über die irdischen Verhältnisse (äthHen 48; 62) wird dann von Gott dem Menschensohn verliehen.

Man wird diese nachgestaltende Aufnahme von Daniel in den Bilderreden nun sicherlich noch präzisieren können, auch zur Kenntnis nehmen müssen, daß die Bilderreden noch andere alttestamentliche Traditionen

20 Vgl. speziell äthHen 47,3; 60,2 mit Dan 7,9f.

21 ÄthHen 46,4f ist analog von den Thronen der menschlichen Könige die Rede.

22 Zu dieser himmlischen Königsherrschaft geben die Sabbatlieder von Qumran besonders eindrucksvolle Parallelen.

23 Daniel und die Bilderreden stimmen dem Inhalt nach auch darin überein, daß den Königen dieselben Verfehlungen vorgeworfen werden, nämlich (äthHen 46,7f): Machtmißbrauch, Fremdgötterverehrung und Verfolgung der wahren Gottesverehrer. Dabei wird die danielische Grundstruktur sichtbar, unter der die irdischen Gegebenheiten als spannungsreiches Verhältnis von heidnischen und frevelhaften Königen sowie frommen Gottesverehrer unter ihrer Herrschaft in den Blick kommen.

zum göttlichen Königtum heranziehen als nur die danielischen, aber man wird nicht mehr behaupten dürfen, die Bilderreden seien nur randständig an der Gottkönigsvorstellung interessiert. Im Gegenteil hat zu gelten, daß sie eine Fortschreibung derjenigen Gottesreichsthematik sind, wie sie im Danielbuch als zentrale Thematik anzutreffen ist. Zwar traut man sich kaum, angesichts der schwer durchschaubaren traditionsgeschichtlichen Verhältnisse in den Bilderreden, die redaktionelle Gesamtperspektive zu formulieren. Doch scheint es nicht ohne Reiz zu sein, das variierte danielische Reichskonzept als gemeinsamen Nenner der Aussagenvielfalt anzunehmen.

4.1.6 Die endzeitliche Vernichtung Belials

Zur Ziontradition in ihrer futurischen Ausprägung gehört bei den nachjesajanischen Propheten der Völkersturm gegen Jerusalem und die Besiegung desselben durch den Zionkönig Jahwe (Ez 38f; Joel 3; Sach 14 usw.). Diese Vorstellung mit ihrer Tradition vom Tag Jahwes und eines heiligen Krieges ist in der im Grundstock voessenischen Kriegsrolle (1QM und die Fragmente aus 4Q) so aufgenommen, daß insbesondere auch Aussagen aus Dan 11f neu interpretiert werden.²⁴ Dabei wird nun die mythische Gestalt Belials zum dualistischen Gegenpart Gottes und Michaels, so daß ein irdischer und überirdischer Endkampf zwischen zwei Machtblöcken stattfindet. Auf der einen Seite kämpfen Gott, Michael und alle Engel sowie Israel, auf der anderen Seite Belial und sein Heer sowie die Völker.

Natürlich geht es dabei in jedem Machtblock um Herrschaft. Jedoch wird nur von Gottes Herrschen so gesprochen, daß es als königliches Herrschen bezeichnet wird (mehrfach in 1QM 12; 19). Durch traditionelle Vorgaben bedingt, sind nur noch die Völkerherrscher „Könige“ (1QM 1,4; 11,3 usw.). Aber Belials und Michaels Herrschaft ist so gekennzeichnet, daß allgemeine und nicht speziell königliche Herrscheraussagen getroffen werden. 1QM ist also bemüht, das Besondere der Herrschaft Gottes sprachlich festzuhalten.

Geschieht in 1QM²⁵ die endzeitliche Aufrichtung des ewigen Königtums Gottes durch Besiegung seines dualistischen Gegenübers, so bleibt

24 Das nach äthHen 37–71 abermals beobachtete Rezipieren danielischer Aussagen ist kaum zufällig. Daniels immenser Einfluß auf die frühjüdische Apokalyptik und das Urchristentum ist schwerlich zu unterschätzen.

25 1QM ist nicht einheitlich. Die folgenden Ausführungen interpretieren den jetzigen Endtext.

doch darüber hinaus die Ziontradition mit ihren wesentlichen Motiven erhalten, wie die drei hymnischen Stücke in 1QM 12; 14,16ff; 19 belegen: Gott wohnt in seinem himmlischen Palast (12,1f), umgeben von seinem Hofstaat (12,1.4f.8; 19,1). Er ist heilig (12,8; 19,1), ewiger König (12,3), König der Herrlichkeit (12,8; 19,1) und Gott der Götter (14,16). Die irdische Entsprechung dazu ist Zion-Jerusalem (12,13; 19,5). Gottes endzeitliche Herrschaft verwirklicht sich als Israels Herrschaft (12,16; 19,6f). An den Völkern wird Gott darum Gericht üben (12,5.9–12; 19,2–4), so daß sie Israel dienstbar werden (12,14; 19,6).

Dazu kann noch eine kleine Apokalypse aus TestDan 5,10–13 gestellt werden. Danach führt Gott gegen Beliar den Endkrieg, wird daraufhin ewigen Frieden herstellen, Jerusalem neu erstellen, die Gola – also die exilierten Juden – zurückführen und als Heiliger Israels und König in der Mitte seines Volkes wohnen.

Somit kann man festhalten: Es gibt Hinweise, daß nicht nur Qumran selbst, sondern im Frühjudentum überhaupt – durch die im Ansatz voresenische Kriegsrolle und die TestXII belegt – die Hoffnung auf eine endzeitliche letzte Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes auch im Rahmen eines dualistischen Weltbildes entfaltet werden konnte. Es wird noch zu diskutieren sein, wieweit hier Vorbedingungen für Jesu Anschauung des Satansturzes (Lk 10,18) bestehen.

4.1.7 Gottesherrschaft und Auferstehungshoffnung

Die Ziontradition entsteht und lebt zunächst ganz sicher, ohne daß die Kontinuität der Geschichte preisgegeben wird, also auch unter der Bedingung, daß eigentlich nur die Generation Israels, die bei der endgültigen Realisation der Hoffnung gerade lebt, dieses göttliche Heil mit dem Friedensreich erleben wird. Erst spät und nicht häufig dringt in die Schilderungen der Herstellung des Endreiches auch die Auffassung ein, daß zu den Teilnehmern nicht allein die dann lebende Menschheit, vor allem Israel, gehört, sondern auch Verstorbene auferstehen werden, um dieses Heil erfahren zu können.

Dies ist wohl in der von der Ziontradition geprägten (nicht einheitlichen) Apokalypse Jes 24–27 (vgl. 4.1.3) erstmals der Fall (Jes 26,19). In ihr ist nicht nur von der Auferstehung der Toten die Rede, sondern sogar von der Vernichtung des Todes selbst (25,8). Wer die Bilderreden äthHen 37–71 der futurisch ausgerichteten Königsvorstellung Gottes zuordnet (4.1.3), findet in äthHen 51,1 (46,6; 48,9f) dieselbe Hoffnung auf Auferstehung zum Ausdruck gebracht. Ein besonders eindrücklicher Be-

leg liegt in TestBen 10,6–10 vor. Nach diesem Text werden in der Reihenfolge des vergangenen Geschichtsablaufs zunächst drei Gestalten der Urzeit auferstehen, nämlich Henoah, Noah und Sem, danach die drei namentlich genannten Erzväter, endlich die zwölf Söhne Jahwes, die dann „den König des Himmels“ anbeten werden. Danach werden alle Menschen auferstehen, die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Bestrafung.

Alle drei Auferstehungstexte gehören zur frühjüdischen Apokalyptik. Doch auch dort, wo jenseits der Apokalyptik mit einer individuellen Auferstehung des Einzelnen unmittelbar nach seinem Tod gerechnet wird, können Gottes Königtum und die Hoffnung auf ewiges Leben beisammenstehen (2.Makk 7,9; SapSal 3,1–8; Philo, SpecLeg 1,207). Das Königtum Gottes ist dabei als immerwährendes vorgestellt.

4.1.8 Gottes permanente Königsherrschaft in Schöpfung und Geschichte

In 4.1.2 wurde schon dargetan, daß im Gefolge der Aufnahme kanaanischer El- und Baalreligion Jahwe zum König wurde, weil er Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte war. Jahwes immerwährendes Königtum wurde damit gleichsam zur festen Vergewisserung für Israel, daß Welt und Geschichte nicht sich selbst oder anderen Göttern überlassen blieben und Israel selbst einem Gott diene, der Welt und Geschichte beherrschte. Hatte dann später Deutorojesaja gefordert, alles Gewesene und Bestehende als alt zu vergessen und von einem noch ausstehenden Erweis göttlichen Königturns gesprochen, dessen neue und besondere Qualität alles bisher Dagesesene sprengen und also zwischen allem Gewesenen und dem Kommenden einen Bruch setzen würde, so war damit eine Eschatologisierung des göttlichen Königturns eingeleitet, die eine ganz neue Qualität für das Erfassen der durch den König Israels bestimmten Zukunft mit sich brachte und die dann die Prophetie und Apokalyptik weiterpfligten.

Aber mußte man zwangsläufig diesen deutorojesajanischen Weg mitgehen? Jedenfalls konnte man auch innerhalb der Vorstellung von einer dauerhaften und unbegrenzten Königsherrschaft Gottes, unter der sich vom Weltanfang bis in die Zukunft hinein alles als verlässliche und ungebrochene Wirklichkeit unter Gott verstehen ließ, weiter Glaubensvergewisserung begründen. Diesen Weg gehen viele Lieder und Gebete Israels und des Frühjudentums. Sie beschreiten diese Bahn dabei so selbstverständlich, als gäbe es für sie die bedeutsame Weichenstellung der nachjesajanischen Prophetie überhaupt nicht. Es sind im übrigen vornehmlich Dank- und Bittgebete des Einzelnen oder des Volkes und Lobpreisungen Gottes von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, die so verfahren.

Ein besonders eindrückliches Beispiel gibt dafür das Bittgebet Henochs in äthHen 84,2–6 ab. Es besitzt eine typische Struktur: Im Eingangsteil wird Gott gepriesen. Der Inhalt des Preises ist zugleich der begründende Horizont, innerhalb dessen im dritten Teil eine Bitte geäußert werden kann. Der Mittelteil schildert die Notlage, die gewendet werden soll (also ergibt sich: 1. V 2–3; 2. V 4; 3. V 5–6). Der Lobpreis Gottes enthält nun ganz typische Motive aus der Zionstheologie, insbesondere greift er – sicher absichtlich – die Vorstellung der Überdimensionalität göttlichen Königtums aus Jes 6,1ff auf:

1a „Gepriesen seist du, Herr (und) König,

b groß und mächtig in deiner Größe,

2a Herr der ganzen Schöpfung des Himmels,

b König der Könige und Gott der ganzen Welt.

3a Deine Gottheit, Königsherrschaft und Majestät wahren für immer und alle Zeit

b und deine Herrschaft durch alle Geschlechter.

4a Und alle Himmel sind dein Thron in Ewigkeit

b und die ganze Erde der Schemel deiner Füße für immer und alle Zeit.

5a Denn du hast (alles) geschaffen und du regierst über alles,

b und schlechterdings nichts ist dir zu schwer ...²⁶

Die Bitte beginnt dann nochmals mit dem Königsmotiv:

„Und nun Gott und Herr, großer König, flehe und bitte ich,
daß du mir eine Bitte gewährst ...“

Also: Die unumstößliche Dauerhaftigkeit und die durch nichts mehr zu übertreffende Größe göttlicher Königsmacht, hier mit Vorrang durch Schöpfungsaussagen beschrieben, läßt den Beter seine Bitte formulieren: Solcher König kann und wird sie zweifelsfrei erfüllen!²⁷

26 Die nachfolgenden Prädikationen Gottes entstammen weisheitlicher Tradition. Nahe kommt dem Aufbau das Gebet Abrahams in Jub 12,19f: 1. Anrufung des Schöpfergottes (V 19a,b); 2. Beschreibung der menschlichen Situation (V 19c); 3. Bitte (V 20). Allerdings fehlt als direktes Wortsignal im ersten Teil ein Hinweis auf Gottes Königtum. Dafür steht im zweiten Teil: „... Dich und dein Reich habe ich erwählt.“

27 Vgl. noch Ps 29, wo in V 1–10 Jahwe als König der Schöpfung gepriesen wird, und es dann im abschließenden V 11 allgemein und knapp heißt: „Der Herr gebe seinem Volk Kraft, der Herr segne sein Volk mit Heil.“ Hierher gehört auch noch äthHen 9,4–11. In diesem Gebet wird 1. Gottes Königtum in der Schöpfung besungen (V 4f), 2. eine Elendsschilderung getätigt (V 6–9) und abschließend 3., statt eine Bitte zu formulieren, geklagt, warum Gott das alles zuläßt (V 10f).

In dem Bittgebet Simons in 3.Makk 2,1–20 stößt man auf denselben Aufbau (göttlicher Preis: 2,1–12; Unheilslage: 2,13–15; Bitte um Rettung: 2,16–20). Doch ist hier Gottes Königtum (2,2.13) nur knapp mit der Schöpfung begründet, aber um so ausführlicher mit den Taten Gottes in der Geschichte bis hin zur Erwählung Jerusalems und dem Wohnen Gottes im Tempel. Gott ist als König ein gerechter Herrscher, der die Frevler bestraft und die Erniedrigten und Bedrängten rettet, darum kann auch in diesem Fall sein Erbarmen angefleht werden.²⁸

Eindringlich kommen, freilich mit einem anderen Aufbau, bei dem das Königtum Gottes die Schlußpointe abgibt, diese Motive auch im Bittgebet Judiths (Jdt 9,12) zur Geltung: Gott wird prädiert als Gott der Demütigen und Helfer der Geringen, als Beistand der Schwachen, Beschützer der Verstoßenen und Retter der Verzweifelten. Dann endet das Gebet so: „Du Herrscher des Himmels und der Erde, Schöpfer der Wasser und König deiner ganzen Schöpfung, höre doch auf mein Gebet.“ Von derselben Theologie geprägt sind z. B. noch das Gebet Mardochais als Zusatz zu Est 4,17 und das Gebet Esthers, auch als Zusatz zu Est 4,17. Die Ziontradition kann auch zu Rudimenten zusammenschrumpfen, wie in dem individuellen Dankgebet Sir 51. Jedenfalls wird an diesen Beispielen deutlich, wie das Königtum Gottes die theologische Bedingung abgibt, daß man Gott als den Barmherzigen und Nothelfer anrufen kann, der die Not wendet, die Feinde Israel richten und sich so als Israels König auf dem Zion und König der Welt erweisen wird.

Gott der Helfer und Retter, das ist auch ein Gesichtspunkt, der schon im alttestamentlichen Psalter dort begegnet, wo vom Zionkönig Jahwe, ausführlich oder knapp angedeutet, gesprochen ist: Ps 10,17f; 22; 44,6–8.27; 103,2–6; 145; 146.²⁹ Wie 3.Makk 2 kann der König Jahwe als Schöpfer und Herr der Geschichte zugleich auch Richter sein – vornehmlich über Israels Feinde (Ps 5,9–11; 22; 68; 74; 95; 103; 145; 149; PsSal 2). Königtum und Schöpfertum Gottes stehen auch Ps 8; 24 beieinander.

28 Vgl. noch AssMos 4,2–4 mit gleicher Thematik und gleichem Aufbau: Preis Gottes als König der Welt und besonders als König der Erwählungsgeschichte Israels (4,2), Notsituation (4,3) und Kurzbitte (V 4: „Achte (auf sie) und erbarme dich ihrer, Gott des Himmels.“).

29 Diese spezielle Auslegung des göttlichen Königtums auf Gottes Retten und Erbarmen gehörte natürlich auch schon zum Königtum Gottes bei Deuteroseja (vgl. 4.1.3). Vgl. außerdem Tob 13,2.6f.10; 2.Makk 1,24; 3.Makk 6,4; Sir 51,1–12. Ein eindruckliches Denkmal ist dem Thema im Preislied aus dem Kairoer Manuskript B als Zusatz in Sir 52,12 gesetzt.

Eine Sonderstellung beanspruchen in diesem Abschnitt die Sabbatlieder aus Qumran. Diese Preisungen Gottes als des ewigen himmlischen Königs konzentrieren ihr beschreibendes Lob auf das himmlische Königtum Gottes, wie es von unbegrenzter Dauer ist. Gottes Königtum in Schöpfung und Geschichte tritt dabei so auffällig in den Hintergrund, daß man einen ganz unerwarteten Einblick in eine bisher aus israelitischen und frühjüdischen Texten nur schemenhaft bekannte Kultauffassung bekommt: Der irdische Kult partizipiert am himmlischen, indem man den himmlischen lobend beschreibt und somit Schöpfung und Geschichte weitgehend hinter sich läßt. In dem Maße, wie das gelingt, wird das Gottesbild selbst, das durch Verbalisierung zur Beschreibung gelangt, aus seinem Welt- und Geschichtsbezug weitgehend entlassen und erhält Konturen, die Unnahbarkeit, himmlischen Glanz und Hofstaat sowie Weltabstand grell betonen. Das Jubiläenbuch hätte wohl seine Freude an solcher Gottesdienstauffassung, wie auch das Dankgebet im Septuagintazusatz nach Dan 3,23, gezählt als Dan 3,52–56, dazu paßt.

4.1.9 Ein kurzer Rückblick

Der Durchgang durch die alttestamentlichen und frühjüdischen Texte, die vom Königtum des Gottes Israels reden, führt zu einem klaren Hauptergebnis: Alle Ausfächerungen dieser Thematik gehen auf die Anfänge der Zionstheologie des davidisch-salomonischen Israel zurück. Weit davon entfernt, nur aus einem breit gestreuten und recht formal zusammengehaltenen Belegfeld zu bestehen, bleibt über Jahrhunderte hinweg, trotz vieler Brüche in Israels Geschichte, das motivische Stratum relativ konstant, das mit dem Gedanken der königlichen Herrschaft Gottes gesetzt war. Zwar ist der geschichtliche Wandel dabei unübersehbar und die Akzentuierungen, die je und dann vorgenommen wurden, reichhaltig, jedoch bewahren alle zur Zeit Jesu erkennbaren oder aufgrund der Geschichte der Vorstellung möglichen Variationen ihre Verbundenheit mit der Zionstheologie. Dieses eindeutige Ergebnis hat hochrangige Bedeutung, wenn Jesu Verständnis der Gottesherrschaft entfaltet und nach der Hörerrezeption seiner Botschaft gesucht wird.

4.2 Die Konstitutionsbedingungen für Jesu Verständnis der Gottesherrschaft

4.2.1 Die Gottesherrschaft als Zentralbegriff der Verkündigung Jesu

Die synoptischen Evangelien und die Logienquelle sind sich darin ausnahmslos einig, daß ihre und ihrer Gemeinden Rede von der Gottesherrschaft auf Jesu Verkündigung aufbaut und seine Verkündigung dadurch gekennzeichnet ist, daß er diesen Ausdruck als Leitwort für sie wählte.³⁰

Dies macht die Logienquelle dadurch klar, daß sie Jesu erstes öffentliches Wort mit der ersten Seligpreisung unter Benutzung dieses Stichwortes angibt („Selig sind die Armen, denn ihnen gehört die Gottesherrschaft“, Lk 6,20 = Mt 5,3), sich Jesus vom Täufer und der Zeit vor ihm mit Hilfe der Gottesherrschaft abgrenzen läßt (Mt 11,11 = Lk 7,28), die Gottesherrschaft als die entscheidende Sorge der Jünger herausstellt (Lk 12,31 = Mt 6,33) und bei der Aussendung der Jünger deren Verkündigung mit demselben Stichwort versieht (Lk 10,9 = Mt 10,7f).

Der Logienquelle sekundiert Markus, wenn er dem Leser dasselbe offenkundig macht, indem er in Mk 1,14f das Programm der Verkündigung Jesu anlässlich seines ersten Auftretens benennt und dabei die nahende Gottesherrschaft zum entscheidenden Inhalt des Evangeliums erklärt. Die erste ausgeführte Rede Jesu im Markusevangelium ist die Gleichnisrede in Mk 4,1ff, die die programmatische Angabe aus Mk 1,14f näher ausführt. Sie leistet dies, indem sie lehrt, sie paradigmatisch als Verkündigung Jesu überhaupt zu verstehen, und indem sie durch das Wortsignal von der Gottesherrschaft den Generalnenner festgelegt sein läßt (Mk 4,11.26.30).

Matthäus verwischt dies zwar etwas, weil er schon dem Täufer einmal die Predigt vom Gottesreich zuordnet (Mt 3,2 = 4,17). Gleichwohl folgt er Mk 1,14f in Mt 4,17, übernimmt die Q- und Markusstoffe und vermehrt die Erwähnung des zentralen Ausdrucks Jesu nicht zuletzt dadurch, daß er Gleichnisse mit recht zäher Konsequenz ausdrücklich zu Gottesherrschaftsgleichnissen – im Sinne des Matthäus müßte man sagen: Himmereichsgleichnissen – macht (vgl. Mt 13,24.44.45.47.52; 18,23; 20,1; 25,1).

Der dritte Evangelist übernimmt Markus und Q in einer schmalen Variationsbreite, so daß auch für ihn klar ist: Die Botschaft vom Gottesreich beginnt mit Jesus. Weit entfernt davon, einen Weg, wie durch Mt 3,2 belegt, zu gehen, versteht er die Botschaft vom Gottesreich als verpflicht-

³⁰ Einen gut strukturierten Überblick über den Befund gibt H. Merklein, Handlungsprinzip 21–30.

tendes Erbe für die nachösterliche Mission und benutzt den Begriff darum als Ausdruck der Kontinuität zwischen Jesus und der späteren Verkündigung (Lk 4,43; 8,1; Apg 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.21).

Wer das Wortplakat Gottesherrschaft als Zentralwort Jesu nicht anerkennt oder es sogar ganz und gar Jesus absprechen will, hat also die gesamte synoptische Tradition mit ihrer schönen Einhelligkeit gegen sich. Er muß erklären, wie die Fülle der Belege und die im Grundsatz dabei gegebene Einstimmigkeit zustande kam, wenn er entgegen diesem Tatbestand Jesu Verkündigung anders begreifen will. Sicherlich, der vierte Evangelist geht durch seine konsequente Christologisierung der Verkündigung Jesu in Gestalt der Offenbarungsreden so eigene Wege, daß von Jesu Gottesherrschaft nur noch ein spärlicher Rest nachbleibt (Joh 3,3.5; auch 18,36). Jedoch kann man an dem antiochenisch-heidenchristlichen Traditionsstrang, der ebenfalls das Stichwort Gottesherrschaft in den Hintergrund treten läßt, nachweisen, wie es bei ihm dazu kam: Die Erwartung der Gottesherrschaft wurde langsam ersetzt durch die Hoffnung auf die Parusie des auferstandenen Herrn (vgl. einerseits 1.Thess 2,12; 1.Kor 6,9f; Gal 5,21 und andererseits 1.Thess 2,19, 3,13; 4,15 usw.). Diesen Weg kann andeutungsweise auch Matthäus gehen (Mt 24,3.27.37.39). Wie überhaupt alle Synoptiker zeigen, daß es eine Christologisierung der Gottesreichsaussagen gab. Freilich hielt sie sich im synoptischen Bereich in Grenzen und gehört keineswegs zum Grundbestand der Überlieferung (vgl. z. B. Mt 13,41; 16,18; Lk 22,29f; 23,42).

Der antiochenisch-paulinische Traditionsbereich verhilft noch zu einer weiteren Erwägung: Hier läßt sich nämlich das Zurücktreten der Gottesreichsaussagen zeitlich einschätzen. Es muß mit dem Entstehen des Typs einer Missionspredigt zu tun haben, der sich speziell an Heiden wandte (1.Thess 1,9). Dann gehört diese Weichenstellung in die Jahre, als man in Antiochia Christentum auf heidenchristlicher Basis konzipierte, also in die Zeit vor dem Konvent in Jerusalem 48 n. Chr. (Apg 15; Gal 2,1ff), und als man anfang, im Sinne von Apg 13f im Umfeld von Antiochia Mission zu betreiben. Wer Jesus die Gottesreichspredigt absprechen möchte, muß also ihre nachösterliche Entstehung in sehr früher Zeit erklären und das angesichts der Tatsache, daß die bekenntnisartigen und narrativen Ostertraditionen einhellig von diesem Stichwort keinen Gebrauch machen.

Nun wird man um so mehr davon ausgehen müssen, daß das Stichwort Gottesherrschaft für Jesus zentral und typisch ist, je besser man zeigen kann, wie er sich dabei auch vom Frühjudentum unterschied und zugleich von den nachösterlichen Gemeinden uminterpretiert wurde. Davon ist in 4.2.2–4.2.5 zu reden. Hier ist zunächst noch eine andere Beobachtung von

Bedeutung: Es gibt nämlich kein anderes Zentralwort, noch ein anderes überragendes Thema, das sonst Jesu Botschaft insgesamt kennzeichnen könnte als eben die Gottesherrschaft. Gott und seine Herrschaft, das ist Jesu Thema. Darum war Jesus kein neuer Toralehrer, der das Gesetz mit Hilfe des Liebesgebotes auf einen gültigen Nenner brachte; er war auch kein Weiser, der das israelitische Weisheitswissen neu verstand, und er war kein charismatischer Wunderrabbi wie Choni der Kreiszieher. Er lebte nicht eine bestimmte Humanität mit sozialer Komponente.

Diese beliebig verlängerbare Reihe von Jesusdeutungen muß sich gefallen lassen, daran gemessen zu werden, was nach Ausweis der Quellen ihn kennzeichnete. Eine Beschreibung der Gestalt Jesu ohne zentrale Entfaltung des mit dem Wortsignal Gottesherrschaft gesetzten Themas verfehlt ihn. So ist dies die erste Konstitutionsbedingung für das Verständnis der Gottesherrschaft: Das plakartartige Zentralwort ist Inbegriff der ganzen Botschaft des gesamten Wirkens Jesu.

4.2.2 Die in die kommende Gottesherrschaft integrierte Gegenwart

Bammel, G.: Erwägungen zur Eschatologie Jesu, StEv 3 (TU 88) 1964, 10–13. – Berkeley, R. F.: Engzein, phthanein, and Realized Eschatology, JBL 82 (1963) 177–187. – Bultmann, R.: Geschichte und Eschatologie, ³1979. – Burrows, M.: The Kingdom come, JBL 74 (1955) 1–8. – Catchpole, D. R.: The Law and the Prophets in Q, in: Hawthorne, G. F. – Betz, O. (Hg.): Tradition and Interpretation in the New Testament (FS E. Ellis), 1987, 95–109. – Clark, K. W.: „Realized Eschatology“, JBL 59 (1940) 367–383. – Conzelmann, H.: Art.: Eschatologie IV, RGG³ II (1958) 665–672. – Craig, C. T.: Realized Eschatology, JBL 56 (1937) 17–26. – Cullmann, O.: Christus und die Zeit, ³1962. – Dellling, G.: Zeit und Endzeit, BSt 58, 1970. – Dodd, C. H.: The Parables of Kingdom, ¹³1953, revidiert ²1961, reprinted 1965. – Gräßer, E.: Die Naherwartung Jesu, SBS 61, 1973. – Ders.: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, ³1977. – Ders.: Zum Verständnis der Gottesherrschaft, ZNW 65 (1974) 3–26. – Häfner, G.: Gewalt gegen die Basilea? ZNW 83 (1992) 21–51. – Hahn, F.: Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein (Mk 2,21f parr), EvTh 31 (1971) 357–375. – Hoffmann, P.: Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basilea-Verkündigung Jesu, SHS 31 (1988) 174. – Kümmel, W. G.: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: E. Gräßer – O. Merk (Hgg.): Heilsgeschehen und Geschichte 2, MThSt 16, 1978, 75–86. – Ders.: Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: ders.: Heilsgeschehen und Geschichte, MThSt 3, 1965, 457–470. – Ders.: Verheißung und Erfüllung, ATThNT 6, ³1956. – Kuhn, H.-W.: Enderwartung und gegenwärtiges Heil, StUNT 4, 1966. – Linnemann, E.: Zeitanalyse und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu, in:

G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie, (FS H. Conzelmann) 1975, 237–263. – Lohfink, G.: Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake – G. Lohfink: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, QD 71, 41981, 50–81. – Lorenzmeier, Th.: Zum Logion Mt 12,28; Lk 11,20, in: H. D. Betz – L. Schotroff (Hgg.): Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), 1973, 289–304. – Mell, U.: „Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche“ (Mk 2,22c). Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18–22 (erscheint in ThZ). – Müller, Kh.: Art.: Apokalyptik/Apokalypsen III, TRE 3 (1978) 202–251. – Müller, U. B.: Vision und Botschaft, ZThK 74 (1977) 416–448. – Pesch, R.: Über die Autorität Jesu, in: R. Schnackenburg u. a. (Hgg.): Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann) 1978, 25–55. – Schenk, W.: Naherwartung und Parusieverzögerung, ThV 4 (1972) 47–69. – Schlosser, J.: Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu, in: H.-J. Klauck (Hg.): Weltgericht und Weltvollendung, QD 150, 1994, 54–84. – Schmidt, W. H. – Becker, J.: Zukunft und Hoffnung, Kohlhammer TB 1014, 1981. – Schulz, S.: „Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen“ (Mt 10,7/Lk 10,9), in: H. Balz – S. Schulz (Hgg.): Das Wort und die Wörter (FS G. Friedrich), 1973, 57–67. – Smend, R.: Art.: Eschatologie II, TRE 10 (1982) 256–264. – Theißen, G.: Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde, ZNW 85 (1994) 167–182. – Vogler, W.: Die „Naherwartung“ Jesu, ThV 16 (1986) 57–71. – Vollenweider, S.: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), ZNW 79 (1988) 187–203. – Vorgrimler, H.: Zur Eschatologie Jesu, in: ders.: Hoffnung auf Vollendung, QD 90 (1980) 32–45. – Weder, H.: Gegenwart und Gottesherrschaft, BThSt 20, 1993. – Weiss, J.: Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 31964.

Für Israel und das Frühjudentum galt in bezug auf das Zeit- und Geschichtsverständnis, daß beides von konkret-inhaltlichen Ereignissen her erfahren und begriffen wurde: Israel war nach der Tora z. B. vierzig Jahre in der Wüste. Aber dieses Zeitmaß ist als solches nicht vorrangig. Entscheidend ist, daß es die Zeit der Wüstenwanderung bzw. die Zeit des Mose war. So war es auch für Jesus selbstverständlich, die Gottesherrschaft als dasjenige Ereignis anzusehen, durch das Zeit und Geschichte ihre neue Qualität bekamen. Er beurteilte seine Gegenwart und die Geschichte, auf die er zurückblickte, darum so, daß er sie mit den durch die Gottesherrschaft geschulten Augen betrachtete. Er deutete also seine Zeit und alle Geschichte, indem er beiden Größen durch die Gottesherrschaft Inhalt und Maß zukommen ließ. Die Gottesherrschaft als die sich durchsetzende neue Wirklichkeit ist also das Geschehen, das alles verändert und zugleich alles neu verstehen lehrt.

Wie bestimmt die Gottesherrschaft im einzelnen Jesu Zeit- und Geschichtsverständnis? Darauf antwortet man in der Regel so, daß man erörtert, wie sich für Jesus das Verhältnis von seiner Gegenwart und der

erhofften Zukunft darstellte. Doch solche Fragestellung beginnt mit einem unangemessen verkürzten Horizont. Es gilt nämlich in jedem Fall, in solche Erwägungen die zurückliegende Geschichte miteinzubeziehen. Innerhalb dieses erweiterten Horizontes muß dann erörtert werden: Wo setzte Jesus die bedeutungsvolle Zäsur an: zwischen der Vergangenheit und seiner Gegenwart, die dann schon in die Zukunft integriert ist, oder zwischen Jetzt und Dann, so daß die Gegenwart noch als kontinuierlich verlängerte Vergangenheit zu begreifen ist, die Zukunft jedoch – wenn auch vielleicht in höchst gespannter Naherwartung – noch aussteht? Die Antwort muß nach Lage der Quellen innerhalb dieser Alternative zugunsten der ersten Lösung ausfallen.

Die Option für diesen Entscheid favorisiert man nun allerdings darum oftmals ungern oder gar nicht, weil man den Zustand der endgültigen Realisation der Gottesherrschaft durch einen tiefen qualitativen Sprung von der Gegenwart getrennt sehen und sich Jesu anfängliches Handeln zugunsten der Gottesherrschaft nicht als allmähliche Entwicklung hin zu einem Endzustand des Heils vorstellen möchte. Die weltanschaulichen und dogmatischen Probleme, die hier lauern mögen, muß man allerdings einmal ganz zurückstellen. Die entscheidende Frage hat nämlich zu lauten: Unter welchen damaligen Verstehensbedingungen hat Jesus seine Aussagen zur Gottesherrschaft getroffen? Jesus hat die Gottesherrschaft als gegenwärtiges Ereignis reklamiert (Lk 11,20) und zugleich mit diesem Leitwort die durch Gott zu gewährende und zu verwirklichende Endvollendung zur Sprache gebracht. Also muß man fragen: Welche Verstehensbedingungen herrschten, wenn Israel und das Frühjudentum die Errichtung des endgültigen Heilszustandes und seines Kommens beschrieben?

Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage darf der auffällige Variantenreichtum, in dem die Endereignisse im Frühjudentum ausgemalt wurden, nicht darüber hinwegtäuschen, daß dabei immer auch einige fundamentale Verstehensbedingungen kaum oder sogar gar nicht variabel waren. Sie dürfen als Teile derjenigen „Grammatik“ gelten, mit der die sprachliche Gestaltung solcher Zukunftsaussagen vorgenommen wurde. Dazu gehörte die weitverbreitete Grundeinstellung Israels, sich das letzte Friedens- und Glücksreich nicht anders vorzustellen als in Kontinuität mit der gegenwärtigen Schöpfung und mit Zion als Heilszentrum. Der erwartete Schalomzustand ist die endgültige Einlösung der Bundesverheißungen Gottes an sein Volk Israel (mit abgestufter oder keiner Teilhabe der Völker). Diese Verheißungen sind von Haus aus irdisch-geschichtlich und gelten für die dann lebende Generation. Man mag das vielfältig ausgebaut haben, indem man Verstorbene durch eine Auferstehung mit teilnehmen

(z. B. Dan 12,2; LibAnt 3,10; TestBen 10,6f), indem man ein himmlisches Jerusalem (mit dem Tempel) auf die Erde kommen (z. B. äthHen 90,28ff; 4.Esr 7,26; ApkJoh 21) oder sogar ausnahmsweise einmal Israel als Heilsvolk an den Gestirnhimmel versetzt werden ließ, der natürlich zu diesem jetzt existierenden Kosmos gehört (AssMos 10; vgl. dazu 4.1.4). Aber das letzte Heil verwirklicht sich nur selten abseits oder jenseits dieser Wirklichkeit als ganzer, so z. B. allerdings wenn 1QH 3,29ff von einem kosmischen Verbrennungstod aller Schöpfung spricht oder wenn 4.Esr 13,29ff vor dem Endheil der Zurückführung der Wirklichkeit auf den Ausgangspunkt von Gen 1,1f das Wort redet.³¹ Jedenfalls ging Johannes der Täufer vom ununterbrochenen Bestand der Schöpfung aus (vgl. oben 3.1.2), und dasselbe hat auch für Jesu Botschaft zu gelten (vgl. nur Mt 8,11f par; dazu oben 3.2.4). Damit ist klar: Der erwartete Endzustand ist nicht unter der Bedingung einer Revision der Wirklichkeit als ganzer oder der Verwandlung der Menschen verstanden, sondern erhält bei Beibehaltung der geschichtlichen Wirklichkeit seine besondere Qualität durch Gottes immerwährende Nähe und durch seine Gaben. Damit ist eine ganz entscheidende Bedingung genannt, mit der auch Jesus die jetzt wirksame Gottesherrschaft und ihre endgültige futurische Realisation als Kontinuität erfassen konnte. Daß „Fleisch und Blut (des Menschen) die Gottesherrschaft nicht ererben können“ (1.Kor 15,50), ist ein paulinischer Satz. Daß Christen auf einen neuen Himmel und eine neue Erde hoffen, sagt erst Apk 21,1f. Daß menschliche Erlösung nur durch den individuellen Tod hindurch als Verlassen der Welt und als Gezogenwerden in die obere Lichtwelt Gottes hin zum erhöhten Christus verwirklicht werden kann, formuliert endlich erst Joh 12,31f; vgl. 16,28. Der Jesusverkündigung ist solche Markierung der Differenz zwischen der jetzigen Geschichte und der einstigen Vollendung ganz fremd. Sie wird vielmehr innerhalb eines Vorstellungsrahmens entfaltet, der die jetzige Wirklichkeit und die Vollendungswirklichkeit in selbstverständlicher Kontinuität sieht, weil die ununterbrochene Relation zwischen dem göttlichen Schöpfer und der jetzt und immer sich ihm verdankenden Wirklichkeit selbstverständlich gilt. Die Pointe der Verkündigung Jesu ist geradezu, daß die Gottesherrschaft ab jetzt in dieser Welt Platz greift. Die z. B. nur nebenbei und begrenzt benutzte Vorstellung transmortalen Lebens (Mt 8,11; Lk 10,12; 11,31f; 17,28f) ist dem zuzuordnen, nicht aber dagegen auszuspielen.³²

31 Vgl. weiter U. Mell, Schöpfung 119ff.

32 Das nachösterliche Trostwort Mk 13,31 (vgl. Mt 5,18) wie die judenchristliche Diskussion in Mk 12,18ff mit dem Kern in 12,25 (vgl. zum Problem 1.Kor

Ein weiterer und ebenso entscheidender Aspekt innerhalb dieser Grundbedingungen war, daß das letzte Ende nicht einfach in einem Nu kommen werde, so daß dann in einem eigentlich unvorstellbaren Großwunder eines Augenblicks alles Alte, Böse und Sündige verschwunden oder verwandelt gewesen wäre. Auch hier gilt selbstverständlich und unstreitig, daß etwa der „Tag des Herrn“ (vgl. oben 3.1.2) nicht von seinen zwölf oder vierundzwanzig Stunden her definiert, sondern Bezeichnung derjenigen abgrenzbaren Zeiteinheit war, die inhaltlich durch Gottes richterliches Handeln bestimmt wurde. Das Maß für ihn war also nicht der Chronometer, sondern die Ereignisse, die in einer Beschreibung dieser Geschehenseinheit herausgestellt wurden.³³ So stand kein frühjüdischer Leser unter dem Zwang, sich die Ereignisse aus Joel 2f, wo der „Tag des Herrn“ ausführlich beschrieben wird, als Geschehnisse an einem Kalendertag vorzustellen. Die Zehn-Wochen-Apokalypse (äthHen 93,1–10; 91,11–17) läßt die Endereignisse sich in den letzten drei „Wochen“ der Weltgeschichte durchsetzen, zunächst in Israel, dann in der übrigen Welt, endlich am Himmel. Danach wird immerwährendes Heil herrschen. Nach der Kriegsrolle aus Qumran (1QM) dauert der Endkampf zwischen den Söhnen des Lichts und dem Finsternisheer vierzig „Jahre“. Nach 11Q 13 dehnt sich der letzte „Tag“ sieben Jahre. 4.Esr 13,10f spricht von sieben „Tagen“. Solche direkten Zeitangaben sind vergleichsweise selten anzutreffen. Sie indizieren – auch wenn man ihre Topik und Symbolik nicht unterschätzt – jedoch unzweideutig, daß man sich auch dann die Endereignisse in zeitlicher Dehnung, also als sich erstreckende Geschichte, vorzustellen hat, wenn die für das Frühjudentum nicht so wichtige chronometrische Zeit nicht angegeben wird, da die Zeitinhalte die herausragende Bedeutung besaßen. Schon die Welterfahrung des antiken Menschen ließ es nicht zu, sich z. B. den Weltenbrand nach 1QH 3,29ff als Geschehen eines Tages im Sinne des Zeitmaßes vorzustellen. Alles brauchte „seine Zeit“ (Pred 3,1–8). Und wer die geschichtliche Dimension der Wirklichkeit bei der Endvollendung nicht einfach aufgekündigt sah, der hatte überhaupt keine Veranlassung, sich das Etablieren der Vollendung nicht in zeitlicher Erstreckung vorzu-

15,35ff) sind z. B. demgegenüber schwerlich echte Jesusworte: Mk 12,35 stößt sich mit Mt 8,11f, und Mk 13,31 tröstet angesichts der ausbleibenden Parusie mit Hilfe des Verweises auf die immer noch verlässlichen Jesusworte.

33 Vgl. dazu besonders H. Stegemann, Essener 288f.

stellen, im Gegenteil: Im gestreckten Zeitlauf zu denken, war zwangsläufig und normal. Dieser zeitlich gedehnte Verlauf der Endereignisse eignete sich sogar besonders gut als Rahmenbedingung, unter der man verschiedene einst selbständige Erwartungsereignisse zu einer kumulativen Ereignisfolge zusammenkoppeln konnte, so daß man Etappen gestreckter Endzeitabfolge erhielt, ohne aus der Vielfalt der Traditionsfülle selektieren zu müssen (Sib 3,656–795).

Die Ereignisse, die zur Einrichtung des letzten Heilszustandes nötig waren und dabei selbst schon als Endereignisse galten, besaßen also unmißverständlich eine zeitlich-geschichtliche Erstreckung. Dann jedoch lautet die nächste Frage: Wo läßt ein Autor die Endereignisse beginnen? Auch hierauf hat das Frühjudentum eine im Grundsatz einheitliche Antwort. Aufgrund der stillschweigenden weltbildhaften Vorstellung, daß das jetzige Weltgeschehen „still und unerkannt“, also nur verborgen und indirekt von Gott regiert werde, erhoffte man in der Nachfolge von Deuterocesaja und der späteren Prophetie (vgl. dazu oben 4.1.3) ein letztes unmittelbares und auch der Qualität nach neues und offenkundiges Eingreifen Gottes in die Geschichte. Wie immer man sich das Ende vorstellte und was im einzelnen man inhaltlich erhoffen mochte, klar war, Gott selbst mußte dabei auf den Plan treten und eine endgültige Unheilswende hin zum endgültig Guten bewerkstelligen. Dieses unmittelbare Eingreifen Gottes konnte meinen, daß Gott selbst in theophaner Herrlichkeit zum Gericht kommen würde (z. B. äthHen 1,3–9; Sib 3,669.705.709). Doch konnte er auch eine besondere endzeitliche Gestalt erstehen lassen, die sein Gericht und sein Heil gestaltete (z. B. den Messias wie PsSal 17 oder den Menschensohn wie äthHen 37–71). Da solches Heil immer, d. h. in ununterbrochener zeitlich-geschichtlicher Erstreckung, währen sollte, mußten so zugleich die Negativposten dieser Geschichte (also etwa: Sünde, Tod, Übel, Teufel, Dämonen) endgültig beseitigt werden. So kann man die Frage nach dem Anfang der Endereignisse so präzisieren: Wo begegnen in den Texten die Signale für den Übergang vom indirekten zum direkten Weltregiment Gottes, bei dem zugleich das Böse aller Art entscheidend besiegt wird? Die Antwort auf diese Frage muß zwangsläufig klarstellen, ab wann die Geschichte zum Alten gehört, dessen man nicht mehr gedenken soll (um mit Deuterocesaja zu reden, vgl. oben 4.1.3), und wo zugleich die Heilswende³⁴ anzusetzen ist, mit der das Neue als Endzeit beginnt.

34 Vgl. zum Ausdruck etwa äthHen 50,1: „In jenen Tagen wird eine Wendung für die Heiligen und Auserwählten eintreten ...“

Von diesem Zeitpunkt ab verwirklicht sich dann die Endzeit, die nicht einfach sofort in ihrer letzten Vollendung wie ein *deus ex machina* erscheint. Sie ist als Endzeit qualifiziert, weil sich nun das Endheil unaufhaltsam und unwiderstehlich durchsetzt, bis Gott „alles in allem sein wird“ (1.Kor 15,28), d. h. die uneingeschränkte, keinen Widerspruch des Bösen mehr duldende Alleinherrschaft Gottes die alles bestimmende Größe in Schöpfung und Geschichte ist. Manchmal helfen bei dieser Durchsetzung im Frühjudentum Menschen mit. Das gilt für die Kriegerrolle (1QM) und ebenso für die Zeloten, die ihren Kampf gegen Rom als Aufrichtung göttlicher Alleinherrschaft verstanden. In der Regel ist es aber Gott allein, der sein Reich aufrichtet und sein Volk zu seines Endreiches Bürgern macht. Gott selbst löst also seine Verheißungen in einer souveränen Alleinwirksamkeit ein. Diese andrängende Ereignisfolge besonderer Offenbarung Gottes seit der Heilswende und bis zur Endvollendung hat darum eine ungeheure, durch nichts mehr aufzuhaltende Dynamik. Gott setzt sich ja für alle schlechterdings unwiderstehlich durch. Auch ist klar, mit der Wende erhält diese Abfolge eine zeitliche Zwangsläufigkeit, die auf Gottes Endsieg unbeirrt zuläuft. Denn wer wollte Gott Widerstand leisten? Diese zeitliche Zielgerichtetheit ist allen Texten so selbstverständlich eigen, daß sie nicht wegdiskutiert werden kann.

Allerdings sollte man, wenn man dafür das Etikett „Naherwartung“ benutzt, diese Naherwartung nach der Heilswende von derjenigen Naherwartung unterscheiden, die kennzeichnen soll, wie Menschen vor der Wende diese zeitlich nahe wähen. Der Täufer z. B. sieht das Gericht Gottes, also die Wende der Geschichte, noch vor sich, jedoch bedrängend nahe (3.1.2). Für Jesus ist die Wende – wie sich zeigen wird – schon Ereignis. Seine Vollendungserwartung steht also unter einer grundlegend anderen Voraussetzung, wenn sie zeitlich nahe Endvollendung erhofft, denn sie ist Naherwartung unter der Bedingung bereits vollzogener Heilswende.

Wenn die folgenden Ausführungen begründen, daß für Jesus die Trennungslinie zwischen der Vergangenheit und Gegenwart zu ziehen ist und Gegenwart und Zukunft eine kontinuierliche Einheit bilden, weil die Zukunft als ankommende Gottesherrschaft die Gegenwart Jesu bereits eingeholt hat, dann setzt Jesus mit dieser Wirklichkeitsdeutung zugleich neue Akzente innerhalb der Auslegungsgeschichte der Ziontradition mit ihrer Vorstellung von Gott als König und von seinem Königtum. Weder verlängert Jesus die Vorstellung einer schon immerwährenden königlichen Herrschaft Gottes, durch die Welt und Geschichte weiterhin ihre Stabilität und Verlässlichkeit erhalten. Diese uneschatologische Vorstellung von

einer göttlichen Herrschaft ist ihm geradezu ganz fremd. Noch redet er von einer andauernden, freilich zur Zeit verborgenen königlichen Regierung Gottes, dessen Königtum sich am Ende der Tage in direkter und besonderer Weise allen als endgültig bekundet. Dies ist die durchschnittlich frühjüdische und später frührabbinische Auffassung. Noch schaut er besonders konzentriert oder ausschließlich auf einen bisher nur erhofften Machterweis des himmlischen Königs, dessen große Nähe es jedoch schon erlaubt, zeichenhaft sein Kommen in ausgesuchten Einzelfällen zu antizipieren. Solche Vorstellung einer partiellen zeichenhaften Vorwegnahme der kommenden Gottesherrschaft gibt es nur in der neuzeitlichen Diskussion unter den Exegeten. Vielmehr verschafft Jesus der endzeitlichen Gottesherrschaft in seiner Gegenwart so Realität, daß sich damit die Heilswende selbst ereignet. Dies macht für ihn die Gegenwart zur Endzeit. Dabei stabilisiert er nicht das von der Vergangenheit her Bestehende, sondern setzt einen qualitativen Neuanfang, der die Vergangenheit abständig und alt erscheinen läßt, das Bestehende in die Krise treibt, in Begründungszwang und unter Veränderungsdruck stellt. Solche Modulation vom königlichen Herrschen Gottes war allerdings im Rahmen der bisherigen Rezeptionsgeschichte der Zionstheologie neu und unerhört. Es war im übrigen nicht das einzige, was den Zeitgenossen an Veränderung auffiel. Aber dieses war wohl doch fundamental: Hatte niemand vor Jesus die Erwartung kommender Gottesherrschaft anders ausgelegt, als daß die Gegenwart auf sie noch zu warten habe, so erklärt Jesus seine Zeit zur Zeit der Heilswende selbst, weil die endzeitliche Gottesherrschaft sich nach ihm in ihr beginnt durchzusetzen.³⁵

Blickt man nach dieser allgemeinen Orientierung auf die Jesustradition selbst, so müssen vordringlich die Befunde namhaft gemacht werden, die die Annahme begründen, daß Jesus seine Gegenwart als Heilswende verstand. Eine entscheidende traditionelle Aussage war für das Judentum in diesem Fall die letzte Entmachtung und Vernichtung des Widergöttlichen aller Art, also z. B. des göttlichen Gegenspielers.³⁶ Dazu bietet die alte Jesusüberlieferung einen eindeutigen Beleg, nämlich Lk 10,18:

„Ich sah Satan blitzartig aus dem Himmel stürzen.“

Das lukanische Sondergut hat jetzt sicherlich einen sekundären Kontext, wie allgemein zugestanden ist. Die Zuordnung der Überlieferung an Jesus ist kaum

35 Vgl. D. Flusser, Jesus 87.

36 Vgl. u. a. 1QM 15,12–16,1; Jub 23,29; AssMos 10,1f; Sib 3,796–807; TestLev 18,12; TestJud 25,3; TestDan 5,10f.

kontrovers, spricht sie doch von einem zurückliegenden Satanssturz („Ich sah . . .“), wie er in frühjüdischer Überlieferung durchweg noch als ausstehend gedacht ist. Auch die urchristliche Überlieferung kann so futuristisch reden wie das Frühjudentum (Röm 16,20; Apk 12,7ff). In allen jüdischen Belegen und in den beiden eben genannten christlichen Belegen ist üblicherweise Gott der Vollstrecker des Satanssturzes. In Joh 12,31f wird er im Rahmen der besonderen johanneischen Christologie an das Geschick Jesu Christi gebunden. Überhaupt hat das Urchristentum die Heilswende nicht mit dem Leben des Irdischen in Beziehung gesetzt, sondern durch Jesu Auferstehung (1.Kor 15,20–28; Joh 12,31f) und mit der Geistbegabung (vgl. Apg 2,16f; 1.Thess 4,8f; 5,1–11 usw.) erfaßt. Darum kann der Satanssturz mit dem christologischen Geschick verbunden oder wieder als Hoffnungsaussage ausgesprochen werden. Lk 10,18 ist also eine besondere Aussage, und zwar im Blick auf das Judentum wie das Urchristentum. Nicht ganz unwichtig ist endlich noch die Beobachtung, daß das Bild in Lk 10,18 nicht sehr weit von Lk 10,13f (vgl. 3.2.4) entfernt ist. Beide Male ist der erlittene Sturz in die Tiefe Gerichtsvollzug.

Der Sturz Satans ist natürlich nicht freiwillig oder zufällig, sondern endzeitliches Gericht über ihn, das Gott vollzieht, so wie Joh 12,31 der Herrscher dieser Welt von Christus „hinausgeworfen“ wird (Passiv), oder wie Röm 16,20 Gott Satan unter die Füße der Gemeinde „zermalmt“. Der Vergleich mit dem Blitz hebt wohl weniger auf die allgemeine Sichtbarkeit ab (vgl. Lk 17,24), als vielmehr auf das schnelle Herabstürzen von oben nach unten, das zudem unumkehrbar ist, da kein Blitz zum Himmel zurückkehrt. An eine Sternschnuppe zu denken,³⁷ ist sinngemäß möglich (vgl. äthHen 43,1f; 44; TestSal 20,16f).

Ist das Wort verbaler Reflex einer Vision³⁸ oder eine prophetische Interpretation, die einen Rückschluß von den Exorzismen auf ihren tieferen Hintergrund angibt?³⁹ Es wäre jedenfalls neben der gesondert zu betrachtenden Christuslegende im Visionsstil Mk 1,10f parr die einzige Vision, die Jesus in der Überlieferung zugeschrieben würde. Da man der Gemeinde kaum unterstellen kann, sie habe das Bild eines visionären Jesus unterdrückt (ihr waren ja selbst solche Phänomene seit Ostern vertraut), bleibt die Sonderstellung von Lk 10,18 auffällig, sofern man den Text als Vision deutet. Natürlich gibt es visionär-auditive Grundgewißheiten aus der klassischen Prophetie (Jer 1,14; Am 8,2), die bei einem visionären Verständnis von Lk 10,18 als Analogie dienen können. Aber solche Prophetie spricht immer auch sonst noch darüber hinaus in auditiver oder visionärer Diktion, so daß diese Analogien nicht die Singularität einer Vision bei Jesus aus dem Weg räumen können. Weiter will beachtet sein: Versteht man Lk 10,18 als Vision, die Jesus seine Grundgewißheit vermittelte, so müßte man folgern, Jesus habe insgesamt ein dualistisches Weltbild vertreten. Das ist aber nicht der Fall: Aussagen über eine gottfeindliche Macht sind begrenzt auf die Exorzismen (vgl. 4.3.3). Ansonsten ist Jesu Weltbild monistisch. So ist also die Visionsthese zurückzustellen und Lk 10,18 besser

37 So S. Vollenweider, Satan.

38 So U. B. Müller, Vision.

39 So etwa P. Stuhlmacher, Theologie 82.

als Urteil Jesu angesichts seiner Wundertaten zu begreifen. Wie immer man sich jedoch entscheidet, die Sachaussage des Verses ist unbestritten: Der Vers redet von der endgerichtlichen Entmachtung Satans, die bereits durch Gott geschehen ist.

Diesem Gerichtsvollzug über den Teufel als seiner endzeitlichen Entmachtung entspricht haargenau die positive Aussage aus Lk 11,20 par:

- a* „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe,
b dann ist Gottesherrschaft bei euch angekommen.“

Mit Recht gilt allgemein die lukanische Fassung des Spruches als älter. Wenn Mt 12,28 statt vom „Finger Gottes“ nun vom „Geist Gottes“ spricht, gehört diese Veränderung zu denjenigen Uminterpretationen der Jesuszeit, wie sie von der nachösterlichen Geisterfahrung her in die Jesusüberlieferung eingewoben wurde.⁴⁰ Die innere Rundung und Geschlossenheit des zweigliedrigen Spruches, die ebenfalls allgemein zugestanden ist, muß nicht durch eine Szenenrekonstruktion aus Lk 11,14.17a.20 par vervollständigt werden. Da der Trend der Jesusüberlieferung auf Apophthegmatisierung zugeht, sollte man von solcher Rekonstruktion eines Apophthegmas Abstand nehmen. Zum Kontext von Lk 11,20 ist im übrigen in 4.3.3 eine Analyse vorgelegt.

Die prophetische Zeitdeutung, die mit dem Spruch vollzogen wird, wird mit großer Einmütigkeit Jesus zuerkannt. Die in Ich-Form darin ausgesprochene Selbstqualifikation, die sich nicht der bereitstehenden Erwartungen von jüdischen Endzeitgestalten bedient, sondern sich von der endzeitlichen Gottesherrschaft her versteht, liegt nachösterlich „unterhalb“ des christologischen Denkens. Auch der Zusammenhang von Gottesherrschaft und Dämonenaustreibung ist in der vorliegenden Form (vgl. unten 4.3.3) im Judentum und frühen Christentum nicht nachgewiesen. Sprachlich ist besonders auffällig, daß die Gottesherrschaft Subjekt eines Verbs der Bewegung ist. Hierzu fehlen – wohl nicht zufällig – jüdische Analogien (s.u.). Auch die nachösterliche Rezeption der Jesustradition setzt diese Linie nur sehr bedingt fort.⁴¹

Das prophetische Ich-Wort ist Ansage der Heilswende auf Erden und in der Gegenwart: War die Entmachtung Satans (Lk 10,18) durch den Himmelssturz endzeitlicher Herrschaftsantritt Gottes, so läßt Gott nun seine Herrschaft durch Dämonenaustreibungen von Jesus auch bei den Menschen auf Erden durchsetzen. Die unbeirrbar, wenn auch zeitlich gestreckte Herrschaftsübernahme Gottes für die Endzeit bestimmt damit die Gegenwart: Seinem Herrschaftsantritt im Himmel folgt die Herrschaftsgewinnung auf Erden auf dem Fuß – konsequent und unwiderstehlich. Der Vollzug je einzelner Dämonenaustreibungen ist also nicht nur

40 J. Becker, Epoche 29f.

41 Vgl. dazu H. Merklein, Botschaft 18f.

etwa Episodisches, sondern ein Aspekt desjenigen umfassenden Horizonts, der mit der Gottesherrschaft selbst thematisiert ist, also endzeitliches zur Herrschaft Kommen Gottes (vgl. 4.3.3).

In dem Wort steht nichts davon, daß die Wundertaten nur Zeichen seien, die auf die kommende Herrschaft verweisen, statt die Herrschaft selbst zu sein. Auch ist der Spruch falsch verstanden, wenn er nur besagen sollte, es geschehe eine Prolepse der Gottesherrschaft. Nein, der Satz redet von der Besiegung der Dämonen und versteht diese Handlungen selbst als Aufrichtung göttlicher Herrschaft. Die Frage nach Vorzeichen für ihr Kommen ist nach ihm überholt. Es kann keine Vorzeichen mehr geben, weil die Gottesherrschaft selbst auf dem Plan ist. Damit hat die Gegenwart die ihr angemessene Zukunft, ihre endgültige Bestimmung bekommen, nämlich Anfang der Heilszeit selbst zu sein. Vor Jesu Auftreten konnte man fragen: Wann kommt die Gottesherrschaft? Jetzt kann man zeigen, wo und wie sie bereits anwesend ist. Eben das will auch das Verb „ankommen“⁴² zum Ausdruck bringen. Es sagt nicht: Der Herr steht vor der Tür zur Gegenwart, sondern erklärt seine Anwesenheit im Raum der Gegenwart. Diese ist nicht Zeit, um – auch aufgrund der Wunder Jesu – Hoffnung zu begründen und zu bewahren, sondern Zeit zur Erfahrung, daß das Erhoffte jetzt da ist.

Allerdings will dabei beachtet sein, daß das Verb ein Verb der Bewegung ist: Die Gottesherrschaft ist gerade dabei, sich über alles – freilich in zeitlich gestreckter Folge – auszudehnen. Sie wird sich natürlich selbstredend bald überall so durchgesetzt haben, wie gegenüber den Dämonen in Jesu Exorzismen. Sie ist also eine dynamische Größe. Weil sie die letzte Bestimmung aller Wirklichkeit ist, wird allerdings das Heute nie mehr zum Alten und Vergangenen werden können, sondern immer zukunftsintegriert bleiben. Vergangenheit wäre ja Zeit ohne Anwesenheit endgültiger göttlicher Nähe. Dazu kann die Gegenwart nicht werden, weil die Gottesherrschaft und sie selbst verbunden sind.

Das kommt in Lk 11,20 auch besonders plastisch durch die Rede vom „Finger Gottes“ zum Ausdruck. Sie mag an Ex 8,15 (vgl. noch Ps 8,4) erinnern, in jedem Fall bringt die Aussage Jesu Taten unmittelbar mit Gottes Gegenwart in Verbindung: Jesus läßt also Gott selbst zum Herrschen kommen, nicht eine abgestufte Vorform seiner Herrschaft. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang noch eher an den Targum Jonathan zu Jes 40,10 erinnern. Hier wird die endzeitliche Herrschafts-

42 Zur Diskussion vgl. zuletzt H. Merkel, *Gottesherrschaft* 143f; H. Weder, *Gegenwart* 26ff.

durchsetzung Gottes (vgl. TargJes 31,4f) so beschrieben, daß nach ihrem endgültigen Sieg gelten wird: „Siehe, Jahwe (ist) Gott, gewaltig offenbart er sich, und der Arm seiner Stärke (d. h. sein gewaltiger Arm, vgl. Dtn 5,15) herrscht . . .“ Diese Stärke wird dann als vor allem erlösende Macht erklärt (TargJes 24,23). Darf man angesichts einer solchen Aussage so deuten: Gottes Herrschaft ist schon mit seinem Finger, also in einer noch verhaltenen, aber schon direkten Weise in der Gegenwart angekommen, bald wird sein Arm, also seine volle Wirkkraft herrschen? Dazu würden jedenfalls die sogenannten Kontrastgleichnisse passen, von denen noch gleich zu sprechen ist. Eine solche Zuordnung hatte auch gegenüber Ex 8,15 den ungemein wichtigen Vorteil, daß jeweils Endzeitaussagen miteinander in Beziehung gebracht werden.

Lk 10,18; 11,20 erweisen also, daß die Gegenwart von Jesus als die Zeit der Heilswende angesehen wurde. Dann muß die Jesusüberlieferung Spuren enthalten, die zwischen Gegenwart und Vergangenheit eine Zäsur ansetzen. Von solchem Bruch zwischen der jetzt ankommenden Gottesherrschaft und der Vergangenheit, die als die bestehende Ordnung die Gegenwart auch noch abseits der sich durchsetzenden Gottesherrschaft bestimmt, ist nun in der Tat in der alten Jesusüberlieferung unter drei Gesichtspunkten geredet: Allgemein in bezug auf Israels Geschichte, personenbezogen speziell im Hinblick auf des Täufers Wirken und existentiell als Lebensbestimmung oder Anforderung an Jesu Nachfolger.

Für den ersten Fall steht die Q-Überlieferung Mt 13,16f = Lk 10,23f:

- 1a *„Selig die Augen, die sehen, was ihr seht,
b und die Ohren, die hören, was ihr hört!*
2a *Amen, ich sage euch:*
b *Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht,
c aber haben es nicht gesehen,*
3a *und hören, was ihr hört,
b aber haben es nicht gehört.“*

Die sprachliche Rekonstruktion der Q-Fassung⁴³ ist nur im Filigranen hypothetisch. Den Grundsinn der Aussage haben beide Evangelisten erhalten, so daß er von den Rekonstruktionsfragen nicht eigentlich tangiert wird. Der je eigene Kontext von Matthäus und Lukas bedingte nicht nur einen Teil der Variationen, sondern erhärtet zugleich die ehemalige Selbständigkeit der Seligpreisung. Deren innere Geschlossenheit ist auch durch den zwanglos sich ergebenden Aufbau und die gerundete Thematik offenkundig.

43 Vgl. z. B. H.-W. Kuhn, Enderwartung 193f.

Die Seligpreisung der Augen- und Ohrenzeugen Jesu enthält zwei Besonderheiten, die zugleich die Echtheit der Überlieferung begründen können. Auf dem allgemeinen frühjüdischen Hintergrund, daß diejenigen, die an der Heilszeit Anteil haben, selbstverständlich selig zu preisen sind (z. B. PsSal 17,44; äthHen 58,2ff; Sib 3,371), tut dies auch Jesus. Aber er redet nicht, wie es sinngemäß vor ihm geschah, so: „Selig, wer dann ...“, sondern identifiziert seine Zeitgenossen mit der Preisung. Er sieht also im Unterschied zu den anderen frühjüdischen Belegen keinen Sinn mehr darin, die gegenwärtige Hörersituation und die kommende Endzeit zu unterscheiden. Für die Endzeit erwartete man im Frühjudentum weiter das Offenbarwerden der endzeitlichen Heilsgüter und auch Gottes selbst. Darum stehen bei den menschlichen Sinnesorganen für die Rezeption dieses Sichtbarwerdens Verben des Sehens im Vordergrund (äthHen 62,3; syrBar 51,7f; 1.Kor 13,12 usw.): Das bisher Unsichtbare wird sichtbar. Das Hören hat allenfalls insofern eine Bedeutung, als als Begleitumstände bei der Aufrichtung des Endzustandes Geräusche wahrgenommen werden können (wie etwa großer Donner) oder himmlische Befehls Worte (z. B. 1.Thess 4,16; Apk 21,3). In dem Jesuswort jedoch sind Sehen und Hören parallel und gleichrangig gestellt. Sie sind zwei gleichgewichtige Aspekte des Erlebens und Wahrnehmens und damit Reflex von Jesu Wirken in Wort und Tat.

Daß dieses gegenwärtige Erleben Wahrnehmung endzeitlicher Geschehnisse bedeutet, macht nun der Bezug auf Propheten und Könige deutlich: Sie, so heißt es, begehrten zu sehen und zu hören, was jetzt zu sehen und zu hören ist (vgl. 1.Petr 1,10–12). Sie alle standen also im Warteraum vor der Vollendungszeit. Jedoch, was ihnen nur zu erhoffen beschieden war, können Jesu Zeitgenossen jetzt direkt erleben. Damit ist zweierlei gesagt: Die Jetztzeit ist als Heilszeit von der Vergangenheit als Zeit nur der Erwartung der Endzeit geschieden. Zwischen Vergangenheit und Gegenwart liegt also der Qualitätssprung von Hoffen und Erleben. Damit ist sodann nochmals bestätigt, daß Jesu Worte und Taten nicht nur in irgendeiner abgestuften Weise der Heilszeit vorausgehen, etwa „zeichenhaft“, sondern selbst als Qualifikation der Gegenwart dienen, so daß diese selbst Endzeit ist.

Auch Mt 11,5f = Lk 7,22f weisen in dieselbe Richtung und bestätigen das Gesagte:

- 1a „Blinde sehen wieder,
b und Gelähmte gehen umher.
2a Aussätzige werden rein,*

b und Taube hören.

3a Tote werden auferweckt,

b und Armen wird die Frohbotschaft verkündigt.

4 Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.“

Hinter Mt 11,2–19 = Lk 7,18–35 wird ein Q-Stück sichtbar, das in zwei Abschnitten (1. Johannes fragt, Jesus antwortet: Mt 11,2–6 par; 2. Jesus redet über den Täufer von sich aus: Mt 11,7–19 par) zum Stichwort „Täufer“ Einzeltraditionen zusammenstellt, in Mt 11,7–19 par davon drei. Allerdings hat dabei Mt 11,5f par keine ursprüngliche Täuferbeziehung: Jesus antwortet gar nicht auf die Täuferfrage nach dem Erwarteten (Mt 11,3), sondern greift ganz allgemein auf eine Orientierungsdiffusion aller Zeitgenossen angesichts seines Auftretens zurück: Einerseits sollen Endzeitereignisse geschehen (s.u.), andererseits ist die Uneindeutigkeit solcher Phänomene Anlaß, daß man ihn ablehnen kann. Johannes erhielt auch keine ihn befriedigende Antwort. Wohl aber ist die allen Zeitgenossen ins Stammbuch geschriebene Seligpreisung Aufforderung, Jesu Uneindeutigkeit durch Glauben zu überwinden. Es ist also dieselbe Situation wie in Mk 4,3–8 par (vgl. 3.2.4) verarbeitet.

Der Siebenzeiler zeigt Geschlossenheit. Die Seligpreisung der Jesunachfolger ist an den Schluß gestellt (anders Mt 13,16f par). Vorher sind fünf Taten, die man sehen kann, und ein Ereignis, das man hören kann, genannt („sehen“ und „hören“ stehen Mt 13,16f par in derselben Reihung). Der Frohbotschaft an die Armen entspricht in der Jesusverkündigung sachlich Mt 5,3 = Lk 6,20 (vgl. 4.3.2).

Von Endzeitgestalten des Frühjudentums werden ausnahmslos keine Heilungen erwartet. Es ist vielmehr Gottes endzeitliche Offenbarung selbst, die auch Krankheit und Tod verschwinden läßt. Dies bezeugt gerade auch 4Q 521⁴⁴, also der frühjüdische Text, der wohl mit seiner Aufzählung der göttlichen Taten zur Errichtung des Endheils Mt 11,5f am nächsten steht. Aufgezählt werden im ersten Fragment aus 4Q 521: Die Befreiung der Gefangenen, die Aufhebung von Blindheit und die Aufrichtung der Niedergedrückten (vgl. Jes 42,7). Wenig später heißt es dann noch: Gott wird die Kranken heilen, die Toten auferwecken und den Elenden frohe Botschaft verkündigen. Insbesondere diese letzte Dreiergruppe besitzt beachtliche Nähe zu Mt 11,5f. In Mt 11,5f ist gleichsam „nur“ das erste Glied des Qumrantextes weiter ausgeführt und die Schlußzeile angefügt.

Die Aufzählung der Machttaten erinnerte Jesu Zeitgenossen an Stellen wie Jes 26,19; 29,18f; 35,5f; 42,18, die Frohbotschaft an die Elenden an Jes 61,1 (vgl. auch 29,19). Die Heilung vom Aussatz und die Totenaufweckungen konnten vielleicht auch noch an Elia und Elisa denken lassen (1.Kön 17,17ff; 2.Kön 4,18ff; 5,1ff; vgl. Lk 4,25–27 und dazu 3.2.4). Daß man auf solches Assoziationsvermögen bei Jesu Hörern setzen darf, belegt mit

⁴⁴ Vgl. H. Stegemann, Essener 50f.

schöner Eindrücklichkeit 4Q 521. Das heißt aber auch: Jesus selbst formuliert so, damit seine Hörer ihr Erinnerungsvermögen in diese Richtung aktivieren. Der Text zählt also nicht einfach statistisch auf, was Jesus getan hat. In diesem Sinn will er keine rückschauende Ergebnissicherung seiner Werke festhalten. Vielmehr sind seine Wunder- und Verkündigungstätigkeit als ganze in einer Gesamtinterpretation als Endzeitwende ausgewiesen, indem sie so beschrieben werden, wie es die alttestamentliche Prophetie tat, wenn sie Endzeithoffnung konkretisierte. Somit soll von Jesu Doppeltätigkeit gelten: Sie ist beginnende Endzeit. Die traditionelle Hoffnung alttestamentlicher Prophetie wird nun zur erfüllten Erwartung. Was also soeben an Mt 13,16f par abzulesen war, wird hier nochmals als Sinngrund für Jesu Tätigkeit erkennbar: Vor ihm ist Zeit der Erwartung, mit ihm beginnt die Zeit der Heilswende als eingelöste Hoffnung.

Wer so deutet, hat keine Probleme mit dem Umstand, daß in der Aufzählung die für Jesus charakteristischen Exorzismen nicht genannt sind. Er kann nämlich darauf verweisen, daß in diesem Text ja gar nicht summarische Bestandserhebung gegeben wird, sondern Ansage erfüllter Erwartung. Im übrigen kann dem, der sich trotz dieser Textbestimmung noch nicht zufrieden gibt, zusätzlich geholfen werden: Mt 11,5f spricht von Krankheitsphänomenen und ihrer Aufhebung, nicht aber davon, wie sie eingeschätzt werden sollen. Ein Blick auf Mt 9,32ff und Mk 7,31ff weist dazu auf, daß (nahezu) dasselbe Krankheitsphänomen, das im übrigen auch Mt 11,5f mitgenannt ist, von je einer anderen Hintergrunddeutung her verstanden werden kann, so daß die Gesundung in einem Fall als Exorzismus, im anderen als Therapie beschrieben wird.

Das vorgetragene Verständnis des Textes hilft nun auch noch, Mt 11,5f der Gottesreichspredigt Jesu direkt zuzuordnen. Es wurde immer wieder einmal herausgestellt, daß das Wort eigentlich keinen Bezug zum zentralen Stichwort der Verkündigung Jesu besitze. Das erweckte den Argwohn, ob denn wirklich mit ihm echtes Jesusgut gegeben sei. Doch bei näherem Zusehen gehören einige der Prophetenstellen, die oben genannt wurden, in die nachexilische Erwartung eines ganz neuen Erweises der göttlichen Königsherrschaft, also in die Tradition endzeitlicher Deutung der Zions-theologie (vgl. oben 4.1.3). Dazu paßt insbesondere auch 4Q 521, also der eben schon erwähnte frühjüdische Text, der so außerordentliche Nähe zu Mt 11,5f besitzt, da hier im unmittelbaren Kontext das Stichwort vom Thron des immerwährenden Königums Gottes auftritt. Dabei ist Gott selbst der Heilende und Rettende. So ist es auch nach den schon behandelten Stellen Lk 10,18; 11,20 Jesu Verständnis, daß der eigentlich Handelnde Gott selbst ist. Dies kommt Mt 11,5f ebenfalls zur Geltung, wenn hier die

Wunder als Beschreibung der Zeit, genauer als Benennung der Endzeit, insofern sich ab jetzt die Gottesherrschaft endgültig durchsetzt, erwähnt werden. Die Aufzählung enthält jedenfalls nicht Jesus als Subjekt der Taten. Er kommt erst am Schluß ins Spiel beim Satz über das Ärgernis. Von diesem Schlußsatz her fällt dann rückblickend auch Licht auf die Frage, wer der Wundertäter ist. So ist Jesus in die sich durchsetzende Gottesherrschaft eingebunden. Dies ist der wesentliche Unterschied zu 4Q 521.

Eine abschließende Bemerkung zu Mt 11,5f kann für die letzte Zeile festhalten: Angesichts des Gesamtcharakters der Aussage ist die Seligpreisung ebenso wie in Mt 13,16f par zu verstehen, nämlich als Preisung der Zeitgenossen Jesu, daß diese jetzt zur durch Jesus etablierten Endzeit gehören und, falls sie sich nicht an ihm ärgern, an den Segnungen der Endzeit partizipieren können.

Dieselbe zäsurierende Unterscheidung von Gegenwart und Vergangenheit wird weiter sichtbar, wenn man Stellen betrachtet, an denen Jesus sich zum Täufer in Beziehung setzt. Dabei sei zuerst auf Mt 11,11 = Lk 7,28 eingegangen:

- a* „Wahrlich, ich sage euch:
b Unter den von Frauen Geborenen erstand kein größerer als Johannes,
c aber der kleinste in der Gottesherrschaft ist größer als er.“

Mit der redaktionellen Einleitung Mt 11,7 = Lk 7,24 stellt Q drei in sich gerundete Traditionen zusammen, die je ein eigenes Aussagezentrum besitzen. Mt 11,11 par ist eine in sich ruhende Antithese⁴⁵ mit spannungsreicher Zuspitzung. Lk schleift eingangs die Sprache ab; Mt ergänzt „den Täufer“ und verändert die „Gottesherrschaft“ in die „Herrschaft der Himmel“.

Daß das satzeinleitende: „Amen, ich sage euch/dir ...“ eine sprachliche Eigenart der Verkündigung Jesu war, sollte unbestritten sein.⁴⁶ Allerdings ist im Einzelfall kaum noch zu entscheiden, wo dafür erst der Traditionsprozeß verantwortlich ist. Als Faustregel kann gelten: Wo eine Überlieferung aus anderen Gründen Jesus zugewiesen wird und zugleich satzeinleitendes: „Amen, ich sage euch/dir ...“ synoptisch einhellig bezeugt ist und sich nicht der redaktionellen Tätigkeit einem der Evangelisten zuweisen läßt, ist am ehesten die Tendenz groß, solchem Satzanfang ursprüngliche Zugehörigkeit zum alten Jesusgut zuzuerkennen. Dafür sind etwa Mt 11,11 par; 13,17 par; Mk 11,23 parr gute Beispiele.

Die Kühnheit der ersten inhaltlichen Zeile liegt darin, daß nach ihr Gott („erstand“ ist passivische Rede zur Vermeidung direkter Nennung Gottes)

45 Zur Einheitlichkeit des Spruchs vgl. U. B. Müller, Vision 432f.

46 Vgl. den Überblick bei R. Pesch, Autorität 30–33.

keinen größeren Menschen in der ganzen Schöpfung je geboren werden ließ als den Täufer. Also sind damit implizit Abraham, Mose, David und die alttestamentlichen Propheten geringer als Johannes eingeschätzt. Überhaupt ist schöpfungsorientiert angesetzt, nicht heilsgeschichtlich. Damit ist klar: Des Täufers Urteil über die verbrauchte Heilsgeschichte, das mit der Aussage stillschweigend angenommen ist, leitet diese Wertung. Der ganz ungewöhnlichen alleinigen Hochschätzung des Johannes folgt aber sofort seine Degradierung. Urteilt man nämlich nicht im Horizont der Menschheitsgeschichte, sondern im Horizont der Gottesherrschaft, dann ergibt sich ein anderes Bild: Jeder, der dazugehört, ist größer als Johannes. Dabei steht die Rede von dem Kleinsten in rhetorischer Opposition zum Größten unter allen Geschöpfen, so daß gilt: Das geringste menschliche Geschöpf, gehört es zur Gottesherrschaft, ist größer als Johannes. Damit ist Johannes aus der Gottesherrschaft ausgeschlossen. Zwischen ihm und Jesus mit seiner Verkündigung der Gottesherrschaft ist eine Trennung.

Natürlich hat außer Jesus so im Judentum niemand reden können. Allenfalls konnte ein Anhänger des Täufers den ersten Satz mitsprechen. Beim zweiten hätte es ihm die Sprache verschlagen. Auch die nachösterliche Gemeinde, die den Täufer heilsgeschichtlich Jesus zuordnet, aber nicht zwischen beiden einen Graben aushebt, hätte schwerlich so formuliert. Sie hat auch nirgends wie im Vordersatz der Antithese Johannes je zu Lasten der israelitischen Heilsgeschichte herausgestellt, sondern ihn in sie positiv einbezogen.

Ganz ähnlich arbeitet der sogenannte Stürmerspruch Mt 11,12f = Lk 16,16 die Nahtstelle zwischen der Zeit vor Jesus und der mit ihm sich einstellenden Gottesherrschaft heraus. Leider sind seine ursprüngliche Gestalt und einzelne Aspekte seiner Aussage schwer zu bestimmen. Man muß wohl ernsthaft damit rechnen, daß seine ursprüngliche Bedeutung unwiederbringlich verloren ging. Glücklicherweise ist das in ihm vertretene Geschichtsverständnis jedoch recht gut gesichert. Der Spruch lautet:

- a* „Das Gesetz und die Propheten – bis Johannes.
b Von da ab setzt sich die Gottesherrschaft machtvoll durch,
c und Gewalttätige reißen sie an sich.“

Aus der in vielerlei Hinsicht ungewöhnlichen Aussage kann die dritte Zeile hier unbeachtet bleiben.⁴⁷ Auch bei der zweiten Zeile verharret die Übersetzung des Verbs im stark hypothetischen Bereich. Das im Deutschen nicht nachvollziehbare

47 Zur Rekonstruktion der Q-Fassung vgl. H. Merklein, Handlungsprinzip 80ff; J. Gnülka, Jesus 150f.

Wortspiel der Verben in der zweiten und dritten Zeile ist entweder erst im Griechischen entstanden oder ahmt in eigenwilliger Weise ein aramäisches Wortspiel nach, das heutiger Rekonstruktion verschlossen ist.⁴⁸ Die teilweise Unverständlichkeit spricht für ein hohes Alter der Überlieferung. Die Argumentation für eine Zuweisung an Jesus wird analog zu Mt 11,11 par laufen.

„Das Gesetz und die Propheten“ ist zur Zeit Jesu eine feste Bezeichnung für den Kanon, wie er in jedem Fall als frühjüdischer Konsens in den Gruppen des Frühjudentums unbestritten war (4. Makk 18,10; Mt 5,17; Joh 1,45; Apg 13,15; Röm 3,21 usw.), wobei meistens die Vorrangigkeit der Tora stillschweigend mitgedacht wurde. Der mit dieser Phrase eingeleitete Satz ist ohne Verb, was wohl ein Satzsemitismus sein wird. Ihm zugeordnet ist eine Zeitbestimmung („bis Johannes“), die gleich darauf mit „von da ab“ eine Korrespondenz erhält. Beide Zeitangaben sorgen dafür, daß zwischen dem terminus ad quem und dem terminus a quo eine Bruchstelle markiert wird, auf deren einer Seite Johannes als Abschluß zu stehen kommt und auf deren anderen Seite die Gottesherrschaft andauernd allein tonangebend ist. Beide Zeiten sind voneinander abgehoben, weil sie durch verschiedene Inhalte gekennzeichnet sind, einerseits durch Gesetz und Propheten, andererseits durch die Gottesherrschaft.

Wie dies zu verstehen ist, kann man mit Hilfe von Mt 11,12f par und Lk 10,23f ergründen: Bis Johannes läuft die Zeit des Wartens und Hoffens bzw. der Zukunftsansage, mit dem Eintreffen der Gottesherrschaft bestimmt allein die Erfüllung das Geschehen. Die Zeit nach Johannes ist also in der Qualität etwas Neues. Johannes gehört mit „Gesetz und Propheten“ zusammen in den Vorraum der Zukunft. Mit dem Ankommen der Gottesherrschaft ist diese Wartezeit, die nicht durch die Gottesherrschaft bestimmt war, abgeschlossen und abgehoben von dem Neuen. Mit der Gottesherrschaft ereignet sich also der Sprung in die endzeitliche Qualität, in der die Gottesherrschaft allein die Zeit ausfüllt.

Für den dritten Fall, bei dem der Bruch mit dem Gewesenen und der bestehenden Ordnung zur grundlegenden Bestimmung für jetzige Lebensgestaltung wird, ist Mt 8,21f = Lk 9,59f ein besonders einprägsamer Fall. Das Apophthegma läßt einen Nachfolgewilligen zu Jesus kommen und seine Gefolgschaft anbieten, wenn er noch vorher weggehen könne,

48 Der Versuch von D. R. Catchpole, Law, aus der zweiten und dritten Zeile nur eine einzige neue Zeile („... von da ab wird die Gottesherrschaft verkündigt“) zu rekonstruieren, schafft zwar einen guten Sinn, aber um den Preis, daß die Schwierigkeiten des Textes ausgestoßen werden. Das macht methodisch Probleme.

um seinen Vater zu begraben. Diese Bedingung galt damals als so vorrangig, daß die Erwartung auf ihre selbstredend zu gewährende Erfüllung ungetrübt war. Niemand in Jesu Umwelt wäre auf die Idee gekommen, Anlaß zu werden, daß die Elternehrung in solchem Fall verletzt würde.⁴⁹ So muß Jesu Antwort als schroff und anstößig gelten, wenn er sagt:

„Laß die Toten ihre Toten begraben!“

Man kann die These vertreten, daß ein Kern der Szene und Jesu Antwort ursprünglich zusammengehörten. Der besondere Einzelfall der Szene kann jedoch auch aus dem Wort Jesu erschlossen sein. In jedem Fall ist es sicherer, Jesu Wort aus sich heraus zu erklären. Matthäus hat dem Wort Jesu einen typischen Eingangsbefehl: „Folge mir nach!“ in Analogie zu Mt 9,9 par vorangestellt. Er könnte auch wegen seiner szenischen Rahmung (8,18.23) die zweite Hälfte des Spruches, wie ihn Lukas bietet, ausgelassen haben („du aber geh und verkündige die Gottesherrschaft“). Jedoch nimmt die Verbindung von Verben des Verkündigens mit der Gottesherrschaft in der nachösterlichen Tradition zu, nicht zuletzt gerade bei Lukas selbst (vgl. nur Lk 8,1; 9,2.11; Apg 1,3; 20,25; 28,23.31). Mag auch das Lk 9,60 anzutreffende Verb des Verkündigens sonst im dritten Evangelium nicht mehr vorkommen und darum ein Argument für vorlukianische Tradition – also Q – erkennbar sein, so wird man doch zur Sicherheit⁵⁰ nur von dem oben übersetzten Kern des Jesuswortes ausgehen dürfen, wenn man echtes Jesusgut rekonstruiert.

Die ungewöhnliche Schärfe der Zumutung Jesu beruht auf der Verweigerung der Totenehrung (vgl. Tob 1,17–19; 2,3–9; 12,12f; die Abschlüsse der TestXII). So steht dieser Verstoß gegen Sitte und Tora auch meist im Vordergrund der Auslegung. Allerdings hat dieser Affront einen sinnkonstituierenden Grund, der in dem Wort selbst durch das Wortspiel angedeutet ist, nach dem im übertragenen Sinn „Tote“ physisch „Tote“ begraben sollen. Damit wird ausgedrückt, daß alle, die keinen Zugang zur Gottesherrschaft finden, wie ihn Jesu Verkündigung anbietet, tot sind. Diese mögen wie üblich Tote begraben. Doch wer den Weg zu Jesus findet, hat die individuelle Heilswende vollzogen, die nun schon allgemeine Zeitbestimmung ist. Als einer, der damit im qualifizierten Sinn im Lebenszusammenhang steht, soll er sich um physisch Tote nicht mehr kümmern. In der

49 Zum Vergleichsmaterial und zur Echtheitsdiskussion sei verwiesen auf: M. Hengel, *Nachfolge* 9ff; J. Sauer, *Rückkehr* 196ff.

50 Nach Mt 11,5f par gehört es zu den Machttaten der sich durchsetzenden Gottesherrschaft, daß den Armen die Frohbotschaft „verkündigt“ wird. Darum wird man nicht puristisch erklären dürfen, Jesus habe Verben des Verkündigens und das Stichwort „Gottesherrschaft“ nie zusammen gebraucht.

Gottesherrschaft ist der Tod kein Thema mehr (vgl. Jes 25,8; auch 35,10; 65,19f, dazu Apk 20,4 und oben 4.1.3; 4.1.7), denn wo endzeitliche Gottesherrschaft beginnt, verliert der Tod seine zeitbestimmende Bedeutung. Die neue Zeit, die mit Jesus einsetzt, degradiert bisherige Zeitbestimmungen wie den Tod zu alten Bestimmungsfaktoren, deren Relevanz ausgelaufen ist.

Solche Unvereinbarkeit von Alt und Neu thematisiert noch das weisheitliche Doppelwort Mk 2,21f parr:

- 1a „Niemand näht einen Flicken aus ungewalktem Stoff auf ein altes Kleid.
b Sonst reißt das Ersatzstück von ihm ab [V. 21c],
c und der Riß wird ärger.
2a Und niemand gießt neuen Wein in alte Schläuche.
b Sonst zerreißt der Wein die Schläuche,
c und der Wein geht verloren (wie) auch die Schläuche [V. 22d].“

Die thematische und formale Selbständigkeit des Doppelspruches am Ende der Perikope Mk 2,18ff parr ist augenfällig. Nur zwei kleine erklärende Zusätze drängen sich auf. Beide bekräftigen durch die Gegensätze alt-neu nochmals das Gesamtthema. Die Doppelung der Beispiele darf als ursprünglich gelten. Dafür sprechen die formale Gleichgestalt und die Beispielwahl aus den sich ergänzenden Berufsbereichen des Handwerks und des Bauerntums, wie man sie in der ländlichen Welt Galiläas überall findet.

Auf den ersten Blick denkt man bei der Charakteristik des Wortes an eine weisheitliche, Alltagserfahrung sammelnde Schneider- und Winzerregel. Aber die zur Sprache gebrachte Erfahrung ist so selbstverständliches Wissen, daß sie für Kundige Eulen nach Athen trägt und also überflüssig ist. Die praktisch jedem geläufige Berufserfahrung muß darum gerade wegen ihrer Unbestrittenheit und Selbstverständlichkeit dem Zweck dienen, ein anderes, noch nicht ebenso Eindeutiges in eine gleiche Selbstverständlichkeit überführen zu wollen. Es liegen also nicht zwei Sentenzen vor, die einfach Erfahrungswissen festhalten, sondern Bildworte, die mit unbestrittenem Wissen eine bestreitbare Aussage aus dem Streit in Zustimmung versetzen sollen. Eine besonders gute Situation dafür liegt nun mit Jesu von der Gottesherrschaft her neu bestimmten Zeit- und Geschichtsverständnis vor. Seit Deuterocesaja kann der letzte königliche Machterweis Gottes durch die Gegenüberstellung des Alten und Neuen unter Abwertung des Alten beschrieben werden (Jes 43,19; auch 42,9; 48,6; vgl. 4.1.3). Das mag bei der Wahl der Leitworte im Doppelspruch im Hintergrund gestanden haben. Jedenfalls besagt er, bezogen auf die Verkündigung Jesu, seine neue Botschaft verträgt sich nicht mit dem Alten (vgl. Lk 9,62).

Darum müssen Altes und Neues in gegenseitiger Distanz gehalten werden. Mag man das zerschlissene Kleid noch einmal anders flicken, die alten Schläuche noch eine Weile mit weniger gefährlicher Flüssigkeit füllen, der Zahn der Zeit hat beide so zernagt, daß die Altersschwachheit offenkundig ist. Darum ist das Neue für das Alte geradezu gefährlich.

Damit kann als erstes wichtiges Zwischenergebnis festgehalten werden: Jesus hebt die Jetztzeit als Zeit der ankommenden Gottesherrschaft von der Vergangenheit ab. Darum bedient er sich auch nirgends des Geschichtsverständnisses und des Geschichtswissens seiner Zeit, sei es in deuteronomistischer (z. B. Neh 9), sei es in weisheitlicher (z. B. Sir 44) oder sei es in apokalyptischer Prägung (z. B. äthHen 93,1–10; 91,11–17), um in einem solchen wertenden Zugriff sich selbst einen Ort zu sichern, wo er denn innerhalb solches Geschichtsabrisses stehen könnte. Solches kommt ihm darum nicht in den Sinn, weil er eben nicht den Geschichtsfluß dem Ende etwas näher bringen will. Wohl aber sieht er die erhoffte Heilsvollendung der zukünftigen Gottesherrschaft sich jetzt in Gestalt der endgültigen Heilswende durchsetzen. Damit ist die durch das Neue geprägte Gegenwart in die Zukunft Gottes integriert und von der Vergangenheit und der durch sie noch bestimmten Gegenwart getrennt.

Nun ist bisher nur am Rande wie beiläufig begründet worden, daß die Gottesherrschaft für Jesus eine von Haus aus futurische Größe war. Nur wenn dies jedoch als sein Ausgangsgesichtspunkt gilt, hat die Aussage, daß von ihm die Gegenwart in die Zukunft einbezogen würde, innere Konsistenz. Blickt man unter diesem Gesichtspunkt noch einmal auf die alte Jesustradition, macht man zunächst den negativen Befund, daß Jesus im Unterschied zum breiten Traditionsstrom des Frühjudentums dann, wenn er von der göttlichen Erhaltung von Schöpfung und Geschichte redet, nie auf eine (verborgene) königliche Herrschaft Gottes zu sprechen kommt. Dies hat bisher wohl nur im Targum Jonathan (vgl. 4.1.3) eine Entsprechung. Es mag sehr gut sein, daß Jesus auf diese gängige Sprachtradition seiner Zeit (vgl. oben 4.1.3–4.1.8) verzichtet, um Altes und Neues klarer zu unterscheiden. Jedenfalls, wenn das Frühjudentum von Gottes endgültiger Herrschaft sprach, sagte es, daß die seit je verborgene Herrschaft dann sichtbar werde, in Erscheinung trete, endgültig errichtet werde oder sich offenbare.⁵¹ Jesus hingegen benutzt diese Sprachtradition nicht, sondern wählt eine für das Judentum bis dahin ganz ungeläufige Redeweise: Er macht – dies ist der positive Befund – die Gottesherrschaft zum Subjekt

51 Vgl. etwa Dan 2,44; AssMos 10,1; Sib 3,46–48; TargJes 24,23; TargMi 4,7; TargSach 14,9.

von Verben der Bewegung.⁵² Dazu gehören vor allem die Aussagen, daß die Gottesherrschaft „angekommen ist“ (Lk 11,20) oder daß sie „genahet ist“ (Mk 1,15b parr; vgl. Lk 10,9 par).⁵³

Israel und das Frühjudentum konnten von Gottes Kommen in seiner endzeitlichen Theophanie sprechen (z. B. äthHen 1,9; 25,3; Sib 3,49) oder vom Tag des Herrn, der kommen wird oder der naht (Joel 2,1f; Sach 14,1ff; Sib 3,55f.60 usw.)⁵⁴, aber eben nicht vom Kommen der (ausstehenden) Gottesherrschaft⁵⁵, weil dadurch für jüdisches Verständnis offenbar verschleiert wurde, daß Gottes Herrschaft schon immer Bestand hatte, am Ende der Geschichte jedoch nur endgültig und für alle sichtbar in unumschränkter Weise aufgerichtet werde. Jesus hingegen überträgt also solche Verben der Bewegung („kommen“, „nahen“) auf die Tätigkeit der Gottesherrschaft. So wird diese als neue und dynamische Größe beschrieben, die ähnlich wie der Tag des Herrn oder die endzeitliche Theophanie Gottes ein zeitliches Ereignis im strikten Sinne des Wortes ist, deren jetzt anhebende Durchsetzung zum endgültigen Heilsstand führt (Mt 5,3f par; 8,11f par).

Von den beiden eben genannten Kardinalstellen aus der Verkündigung Jesu, die für diesen Problemaspekt Bedeutung besitzen, wurde Lk 11,20 schon oben behandelt. Zu Mk 1,15f bedarf es jedoch noch einiger Bemerkungen.

Der Text lautet:

- 1a *„Erfüllt ist die Zeit,
b und nahe herbeigekommen ist die Gottesherrschaft.*
2a *Kehrt um,
b und glaubt an das Evangelium!“*

Mit diesem Text faßt Markus eingangs seines Evangeliums die Jesus-Botschaft zusammen. Nun ist längst gesehen, daß dabei die der markinischen Gemeinde vertraute Missionspredigt und die Markus bekannte Jesusverkündigung miteinander verschränkt sind, denn die „erfüllte Zeit“ (vgl. Gal 4,4), die Umkehrforderung aufgrund des Heilsangebotes (vgl. Apg 2,38; Hebr 6,1f), die Aufforderung zum

52 Dazu H. Merkley, Botschaft 18f; 23.

53 Außerdem vgl. Lk 11,2 = Mt 6,10; Lk 16,16 = Mt 11,12f; Lk 17,20f.

54 So „kommt“ auch der Menschensohn-Weltenrichter am Ende der Weltzeit (Dan 7,13; vgl. äthHen 69,29; Mk 13,26 parr; Apk 1,7; 22,7.12.20), oder der endzeitliche (Gerichts-)zorn ist ein „kommender“ (Mt 3,7 par; 1.Thess 1,10).

55 Die Ausnahme Mi 4,8 stellt sowohl nach dem masoretischen wie griechischen Text jeweils ausdrücklich sicher, daß nicht eine neue Herrschaft kommt, sondern die alte wiederkommt.

Glauben (z. B. Phil 1,27; Hebr 6,2f) und das Stichwort „Evangelium“ (vgl. 1.Thess 1,5; Röm 1,1) sind Themen solcher urchristlichen Predigt.

Die Zeitbestimmung am Eingang ist übrigens so zu verstehen, daß nicht etwa das Zeitmaß erfüllt war und darum – sich danach richtend – die Gottesherrschaft kommt. Sondern weil sie kommt, ist die Zeit erfüllt (analog wird 2.Kor 6,2 durch 5,18ff begründet). Ebenso gilt: Weil das Evangelium angeboten wird, kann die Umkehrforderung ausgesprochen werden.

Aus diesem Text läßt sich zunächst mit Hilfe von Q (Lk 10,9 = Mt 10,7) die Aussage von der Gottesherrschaft isolieren. Aber was heißt dann „ankommen“? Ist die Gottesherrschaft auf dem Weg, also vor der Tür, oder schon wie im Falle von Lk 11,20 durch gegenwärtiges Wirken gekennzeichnet? Mk jedenfalls versteht das Verb im zweiten Sinn, wie die voranstehende Zeitbestimmung ausweist. Auch Lk 10,9 (anders Mt 10,7) hat durch den Adressatenbezug („zu euch“ vgl. Lk 11,20) die Gegenwärtigkeit betont. Vielleicht steht auch hinter den verschiedenen griechischen Verben der Bewegung in Lk 11,20 und Mk 1,15 dasselbe aramäische Zeitwort, was dann für Mk 1,15 zur selben präsentischen Deutung führen würde wie im Falle von Lk 11,20. Doch alle drei Erwägungen sind keine sicheren Beweise, weil sie nicht aus dem Satz selbst unzweifelhaft hervorgehen.

Versteht man also Mk 1,15 einmal nicht im Sinne von Lk 11,20, dann ist zu klären, ob eine Aussage im Sinne ganz naher Zukunft, aber nicht schon gegenwärtiger Ankunft, angesichts des pointiert präsentischen Inhalts von Lk 11,20 überhaupt Jesus zugesprochen werden kann. Schließen sich nicht für diesen Fall Lk 11,20 und Mk 1,15 gegenseitig aus? Dies wird man dann nicht annehmen, wenn man sich an eingangs des Abschnitts Gesagtes erinnert, nämlich daran, daß die Etablierung des Endzustands im Frühjudentum mit einer Zeitstrecke verbunden ist: Nach 1QM wird Israel mit dem himmlischen Heer zusammen eingangs der Endzeit Krieg gegen alle gottfeindlichen Mächte führen. Mitten in diesem Endzeitkrieg wird Gott „in der Herrlichkeit seiner Königsherrschaft“ angeredet und gebeten, seine Herrschaft durch einzelne Machttaten endgültig durchzusetzen (1QM 12). Es herrscht also eine analoge Spannung wie zwischen Lk 11,20 und Lk 11,2 par, d. h. zwischen der schon ankommenden Gottesherrschaft und der Bitte um ihr Kommen. Man darf also zwischen präsentisch-eschatologischen Aussagen wie Lk 11,20 und futurisch-eschatologischen Aussagen nicht sofort eine Alternative aufbauen. Im Rahmen eines dynamischen Verständnisses der Gottesherrschaft können sie je ihren Platz erhalten, also auch Mk 1,15, falls man es vorzieht, bei der Deutung den Akzent auf die futurische Nähe zu legen. Wie immer man sich entscheidet,

bleibt Mk 1,15 in jedem Fall eine Aussage, die von einem futurischen Ausgangsverständnis der Gottesherrschaft herkommt und diese Zukunft sich der Gegenwart nähern läßt.

Eine prägnante Hineinnahme der Gegenwart in die Zukunft ist noch in Lk 17,20f ausgesprochen:

- a* „Die Gottesherrschaft kommt nicht mit Berechnung [V. 21a],
b die Gottesherrschaft ist (vielmehr) mitten unter euch.“

Das lukanische Sondergut hat wohl erst durch Lukas seine Rahmung erhalten (V. 20a) und wird im Falle von V. 21a unter Kontexteinfluß stehen (17,23). Die prophetische Zeitansage ist in sich gerundet und als Antithese aufgebaut.

Im Vordersatz grenzt sich Jesus mit eigener Sprache („die Gottesherrschaft kommt ...“) von einer üblichen Auffassung ab („... nicht ...“). Die Frage nach Zeichen und Zeitpunkt des Endes ist für frühjüdische Apokalyptik typisch (Dan 12,5–13; 4.Esr 6,7; vgl. Mk 13,4). Man fragt so nicht aus purer Neugier, sondern aus krisenhafter Orientierungslosigkeit in der Annahme, daß nur noch Gottes letztes noch ausstehendes Eingreifen in die Geschichte die Notsituation wenden kann: Wann wird heilvolle Zukunft die schier unerträgliche Gegenwart ablösen? Dieses Eingreifen ist in Gottes Geschichtsplan vorgesehen. Wenigen hat Gott Kenntnisse dieses Geschichtsplanes geoffenbart. Darum können sie durch Weitergabe ihrer Einblicke in den göttlichen Geschichtsplan die gegenwärtige Gottesleere und Krise überwinden helfen. Denn wer die Zeichen der Zeit wahrzunehmen weiß, angeleitet von den apokalyptischen Offenbarungsträgern, der beobachtet damit, wie Gottes Heilswende immer näher rückt. Ihm werden die Phänomene zu Zeichen mit Verweisungscharakter auf das Kommende.

Solche Einstellung zur kommenden Gottesherrschaft wird abgelehnt, weil die damit gesetzte Wirklichkeitsdeutung als unangemessen gilt: Es ist jetzt keine Zeit krisenhaften Mangels an erst später kommender Gottesherrschaft, sondern Gott wird schon mitten unter den Menschen jetzt endgültig Herr. Die Gegenwart wird geradezu verspielt, wenn man Zeichensuche für ein noch ausstehendes Kommen Gottes betreibt. Sie wird richtig genutzt, wenn sie als Ort der Erfahrung für göttliche Nähe⁵⁶ begriffen wird, weil die Gottesherrschaft schon zu den Menschen gekommen ist. Diese Heilswende erfordert ein Umdenken im Wirklichkeitsverständnis: Die Gegenwart liegt nicht vor der Zukunft. Die jetzige Zeit ist

56 Vgl. M. Weder, Gegenwart 39f.

vielmehr durch göttliche Initiative zum Begegnungsort mit der endgültigen Zukunft geworden. Das heißt: Die Gottesherrschaft kündigt sich nicht zeichenhaft an, sie ist bereits Ereignis. Wenn dabei speziell so formuliert ist, daß die „königliche Herrschaft Gottes mitten unter“ den Zuhörern Jesu ist, dann sollen Jesu Zeitgenossen das offenbar mit der frühjüdischen Erwartung in Zusammenhang sehen, nach der Gott gerade als König Israels am Ende bei seinem Volk wohnen und mit ihnen sein wird (Zeph 3,14–16; Sach 2,14f; Jub 1,17.28; TestDan 5,13; 1QM 12,7f; Sib 3,785–795; Apk 21,3f). Diese Erwartung erfüllt sich jetzt durch Jesu Wirken. Weil Jesu Auftreten diese für die Endzeit erwartete Nähe Gottes bewirkt, darum ist jetzt Endzeit. Gegenwart und erhoffte Zukunft fallen schon zusammen.

Eben dies will auch Mk 2,19a aussagen. Allerdings muß dieses ursprüngliche Jesuswort erst aus Mk 2,18–22 parr gewonnen werden. Die rhetorische Frage

„Können etwa die Söhne des Brautgemachs [...] fasten?“

ist nämlich Kernbestand einer mehrschichtigen Perikope.⁵⁷

Bei der apophthegmatischen Einheit stimmen Frage und Antwort nicht überein. Die jetzige Antwort in V. 19f hebt auf den Unterschied von nachösterlicher Fastenzeit und Jesuszeit ab, in der nicht gefastet wurde, während V. 18 darin ein Problem erkennt, daß Jesusjünger im Unterschied zu anderen Jüngern nicht fasten. Zugleich erarbeiten jetzt V. 19f mit dem Mittel der Allegorie nachösterliche Christologie: Der Bräutigam ist Jesus. Stellt man alles zurück, was den nachösterlichen Standpunkt enthält, wie er durch die temporalen und allegorischen Aussagen hergestellt wird, ergibt sich die rhetorische Frage, wie sie oben übersetzt wurde. Sie ist eine im Ansatz mögliche Antwort auf Szene und Problem nach V. 18. Doch auch wenn man die Mehrschichtigkeit von V. 18 bejaht, erhält man keinen Grundtext in V. 18, der so allgemein und grundsätzlich ansetzt wie V. 19a. Denn V. 19a will gar nicht einfach nur ein Fastenverbot aufstellen, sondern an einem konkret gewählten Fall, der für alle Hörer einleuchtend ist, verdeutlichen, daß Situation und Verhalten immer analog sein sollten. Darum ist es ratsam, V. 19a als isoliertes Herrenwort anzusehen, das bald eine Rahmung (Grundstock aus V. 18) erhielt. Danach wurde wohl das einst thematisch und überlieferungsgeschichtlich selbständige Doppelwort in 2,21f als Kommentarwort angefügt: Das Bußfasten der Täuferjünger angesichts des drohenden Gerichts (vgl. 3.1.3) und das fröhliche Mahl der Jesuszeit angesichts der Gottesherrschaft sind ebenso unvereinbar wie alt und neu in den beiden Beispielen. Ein weiterer Bearbeiter hat dann V. 19a so erweitert, wie man jetzt in V. 19f. lesen kann.

⁵⁷ Vgl. U. Mell, Wein.

„Die Söhne des Brautgemachs“ sind die Freunde des Bräutigams, die den engsten Kreis der Hochzeitsgäste darstellen und den Ehevollzug zu bestätigen haben. Sie können als Teilhaber an der hochzeitlichen Hochstimmung nicht fasten, denn Hochzeit ist Freudenzeit⁵⁸, zu der das fröhliche und reichliche Mahl als Ausdruck der Freude gehört (Joh 2,1–10). Die Zeit der Hochzeit ist zugleich Metapher für die endzeitliche Freudenzeit (Jes 62,5; Mt 25,1ff; Joh 3,29f; Apk 19,7–9 usw.). Vor diesem Hintergrund erschließt sich der Sinn der rhetorischen Frage, deren erwartete Antwort wie selbstverständlich lautet: „Natürlich können sie nicht fasten!“ Ein Fasten wäre bei einer Hochzeit der Situation ganz unangemessen. Unangemessen sollte sich jedoch niemand verhalten. Das gilt auch für Jesus. Da sein Wirken endzeitliche Freudenzeit auf den Plan ruft, müssen er und sein Kreis sich solcher Situation entsprechend verhalten. Mag z. B. der Vorwurf, Jesus sei „Fresser und Weinsäufer“ (Mt 11,19 par) von böser Zunge kommen, sachlich ist ganz richtig gesehen: Jesu Mahlzeiten sind Ausdruck der Festfreude, wie sie in der Endzeit herrscht (vgl. 4.3.2).

Damit kann ein zweites entscheidendes Zwischenergebnis formuliert werden: Jesus versteht die Gegenwart als Heilswende einer sich durchsetzenden Gottesherrschaft, die als endzeitliche Vollendung schon jetzt die Gegenwart prägt. Die Gegenwart ist somit Anfang sich verwirklichender Endherrschaft Gottes und darum in die Zukunft eingebunden. Das zukünftige Endheil hat im vollen Sinn des Wortes – also nicht nur etwa als zeichenhafte Vorwegnahme – die Gegenwart erreicht.

Dann bleibt die Frage, wie sich Jesus zwischen dieser Heilswende und der Heilsvollendung das Wirken der sich dynamisch entfaltenden Gottesherrschaft vorgestellt hat. Geben z. B. Worte wie Mk 9,1 par; 13,30 par; Mt 10,23, die Zeitangaben zur Endvollendung machen, darüber Auskunft? Grundsätzlich wird man jedenfalls nicht sagen dürfen, Jesus habe zum Verlauf des dynamischen Prozesses keine Angaben machen können. Wenn Frühjudentum und Urchristentum solches taten, wird man auch bei Jesus solche Angaben nicht einfach vorab ausschließen können. Man wird hier vielmehr ähnlich argumentieren wie bei der Frage, ob Jesus die allegorische Redeweise verwendete (vgl. 4.3.1): Wie er diese an sich aufgreifen konnte, aber andere Beobachtungen an den allegorischen Texten selbst dagegen sprechen, daß er so redete, so wird man auch bei den

58 1.Makk 1,25–28 oder das Gerichtswort eines Jehoschua ben Hananja (vgl. 3.1.2) belegen, daß nur ganz unnatürlicherweise diese Selbstverständlichkeit nicht galt.

Zeitangaben nicht durch ein prinzipielles Urteil, sondern durch eine Einzelanalyse der Stellen zu entscheiden haben.

Hierbei stehen für Mt 10,23 die Karten schlecht. Der Vers, der davon spricht, daß die Jünger mit der Mission der israelitischen Städte nicht zu Ende kommen werden, bis das Erscheinen des Menschensohn-Weltenrichters geschehen wird, ist Sondergut des Matthäus im Anschluß an einen vom Evangelisten übernommenen Mk-Zusammenhang (Mk 13,12f). Dabei setzen Mt 10,23a wie 10,23b zweimal die Mission unter Verfolgungssituation voraus, wie sie zuvor in Mt 10,16–22 geschildert wurde. Solche konzentrierte und anhaltende Verfolgung ist für Jesus und seinen Kreis aus vorösterlicher Zeit nicht nachgewiesen. Die beiden illustrativen konflikthaften Testfälle, die mit Nazaret (Mk 6,1–6 parr) und Herodes Antipas (Lk 13,31–33) verknüpft sind, liegen gerade anders. Wohl aber bezeugen Mt 5,11f; Mk 13,9; Apg 7,58; 8,1; Gal 1,13.22f; Joh 15,18–16,4 usw., daß die frühen Gemeinden vom damaligen Judentum entsprechend verfolgt wurden. Daß Verfolgungssituationen Naherwartungsaussagen provozieren können, erhärten 1.Petr und Apk.

Mk 13,30 parr gehören mit 13,28–32 zusammen zu einem apokalyptischen Schulgespräch, das die Frage nach dem Beginn der Endzeit behandelt. Der Vers ist kein isolierbares Einzelwort, da er nur von 13,4.24f.29 her, worauf er auch selbst Bezug nimmt, verständlich wird. Mk 13 geht auf allen seinen traditionsgeschichtlichen Stufen davon aus, daß die Heilswende im Unterschied zu Jesusworten, wie sie besprochen wurden, noch aussteht und die Gegenwart als Notzeit vor dem Ende verstanden wird. Dies verhindert im Ansatz eine Zuweisung zur Jesusverkündigung.

Komplizierter ist der Sachverhalt bei Mk 9,1 parr, wenn es hier heißt, daß „einige der hier Stehenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie die Gottesherrschaft in Macht kommen sehen werden.“ Sprache und Form der Einzelüberlieferung lassen eine Zuweisung an Jesus möglich erscheinen. Allerdings ist die Verwandtschaft zu Mk 13,30 nicht zu übersehen, und das an den Anfang gestellte „einige“ besagt wohl doch: „nicht alle, sondern nur einige“. Ist diese Einschränkung nicht doch eine teilweise Entwertung der Seligpreisungen Mt 11,5 par; 13,16f par? Jedenfalls wäre Mk 9,1 innerhalb der Jesusverkündigung eine Monade. Der Vers paßt hingegen ausgezeichnet in die urgemeindliche Erfahrung der Parusieverzögerung.⁵⁹

59 Vgl. J. Becker, *Urchristentum* 96ff. Eine nahe Analogie aus apokalyptischer Überlieferung bietet 4.Esr 4,26: „... Wenn du lange leben wirst, wirst du erstaunen, denn der Äon eilt mit Macht zu Ende ...“

Endlich macht es Sinn, das einzige Strafwunder in der synoptischen Überlieferung (vgl. 4.3.3), nämlich die Verdorrung des Feigenbaums (Mk 11,12–14.20–25 parr), wohl doch auf ein Terminwort zurückzuführen, das den Zeitpunkt bis zum Ende als begrenzte und kurze Zeitstrecke beschreiben will. Dieses – freilich nur erschlossene – Terminwort liegt in V. 13f vor und mag so gelautes haben:

- 1a „Und als er von ferne einen Feigenbaum sah, der Blätter hatte,
 b ging er hin, ob er an ihm etwas fände.
 2a Und als er zu ihm kam,
 b fand er nur Blätter [V. 13f].
 3a Und er antwortete und sprach zu ihm:
 b ‚Niemals mehr soll von dir jemand Frucht essen‘ [V. 14c].“

Die jahreszeitliche Angabe am Ende von V. 13 ist wohl am ehesten als nachträglicher Kommentar aufzufassen. Die nur V. 14c genannten Jünger brauchte Markus wegen 11,12.19.20. Sie sind V. 14a gar nicht angeredet.

Das Apophthegma zeigt gute Geschlossenheit und Rundung. Alle drei Satzperioden sind mit parataktischen „Und“ eingeleitet, dem ein Partizip folgt. Die Verben im ersten und zweiten Satz sind gekettet. Die Abfolge von Satz zu Satz mit der Reihung: Blätter, Blätter, Frucht ist gewollt.

Der Feigenbaum zeigt aus der Ferne und Nähe nur Blätter. Die Frucht war noch nicht gereift. So sagt es die szenische Rahmung. Jesu auf diesen Befund reagierendes Wort („antwortete“) spricht – singulär in der synoptischen Tradition⁶⁰ – direkt nichtmenschliche Kreatur an: Der Feigenbaum wird nie mehr von Menschen abgeerntet werden, weil er keine Zeit mehr hat, daß seine Früchte zur Reife kommen können. Vorher wird nämlich das Ende kommen. Damit ist ein recht kurzer Termin bis zum Ende ins Auge gefaßt, nämlich ein Zeitraum von wenigen Monaten. Doch auch dieses Terminwort ist kaum für Jesus in Anspruch zu nehmen. Seine Topik ist zu verbreitet (vgl. nur Mk 13,28f), und es hat nichts für Jesus Eigentümliches zu bieten. Wird jemand, der Essen und Trinken in paradiesischer Fülle geradezu zum Inbegriff der Vollendung erhebt (Mt 8,11f; vgl. 4.2.3; 4.3.2), so disharmonisch dazu reden?

Wer also die Worte mit Zeitangaben Jesus abspricht, wird Ausschau halten, ob Jesus in anderer Weise Heilswende und Vollendung zusammensah. Das ist nun der Fall. Es geschieht bei Jesus nämlich in einer besonderen Weise, die sich von den eben besprochenen Stellen unterscheidet. Zu nennen sind hier insbesondere die Gleichnisse vom Senfkorn und vom

60 Mk 11,23; Lk 17,6 sind Hyperbeln, vgl. 4.3.3.

Sauerteig (Mk 4,30–32 parr; Mt 13,33 par), von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) und das Gleichnis von Saat und Ernte (Mk 4,3–8 parr; dazu vgl. oben 3.2.4). Die ersten drei Gleichnisse lauten in ihrer ursprünglichen Form etwa so:

- 1a „[Mk 4,30] Wie ein Senfkorn, wenn es auf die Erde gesät ist
 b und dabei das kleinste aller Samenkörner auf Erden ist.
 2a Aber wenn es [gesät wird (und)] aufgeht,
 b wird es größer als alle Stauden.
 3a Und es sprossen ihm große Zweige,
 b so daß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten.“

Mk 4,30 ist vormarkinisch, gleichwohl eine redaktionelle Einleitung, weil sie zu V. 31a keine glatte Syntax bietet. Außerdem wiederholt V. 32a das Verb „säen“ aus V. 31 unnötig und doch wohl auch störend. Nach diesen Veränderungen ist der Aufbau glatt: Jede Doppelzeile hat eine eigene Aussage, die jeweils das Voranstehende zur Voraussetzung hat. Anfang und Schluß stehen im Kontrast.

Gemeint ist wohl das Senfkorn *Sinapis niger* (schwarzer Senf), bei dem das Korn besonders klein ist und die Staude recht groß wird, nämlich eine Höhe bis zu ca. drei Metern erreichen kann und dabei auffällig große Zweige entfaltet. Trotz der allgemeinen Bekanntheit der Pflanze findet sich nirgends vor Jesus eine Gegenüberstellung von kleinem Samen und großer Staude. Das Vogelmotiv könnte aus dem Motivzusammenhang vom Weltenbaum stammen (Ez 31,6.13; Dan 4,9.18). Sind 3a.b vielleicht angefügte allegorische Deutung? Jedenfalls bliebe ein vollständiges Gleichnis übrig, das in Mt 13,33 eine schöne Formparallele hätte. Jedoch ist solche Vermutung nicht sicher zu begründen, darum wird man 3a.b doch besser beim alten Bestand belassen.

Das Eingangsverb steht in der Vergangenheitsform. In V. 32 geht der Erzähler zum Präsens über, d. h. er blickt von seinem Standpunkt auf die Aussaat zurück und nach vorwärts auf die volle Entfaltung. Betont und breit erzählt sind Anfangssituation und Endzustand. Das Heranwachsen ist nur als Bedingungssatz in der Mitte kurz skizziert.

- 1 „Mit was läßt sich die Gottesherrschaft vergleichen?
 2a Sie ist gleich einem Sauerteig, den eine Frau nahm
 b und in drei Sea Mehl einknetete,
 c bis er das Ganze durchsäuert hatte.“

Auffällig ist die rückblickende Erzählweise, die wiederholbare Erfahrung festhält. Dabei ist die Selbsttätigkeit des Durchsäuerungsprozesses im Blick: Mit Jesus ist der Anfang gemacht, nun kann man sich auf die Durchsetzungskraft der Gottesherrschaft verlassen.

Drei Sea Mehl entsprechen rund 40 Liter. Doch ist die Zahl als runde und typische Angabe zu nehmen. Es soll das Signal gesetzt werden, daß es um eine große

Menge Mehl geht: Die Gottesherrschaft kann und wird sich total und umfassend ausdehnen.

- 1a „[Mk 4,26a] Wie ein Mensch den Samen auf das Land wirft,
 b und schläft und steht (wieder) auf nachts und tags.
 2a Und der Same keimt und wächst,
 b ohne daß er selbst weiß wie.
 3a Von selbst bringt die Erde Frucht,
 b zuerst einen Halm, dann eine Ähre,
 c dann volles Korn in der Ähre.
 4a Wenn es jedoch die Frucht zuläßt,
 b schickt er alsbald die Sichel,
 c denn die Ernte steht an.“

Ein Blick auf Mk 4,30 zeigt, daß die Überleitung eingangs variabel gestaltet sein kann und nicht zum Kernbereich des Gleichnisses zu zählen ist.

Der Bauer ist eingangs bei der Saat und ausgangs bei der Ernte aktiv. In der Mitte ist der menschenunabhängige Wachstumsprozeß erzählerisch stark ausgearbeitet. Dabei ergibt sich die übliche Abfolge: Saat, Wachstum und Ernte. Etwa in der Mitte steht das entscheidende „von selbst“ asyndetisch am Satzeingang. Das Gleichnis will der Zuversicht Ausdruck geben, daß, wenn die Aussaat geschehen ist, im üblichen Zeitabstand wie von selbst der Bauer ernten kann.

Dieses durch Gott bereitete Wachstum ist nicht als besonderes Wunder vorgestellt, sondern ein üblicher Aspekt der göttlichen Erhaltung der Schöpfung (Lev 21,5.11; 1.Kor 3,6). Um des Aussagezieles willen sind dabei zwischenzeitliche Arbeiten (Wildkräuter jäten, wässern) und negative Natureinflüsse (Dürre, Schädlinge) ausgeklammert. Der Wirklichkeitshorizont ist also bewußt verengt. Mühe-loses Wachstum ohne menschliche Arbeit wird nach frühjüdischer Hoffnung erst die Heilszeit bringen (syrBar 74,1).

Entgegen verbreiteter jüdischer Tradition ist die Fruchtmetaphorik hier nicht ethisch ausgemünzt, vielmehr der Jesus-Thematik von der Gottesherrschaft zugewiesen.⁶¹

Allen vier Gleichnissen ist – bei Besonderheiten im einzelnen – gemeinsam, daß sie auf Wiederholung angelegte Erfahrungen aus dem bäuerlichen Leben beschreiben. Jeder kennt also die in ihnen als Gleichniserzählung strukturierte Welt. Jedes Gleichnis besitzt dadurch eine natürliche und durch die Erfahrung als selbstverständliche Regel bekannte Zeiteinheit. Vom Senfkorn, das in den Boden fällt, bis zur ausgewachsenen Staude bedarf es normalerweise immer derselben Zeit. Jede Bäuerin weiß, welche Regelzeit ein neu angesetzter Teig bis zur Durchsäuerung benötigt. Wer im

61 Vgl. P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik 192.

Frühjahr sät, wird im Herbst ernten. Innerhalb dieser Zeiteinheit sind nun in allen vier Gleichnissen der Anfang und das Ende akzentuiert. Im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat ist geradezu die zwischenzeitliche Untätigkeit des Bauern hervorgehoben. Im Gleichnis vom Sauerteig gibt es erzählerisch einen Sprung vom Teigansetzen zum durchsäuerten Teig. Das Gleichnis vom Senfkorn eilt über die längere Wachstumsphase mit ganz knappen Worten hinweg. In Mk 4,3ff passieren die unschönen Dinge alsbald nach der Einsaat; bei der Saat, die Ernteertrag bringt, sind Saat und Ernte dann kurzgeschlossen. Das heißt doch: Erzählerisch werden Anfang und Ende eng aneinander gekoppelt, so sicher jeweils ein Zeitfaktor im Spiel ist und eine Entwicklung bzw. ein dynamischer Prozeß abläuft. Innerhalb eines von Menschen eigentlich nicht unterbrechbaren und beeinflussbaren Prozesses (vgl. das „von selbst“ Mk 4,28) sind Einstiegssituation und Endergebnis recht unmittelbar verbunden.

Diese innere Struktur wird man auf Jesu Gottesherrschafts- und damit auch auf sein Zeitverständnis beziehen dürfen. Satanssturz und Jesu Wirken (Lk 10,18; 11,20) markieren den Anfang. Damit beginnt der Prozeß der sich unaufhaltsam ausbreitenden Gottesherrschaft. Mit uneingeschränkter Zuversicht erwartet Jesus das zeitlich kurz befristete, aber nicht im objektiven Zeitmaß angegebene Ende. Da mit Satanssturz und eigenem Wirken die Gegenwart Heilswende ist und diese unumkehrbar gemacht ist, können der Anfang und die Vollendung unmittelbar zusammengesehen werden. Zwischen Anfang und Ende liegt eine kurze Zeitstrecke. Aber nicht sie in einer Maßeinheit anzugeben, hat für Jesus Bedeutung, sondern einzuschärfen, daß sein Wirken die Endvollendung mit Gewißheit und alsbald nach sich zieht.

Rückblickend kann als Ertrag des ganzen Abschnitts festgehalten werden, daß aus der ältesten Jesustradition noch sehr gut abgelesen werden kann, wie für Jesus die Gegenwart Zeit der Heilswende war. Die mit seinem Wirken sich durchsetzende Gottesherrschaft wird unmittelbar, unumkehrbar und endgültig zur letzten Vollendung führen. Alles, was vor diesem Antritt göttlichen Endzeitherrschens liegt, ist davon qualitativ unterschieden. Gottes endzeitlicher Herrschaftsantritt muß nicht mehr erhofft und prophezeit werden, sondern wird als Zuwendung endgültiger Bestimmung erfahren. Das hatte so zugespitzt vorher in Israel und im Frühjudentum noch niemand gesagt.

4.2.3 Die geschöpfliche Wirklichkeit als Horizont der Gottesherrschaft

Becker, J.: Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen, BiKi 33 (1978) 43–47. – Gräßer, E.: Jesus und das Heil Gottes, in: G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), 1975, 166–184. – Haufe, G.: Gott in der ältesten Jesustradition, ZdZ 24 (1970) 201–206. – Hoffmann, P.: „Er weiß, was ihr braucht ...“ (Mt 6,7), in: ders.: „Ich will euer Gott werden“, SBS 100, 1981, 152–176. – Kümmel, W. G.: Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: E. Gräßer u. a. (Hgg.): Heilsgeschehen und Geschichte, MThSt 3 (1965), 107–125. – Müller, U. B.: Vision und Botschaft, ZThK 74 (1977) 416–448. – Sauer, J.: Rückkehr 304–312.521–531. – Schmidt, W. H. – Becker, J.: Zukunft und Hoffnung, KTB 1014, 1981, 103–107. – Stegemann, H.: Der lehrende Jesus, NZStH 24 (1982) 3–20. – Wischmeyer, O.: Matthäus 6,25–34 par, ZNW 85 (1994) 1–22. – Zeller, D.: Mahnsprüche § 11.

Der Hauptstrom frühjüdischer Theologie ist zutiefst heilsgeschichtlich ausgerichtet. Dabei spielen die besondere Erwählung Israels vor den Völkern, die „Bundesschlüsse“ (vgl. Röm 9,4) – speziell und zuvörderst der mit Abraham, doch auch der am Sinai und mit David – eine herausragende Rolle. Aus dieser exklusiven Zuwendung Gottes resultieren die Verpflichtung für Israel, diesem Gott allein zu dienen, und die Verheißungen, für die Gott seinem Volk gegenüber einsteht. Angesichts des akuten Hellenisierungsschubes unter Antiochia IV haben Hasidäer und Makkabäer und diejenigen Gruppierungen, die alsbald aus diesem restaurativen Milieu hervorgingen wie z. B. die Essener und Pharisäer, solcher heilsgeschichtlichen Grundeinstellung mit Entschiedenheit das Wort geredet (1. Makk 1; CD 6,2–20; 1QS 1,1–3,12; PsSal). Nach Herodes' I Tod werden die Exoduspropheten und der Zelotismus dies gezielt durch Aktionismus herausstellen. Selbstredend gehört in diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhang auch die Zionstheologie, innerhalb derer die Vorstellung von Gottes Königtum vornehmlich gestaltet wurde (vgl. oben 4.1).

Nun hat man sich diesen Haupttrend frühjüdischer Theologie sicher recht variantenreich vorzustellen und muß wohl auch voraussetzen, daß die Vielfalt größer war, als es die jetzt noch zur Verfügung stehenden Quellen zeigen. Ein wichtiger Differenzierungsfaktor war dabei das Thema, wie das Verhältnis zwischen Israel und den übrigen Völkern gestaltet wurde. Dabei interessiert insbesondere die Frage, wie weit die Völker auch an den Verheißungen für Israel (in abgestufter Weise) einst teilnehmen würden. Hier konnte man harte Völkerfeindlichkeit demonstrieren (1QM; TestSim 6,3ff; 4.Esr 6,56–59), jedoch sich auch verschiedene Partizipationsstufen vorstellen (Jes 66,20f; Jon; Tob 14,6f; PsSal 17,30f; TestJud 25,5;

TestNaph 8; äthHen 48,4f; 90,30.38). Eine Mischung von Völkervernichtung und Völkerintegration z. Z. der Endvollendung zeichnet Sib 3,663ff.703ff. Diese Fragestellung und ihre positionelle Beantwortung reicht übrigens bis in das Neue Testament: Paulus dürfte als Pharisäer ebenso dem harten konfrontativen Kurs zugeneigt gewesen sein (vgl. Gal 1,13; Phil 3,4–6), wie später seine judaistischen Gegner im Galater- und Philipperbrief. Andererseits läßt Lukas ein Judentum zu Wort kommen (z. B. Lk 1–2), das die Völker in Israels Heilsverheißungen einbezieht.

Allerdings gibt es neben diesem dominanten heilsgeschichtlichen Ansatz mit seiner breiten Ausfächerung auch theologische Entwürfe, die nicht von der Achse „der Gott Israels und sein Volk“ ausgehen, vielmehr als grundlegendes Koordinatensystem ihres Konzeptes den Schöpfer der Welt und seine Menschheit wählen. Man wird diese beiden Ansätze im Frühjudentum auch nicht einfach alternativ sehen dürfen: Der Gott Israels ist natürlich unbestritten immer auch der Schöpfer aller Wirklichkeit. Und ein schöpfungstheologisch ausgerichtetes Konzept kann selbstverständlich auch noch nebenbei heilsgeschichtlich-partikulare Akzente einbringen oder besitzt sie als stillen, nicht aktivierten Hintergrund. Aber man wird doch zugestehen müssen, daß es einen Unterschied ausmacht, ob man so dezidiert israelitisch-partikular die Wirklichkeit auslegt, wie es z. B. das Jubiläenbuch tut, oder ob man von vornherein und nahezu durchgängig schöpfungstheologisch redet wie die Sapiaientia Salomonis. Ob man sich z. B. die geschöpfliche Wirklichkeit nur um Israels willen geschaffen denkt (4.Esr 6,55–59) oder ob sich Israel als Teil der Schöpfung versteht, die als Gesamtwirklichkeit vorrangige Eigenbedeutung besitzt (äthHen 1–5), das ist nicht nur eine kleine Differenz.

Untersucht man, wo man diesen Ansatz im Gottesbild, daß nämlich Gott vorrangig der Schöpfer und Welterhalter ist, und wo man ein Weltverständnis, wonach der universal-menschheitliche Ansatz bestimmend ist, antrifft, stößt man auf zwei der Hauptströmungen im Frühjudentum, nämlich auf das weisheitliche Weltverständnis und auf die Apokalyptik.

Die ersten weisheitlichen Zeugen dafür findet man noch im Alten Testament, genauer im Jonabuch und bei Hiob. Jona, dessen Gottesbekenntnis schöpfungsorientiert ist (Jon 1,9), muß Ninive Gottes Gericht ankündigen, aber Gott nimmt die Umkehr der Stadt an, weil er in betonter Weise als Schöpfer mit seinen Geschöpfen Erbarmen hat (Jon 3,10; 4,5–11). So verkündigt das Jonabuch des Schöpfers Gnade gegenüber der schlimmsten heidnischen Stadt, weil ihre Bewohner umkehren. Der Schöpfer, der mit seinen Geschöpfen Mitleid besitzt, das ist auch in weisheitlich ausgerichteten Psalmen ein Grundmotiv (z. B. Ps 145; PsSal 5). Daß sich

solche Auffassung über Gott in einer nicht geringen Anzahl von Gebeten findet, die von Gottes dauerhafter Königsherrschaft in Schöpfung und Geschichte handeln, wurde schon hervorgehoben (vgl. oben 4.1.8). Ein weiteres illustratives Beispiel für einen schöpferorientierten Ansatz im Gottesbild bietet die schon genannte Sapientia Salomonis. Salomos Königtum über das Heilsvolk und der Bau des Tempels werden in ihr zwar erwähnt (SapSal 9,7f), aber was eigentlich Salomo auszeichnet, ist der Besitz der göttlichen Weisheit, die des Schöpfers Throngenossin und Urheberin aller Dinge ist (7,12.15; 9,1–4). Sie erfüllt als menschenfreundlicher Geist den Erdkreis (1,6f) und leitet alle, die sie lieben, zum wahren Menschentum (6,12–25). Salomo, von dem sich diese Weisheit hat finden lassen (7,1–21), wird so zum wahren Menschen und König, wie ihn sich der Schöpfer wünscht, und kann alle belehren, es ihm gleich zu tun (1,1ff; 6,1ff; 9,1ff).

Auch die Apokalyptik hat zu solcher an der Schöpfung orientierten Theologie ihren Beitrag geleistet. So ist die ursprünglich einmal selbständige Apokalypse in äthHen 1–5 so konzentriert an der Schöpfung und an Gottes Schöpfermacht ausgerichtet, daß das angekündigte Gericht vom „Gott der Welt“ (1,4), also von dem, der alles gemacht hat und für immer lebt (5,1), über die ganze Menschheit ergeht (1,7.9). Typische heilsgeschichtliche Traditionen Israels werden dabei nicht angesprochen. Das Endheil erhält folgende, nur an der Geschöpflichkeit orientierte Kennzeichnung der Heilsgüter (äthHen 1,8; 5,7–9):

*„Den Gerechten wird er Frieden schaffen,
und die Auserwählten wird er behüten,
und Gnade wird über ihnen walten,
und sie werden alle zu Gott gehören,
und es wird ihnen wohlgehen,
und sie werden gesegnet werden,
und das Licht Gottes wird ihnen leuchten.“*

*„Und den Auserwählten wird Licht, Freude und Frieden zuteil werden,
und sie werden die Erde in Besitz nehmen ... Und dann wird den
Auserwählten Weisheit verliehen werden, und sie alle werden leben und
nicht mehr sündigen, weder aus Pflichtvergessenheit noch aus Überheblichkeit,
sondern die weise sind, werden demütig sein.
Und sie werden nicht mehr sündigen, und sie werden nicht gerichtet
werden alle Tage ihres Lebens, und sie werden nicht sterben durch Plage
und Zorn, sondern die Zahl ihrer Lebenstage vollenden, und ihr Leben
wird zunehmen in Frieden, und die Jahre ihrer Freude werden viele sein in
ewiger Freude und Frieden an allen Tagen ihres Lebens.“*

Die Bilderreden des äthiopischen Henoch (vgl. oben 4.1.5) fügen sich diesem Befund ein. Angeredet sind die, die auf dem Festland wohnen (äthHen 37,2). Gott als der Herr der Welt (58,4) hat dem Menschensohn das Weltgericht übergeben, wobei namentlich die Könige der Welt und die Mächtigen der Erde sich zu verantworten haben (62f). Das Thema der Sonderstellung Israels wird nicht eigens behandelt. Das Endheil bekommt dabei diese, wiederum allein an der Schöpfung orientierte Kennzeichnung (äthHen 62,13–15; vgl. noch 58,2–6):

„Und die Gerechten . . . werden in jenen Tagen gerettet werden. Und sie werden das Angesicht der Sünder . . . nicht mehr sehen . . . Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn speisen und sich niederlegen und sich erheben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und die Gerechten . . . werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit.“

Auch die in sich ruhende und einst selbständige Endheilsschilderung in TestLev 18,10–14 paßt hierher:

- 1a *„Und (d)er (Herr, vgl. V. 13) wird die Tore des Paradieses öffnen
b und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen.*
- 2a *Er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben,
b und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.*
- 3a *Und Beliar wird von ihm gebunden werden,
b und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten.*
- 4a *Und der Herr wird sich über seine Kinder freuen
b und wird an seinen Geliebten Gefallen haben für immer.*
- 5a *Dann werden auch Abraham, Isaak und Jakob jubeln [. . .],
b und alle Heiligen werden sich mit Jubel kleiden.“*

Geht man der Frage nach, wie Jesus in dieses Panorama einzuordnen ist, muß zunächst an den Täufer erinnert werden (vgl. oben 3.1): Von ihm erbt Jesus den damals ungewöhnlichen Standpunkt, daß Israel seine Heilsgeschichte aufgebraucht hat (3.2.2). Angesichts dieser tiefgreifenden Verlorenheit bringt er die heilvolle Nähe der Gottesherrschaft zur Geltung. Dies muß konsequenterweise im einzelnen so geschehen, daß er die heilsgeschichtlichen Traditionen seines Volkes in den Hintergrund drängt und die Gottesherrschaft betont in den Horizont geschöpflicher Wirklichkeit einzeichnet. Jesus gehört also einerseits im skizzierten Gesamtbild auf die Seite der schöpfungsorientierten theologischen Ansätze, andererseits nimmt er durch das Täufererbe dabei eine Sonderstellung ein.

Diese These läßt sich durch mehrere Beobachtungen erhärten und präzisieren. Klar ist angesichts der Eindeutigkeit der gesamten synoptischen Tradition, daß Jesus offenkundig keinen Abriß israelitischer Heilsgeschichte erstellt hat. Natürlich weiß er um Israels Geschichte. Aber weder wird Gott als „Gott der Väter“ bezeichnet: Mk 11,10 parr; 12,26 parr geben nicht Jesu Meinung wieder. Noch wird das Heilsvolk aufgrund seiner Erwählung eigens herausgestellt: „Volk“ bzw. „Volk Gottes“ ist keine für die alte Jesustradition bezeugte heilsgeschichtliche Vokabel. Dieser Befund wird durch einen Blick auf die heilsgeschichtliche Kennzeichnung des Gottesvolkes als „Israel“ vervollständigt. Mit Sicherheit begegnet der Ausdruck in alter Jesustradition nur in israelkritischen Aussagen (Lk 4,25.27; vgl. noch Lk 7,9 par). Selbst wer noch Mt 19,28 par dazustellen will, wird zugestehen müssen, daß dies eine magere Ausbeute ist. Dazu paßt die Beobachtung, daß auch sonst die Erwählungssprache offenkundig unbenutzt bleibt.⁶² Auch in bezug auf das Stichwort „Bund“ ergibt sich eine Fehlanzeige, denn der einzige überhaupt diskutabile Text – die Tradition vom letzten Mahl Jesu Mk 14,22–25 parr; 1.Kor 11,23–26 (vgl. 6.2) – ist gerade auch im Blick auf den Bundesgedanken zurückzustellen. Der Text ist liturgischer Text, also nicht historischer Report. Da sich speziell der Bundesgedanke, der bei Markus mit Bezug auf Ex 24,8 und bei Paulus mit Hilfe von Jer 31,31 zur Geltung kommt, sehr wohl in der nachösterlichen Gemeinde wiederfindet (z. B. Röm 3,25; 2.Kor 3,7ff; Gal 4,21ff), nicht aber in der sonstigen Verkündigung Jesu zuhause ist, ist der Schluß nicht zu umgehen: Man kann den bundestheologischen Akzent in der Mahltradition nicht für Jesus reklamieren. Denn warum sollte Jesus beim letzten Mahl Bundestheologie betrieben haben, wenn er es vorher nach eindeutiger Quellenlage nicht tat und wegen des Täufererbes auch wohl gar nicht konnte?

Wer die noch erkennbare Nennung einzelner Gestalten aus dem Geschichtswissen Israels in der alten Jesustradition verfolgt, kommt zu folgendem Ergebnis: Aus der Zeit vor und neben den Erzvätern werden Noah und Lot genannt (Lk 17,26–29 par). Die Erzväter selbst begegnen nur Mt 8,11 par.⁶³ Erwähnungen von Mose sind ebenso spärlich, eventuell auch gar nicht zu finden. Jedenfalls kann man wohl allenfalls über Mk 10,3–6 parr diskutieren. Die Stelle hat an Mose als Person kein Interesse, nur an den mit seiner Autorität versehenen gesetzlichen Re-

62 So ist die Erwähnung der „Auserwählten“ in Mt 22,14; Mk 13,20.22.27; Lk 18,7 sicher Zeuge der späteren Gemeinesprache.

63 Mk 12,26 parr; Lk 16,19ff sind kaum echtes Jesugut.

gelungen (im übrigen vgl. 5.3.3). Von den Königen Israels ist Salomo (Mt 6,29 par; 12,42 par), von den Propheten sind Elia, Elisa (Lk 4,25–27) und Jona (Mt 12,41 par) erwähnt. Alle diese Texte sind (bis auf Mk 10,3–6 parr) entweder Gerichtsansagen oder mit deutlich israelkritischem Ton versehen, wobei fast immer das Thema Israel-Völker so verarbeitet ist, daß Israel dabei schlecht wegkommt (vgl. oben 3.2.4). Eine heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels wird darauf nirgendwo aufgebaut.

Besondere Beachtung verdienen die Zukunftsansagen Jesu und der mögliche Rückgriff auf Israels Verheißungen. Dabei ist sofort klar, daß die Landverheißung, das Wohnen im Lande ohne Fremdherrschaft oder die Rückführung der Diaspora gar keine Themen Jesu sind. Von einer besonderen Rolle Jerusalems und des Tempels ist ebenfalls keine Rede. Mt 8,11f par (vgl. oben 3.2.4) zeigen, wie die Ziontradition, die dergleichen an zentraler Stelle enthält, umgestaltet wird. Die Nathanverheißung für das davidische Königshaus (2.Sam 7) wird auch nicht aktualisiert. Endlich spielt die Verheißung des Gesetzes, daß, wer es befolgt, Leben haben wird, keine Rolle, wird doch Jesus selbst zum Gerichtsmaßstab, nicht die Tora (Lk 12,8f par; vgl. 4.4.2). Der doppelte Gerichtsausgang, den Jesus beschreibt (vgl. oben 3.2.3), kommt nicht durch bundesnomistische Kriterien zustande, sondern aufgrund von Zustimmung und Ablehnung gegenüber seiner Botschaft. Die Aussparung dieser verschiedenen Themen war sicher ein für Jesu Zeitgenossen problematisches Verhalten, das gebührenden Argwohn auf sich ziehen mußte, denn alle genannten Stichworte besitzen z. Z. Jesu in den verschiedenen frühjüdischen Kreisen hohe Aktualität.

Natürlich beruft Jesus zwölf Jünger und meint damit Israel als ganzes. Aber von diesem Gesamtisrael gilt eben auch, daß es ohne Umkehr ausnahmslos verloren ist (vgl. oben 3.2.2). Natürlich kann Jesus die Geschichte Israels heilsgeschichtlich in die Zeit vor ihm als der Erwartungszeit und in die Zeit seines Auftretens als der Erfüllungszeit einteilen (Mt 13,16f par; vgl. 4.2.2). Aber er kann auch mit Mt 11,7 par (vgl. 4.2.2) den Menschheitshorizont an die Stelle der heilsgeschichtlichen Perspektive setzen. Niemand braucht zu bezweifeln, daß Mt 5,3–5 par; 11,2–6 par (vgl. 4.2.2) so angelegt sind, daß Jesu Hörer bestimmte, besonders vom Jesajabuch geprägte Heilserwartungen assoziierten. Doch dabei stellt sich die Beobachtung ein, daß die Erfüllung sich in eminent kritischer Selektion auf die Aufhebung allgemeiner Lebensbehinderung bezieht, also auf die Vollendung der Geschöpflichkeit des Menschen, nicht aber auf speziell israelitische Heilserwartungen wie auf den Zion oder den Messias. Zweifelsfrei betreibt Jesus keine Mission unter Nichtjuden. Er begründet gar

nicht erst, daß und warum er gezielt Israel anredet. So selbstverständlich ist dies für ihn. So will er auch, daß seine Zeitgenossen die Botschaft von der Gottesherrschaft als Fortschreibung der mit Deuterocesaja beschriebenen Weichenstellung begreifen (vgl. 4.1). Aber er sprengt die Symbiose von Gottesherrschaft und Ziontradition. Diese bleibt brach liegen; dafür wird jene allein im Schöpfungshorizont ausgelegt. Gott erbarmt sich Israels nicht mehr aufgrund der Erwählungstraditionen. Israels Heilsgeschichte ist insofern für Israel zum Ende gekommen, als Israel sich auf die Gnadenweise Gottes gegenüber den Vätern nicht mehr stützen kann. Es hat sie aufgebraucht. Mitten in diesem Unheil und angesichts des drohenden letzten Gerichts nimmt sich Gott durch das Wirken Jesu aber dennoch Israels an, weil er als Schöpfer sich seiner Geschöpfe erbarmt (vgl. unten 4.2.4).

Darum wird die Gottesherrschaft schöpfungsorientiert verstanden: Dies bezeugen nun auch gerade die unzweideutig zentralen Bereiche, innerhalb derer Jesus seinen Hörern die Gottesherrschaft nahebringt (vgl. 4.3.1–4.3.3). Kein Gleichnisstoff, der bis zur Predigt Jesu zurückreicht, ist heilsgeschichtlich strukturiert, so daß er positiv ein heilsgeschichtliches Ziel verfolgen würde. Die beiden Parabeln, die hierbei allein zu diskutieren wären⁶⁴, nämlich der barmherzige Samaritaner (Lk 10,25–37; 5.2.3) und der Pharisäer und Zöllner beim Tempelgebet (Lk 18,9–14; 3.2.5), reden eine andere Sprache. Im ersten Fall verhält sich ausgerechnet das aus frühjüdischer Sicht bestgehaßte Stiefkind der Heilsgeschichte vorbildlich, Priester und Levit – als besondere Identifikationsfiguren der Heilsgeschichte Israels – versagen sich der Not. Im zweiten Fall kommt der in heilsgeschichtlicher Kontinuität stehende und sich entsprechend äußernde Pharisäer negativ weg, nicht aber der Zöllner. Ansonsten wählt Jesus die Stoffe der Gleichnisreden aus dem natürlichen Erfahrungsbereich der bäuerlichen Welt Galiläas⁶⁵ und aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Sphäre⁶⁶. Diese neuzeitliche Unterscheidung ist der Antike allerdings so

64 Dabei ist vorausgesetzt, daß Mk 12,1–11 parr unjesuanisch ist, vgl. U. Mell, Winzer 474ff. Auch Lk 16,19–31 gehört nicht zu den Gleichnissen Jesu. Schon der (jüdisch traditionelle) Stoff ist für Jesus ganz ungewöhnlich. Lukas wird eine judenchristliche Tradition aufgreifen, die weisheitliche und ebionitische Akzente trägt. Zur Diskussion vgl. F. W. Horn, Glaube 81–88; 144–154.

65 Vgl. folgende sechs Stoffe: Mk 4,3–8 parr; 4,26–29; 4,30–32 parr; Mt 13,33 par; Lk 12,16–21; 15,4–7 par.

66 Dazu gehören folgende zehn Stoffe: Mt 13,44; 13,45f; 18,23–35; 20,1–16; Lk 11,5–8; 14,16–24 par (Grundgestalt); 15,8–10; 15,11–32; 16,1–8; 18,1–8.

fremd. Für Israel und das Frühjudentum gehörten beide Bereiche zur göttlichen Schöpfung. So kann festgehalten werden: Für Jesus gibt es ganz unabhängig von der Heilsgeschichte eine fundamentalere und umfassendere Erfahrungswelt, die angesichts der Verlorenheit Israels, radikalisiert durch die verbrauchte Heilsgeschichte, gleichwohl für die dem Menschen als heilsam begegnende Gottesherrschaft durchsichtig gemacht werden kann, nämlich seine eigene Geschöpflichkeit und die seiner Welt. Diese Gesamtwelt alltäglicher Geschöpflichkeit und nicht die Heilsgeschichte ist der Horizont, in dem die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft dem Menschen nahe ist und erfahrbar wird.

Dasselbe wird man nun auch von den Gastmählern in den Dörfern Galiläas (vgl. 4.3.2) und von Jesu Wundertaten an kranken Menschen (vgl. 4.3.3), also von den beiden anderen zentralen Bereichen sagen müssen, durch die Jesus Nähe der Gottesherrschaft zu den Menschen herstellt: Gesundung und Sättigung sind geschöpfliche Phänomene und kreatürliche Erfahrungsbereiche.

Weitere Beobachtungen zu Jesu Verkündigung stützen dieses eindeutige Ergebnis. So kann man nun würdigen, warum für Jesus die Gottesherrschaft nicht an die heilige Stadt und den Tempel gebunden ist, also an den Ort des Frühjudentums, der insbesondere als Inbegriff heilsgeschichtlicher Sonderstellung Israels galt. Herodes I ließ mit großem Aufwand an Arbeitern, Zeit und Material – sicherlich nicht zuletzt auch aus politischem Kalkül – den Tempel kurz vor Jesu Auftreten umgestalten. Jesus hat zumindest zu ihm ein distanzierendes, besser: kritisches Verhältnis (vgl. 5.3.4). Desgleichen begründet Jesus das Gebot der Feindesliebe mit der Tätigkeit des Schöpfers (vgl. 5.2.3). Wer das Herrengebet (vgl. 5.2.4) mit den Gebeten von Tob 13 bis zum Achtzehngebet des Frühjudentums vergleicht, erkennt sofort und unschwer, daß im Herrengebet alle heilsgeschichtlichen Motive abwesend sind, jedoch ihre ausgeprägte Anwesenheit in diesen Gebeten des Frühjudentums unübersehbar auf Schritt und Tritt auffällt. Daneben kann man noch die drei ersten Seligpreisungen stellen (Mt 5,3–5 = Lk 6,20f): Die Gottesherrschaft, die den Armen gilt, steht hier zusammen mit der Verheißung, daß sie diese Armen aus geschöpflicher Mangelsituation befreien wird (vgl. 4.3.2).⁶⁷

Daß sich mit der Gottesherrschaft Gott eben als Schöpfer den Menschen nähert, kommt endlich noch besonders eindringlich in der Mah-

67 Die Beispiele erweisen im übrigen, daß Jesus das Schöpfungsthema tendenziell auf die Menschen als Geschöpfe begrenzt. Er erfaßt die außermenschliche Welt nur in anthropozentrischer Perspektive.

nung Mt 6,25–34 = Lk 12,22–31 zum Ausdruck, die es verdient, nicht nur kurz anzuklingen. Die rezeptionsgeschichtlichen Veränderungen dieser Tradition sind glücklicherweise im ganzen illustrativer und ergänzender Art, so daß die Einzelentscheide über den ältesten Textbestand für den Inhalt nur mäßige Folgen zeitigen. Der älteste Text mag in etwa so gelaute haben:

1a *„[Mt 6,25a] Sorget euch nicht um das Leben, was ihr esst,
b noch um den Leib, was ihr anzieht!
c Denn das Leben ist mehr als die Nahrung,
d und der Leib (mehr) als die Kleidung.*

2a *Blickt auf die Raben!
b Sie säen nicht, sie ernten nicht, noch haben sie eine Scheune.
c Aber Gott nährt sie (doch).
d Wieviel mehr seid ihr wert als die Vögel! [V. 27.28a]*

3a *Lernt von den Anemonen,
b wie sie weder spinnen noch weben!
c [V. 29a] Selbst Salomo in all' seiner Pracht
d war nicht gekleidet wie eine von diesen. [V. 30]*

4a *Also sorgt euch nicht:
b Was sollen wir essen, was trinken, was anziehen?
c Nach dem allen trachten nämlich die Völker.
d Euer Vater weiß, daß ihr dessen bedürft.*

5a *Sucht ihr nur seine Herrschaft,
b und dies wird euch hinzugegeben werden!“ [V. 34]*

Jeder der fünf Sinnabschnitte beginnt mit je einem besonderen Imperativ. Da nur diese fünf Imperative anzutreffen sind, nehmen sie schon formal gliedernde Funktion wahr. Sie bilden jedoch auch inhaltlich eine sinnvolle und überlegte Reihe: Das erste Verbot („Sorget nicht!“) wird anschließend durch zwei Gebote („Blickt!“, „Lernt!“) motiviert. Die Sorge des menschlichen Geschöpfes um Leib und Leben ist überflüssig, wie man an zwei Phänomenen der übrigen Schöpfung sehen kann, nämlich an den Vögeln des Himmels und an den Pflanzen der Erde, also in anschaulicher Konkretion an üblichen Vögeln und Pflanzen wie den Raben und Anemonen (die Deutung der Blume ist unsicher, meist denkt man an Lilien). Die Tätigkeiten, die sie im Unterschied zu den Menschen jeweils nicht tun, verteilen sich im menschlichen Bereich auf Männer- (vgl. Mk 4,3ff; Lk 12,16ff) und Frauenarbeit (ähnlich paarige Beispiele: Lk 4,25–27; 11,31f; 17,34f). Danach wird das Verbot des ersten Imperativs ergebnissichernd wiederholt. Der fünfte Imperativ („Suchet!“) wendet schließlich das wiederholte Verbot zu einer neuen und positiven Aufforde-

rung. In seinem Gefolge wird mit Achtergewicht das Stichwort „Gottesherrschaft“ benutzt.

Die Rekonstruktion geht davon aus, daß beide Evangelisten eingangs eine Q-Überleitung vorfanden, die einst einen Zusammenhang innerhalb der Logienquelle herstellen sollte. Mt 6,27.28a.30.34 par werden paränetische Erweiterungen sein. Sie wollen mit je neuen Gedanken den Texttrend unterstützen, indem sie die Zwecklosigkeit der Sorge herausstellen, einen ergänzenden Schluß vom Geringeren zum Wertvolleren zur Bekräftigung hinzusetzen und – merkwürdig nachklappend, auch nur bei Matthäus zu finden – einen ökonomischen Umgang mit der Sorge anraten. Bei diesen Zusätzen häufen sich die paränetisch-rhetorischen Fragen. Darum unterliegen wohl doch auch in Mt 6,25.26 entsprechende Fragen dem Verdacht auf nachträgliche Umgestaltung. In diesen Fällen wird man also sicherheitshalber Lukas folgen. Um das paränetische Urteil zu bekräftigen, wurde wohl auch Mt 6,29a par im „Ich sage euch, . . .“ (in Q?) vorangestellt. Es betont nicht prophetische Autorität und ist syntaktisch nicht unentbehrlich wie z. B. in Mt 3,9 par, sondern dürfte wie in Mt 8,11; 19,9.23 – hier an Lukas überprüfbar – zur Verstärkung der Aussage hinzugesetzt worden sein.

Beim Abwägen der Echtheitsfrage ist der – allerdings sprachlich eigenständig formulierte – weisheitliche Hintergrund des Frühjudentums unübersehbar und unbestritten. Doch das Aufgreifen weisheitlicher Tradition ist für Jesus keinesfalls ungewöhnlich (vgl. nur Lk 12,16–20, dazu 3.2.2). Unerwartet ist jedoch für weisheitliches Denken die Aufhebung aller Sorge, weil die Gottesherrschaft solche Sorge völlig überflüssig sein läßt (siehe unten). Auch die Aufforderung, die Gottesherrschaft zu suchen (also nicht die Weisheit oder die weisheitlich ausgelegte Tora!), ist sprachlich ungebräuchlich (für Jesus vgl. Mt 7,7f par) und sachlich unerwartet.

Der Text spricht aus einem ländlichen Milieu. Paßt also gut nach Galiläa, jedenfalls nicht in ein städtisches Milieu, wie 1.Thess 4,1–12; 2.Thess 3,10–12 zeigen können. Kann man zur Entstehung dann an die wanderradikale Israelmission denken? Aber die davon geprägten Aussendungsreden in Mk 6,7ff parr; Mt 9,35ff par sind durch sehr präzise Angaben bestimmt, von denen in Mt 6,25ff par nichts enthalten ist, also auch nichts von einer Berufsaufgabe, einem familienfernen Leben und der Reduzierung der Lebensvorsorge auf ein spärliches Minimum. Der Wanderradikalismus reduziert die übliche Lebenssorge um der Mission willen. Mt 6,25ff par sprechen grundsätzlich der Sorge wegen der Gottesherrschaft die Existenzberechtigung ab und zwar auf dem Hintergrund familiärer Ordnung (vgl. die männlichen und weiblichen Tätigkeiten in V. 26.28). Im übrigen paßt Mt 6,25ff par sehr gut zu Texten wie Lk 6,20f par; 11,2–4 par 9–13 par. Von echter Jesustradition kann also ausgegangen werden.

Die Rede äußert sich zunächst als weisheitliche Mahnung. Sie will verhindern, daß die nicht zuletzt aus kargem Leben und aus Mangelerfahrung erwachsende Sorge um Lebenssicherung nicht das Leben selbst vergiftet oder auffrißt. Denn wie könnte sich das Leben entfalten, wenn es nur noch von der Sorge geknebelt und geknechtet wird (vgl. Ps 90,10.15; Sir 40)?

Was hilft dagegen? Ganz sicher der gewichtige Verweis auf den Vater, d. h. auf Gott als Schöpfer der Welt und damit auch als Vater der angeredeten Menschen. Ihn kennen die Völker nicht (1. Thess 4,5). Darum müssen sie sich zwangsläufig um alles sorgen. Die ihn aber kennen, dürfen auf seine väterliche Fürsorge setzen (Ps 104; 145; oben 4.1.8). Der göttliche Sachwalter menschlichen Lebens macht also Sorge klein oder gar überflüssig.

Von dieser im Text selbst enthaltenen theologischen Aussage her wird nun auch erklärbar, was eingangs damit gemeint ist, wenn davon gesprochen ist, daß das Leben mehr sei als Nahrung und Kleidung. Weit entfernt, nur eine innerweltliche anthropozentrische Aussage zu sein, lebt sie von dem theologischen Wissen, daß Leben allein Gottes Gabe ist und er letztlich auch allein Leben erhält oder zurüchnimmt (Gen 1–2; Ps 90). Die Erarbeitung von Nahrung und Kleidung im einzelnen liegt demgegenüber eigentlich sehr wohl in der mühsamen Aufgabe des Menschen (Gen 3,17–19; Ps 90,10; Koh 1,3f; 2,11; Sir 40,1–5), selbst wenn auch hierbei Gott seine erbarmende Hand immer mit im Spiel haben muß (s. o.). Das Leben ist also „mehr“, weil es sich ganz und unmittelbar Gott verdankt. Diese Deutung trägt darum nicht voreilig später Gesagtes in den Text ein, weil das später Entfaltete längst allgemeine Grundanschauung war, d. h. Mt 6,32 sagt für den damaligen Hörer nichts Neues, sondern gibt nur an nachfolgendem Ort an, was alle – übrigens auch schon der Redaktor mit V. 27! – im Rahmen weisheitlicher Weltdeutung denken.

Diese Ausgangsposition von V. 25 wird nun durch den Verweis auf die Raben und Anemonen⁶⁸ so variiert, daß erklärt wird, wie bei ihnen Gott für alles sorgt und wie dies zu einem Urteil über die menschliche Sorge führt. Weil in der Schöpfungshierarchie der Mensch mehr ist als die Tiere – so lautet die erste Aussage –, wird Gott um so eher auch für die menschliche Versorgung eintreten. Man muß nur auf diese Fürsorge setzen! Ja, wo der Mensch sich sorgt, erreicht er – so die zweite Aussage – noch nicht einmal die gleiche Qualitätsstufe wie Gott bei den Anemonen. Wo Gott am Werk ist, ist eben das Ergebnis selbstverständlich besser als beim Werk des Menschen. So ist klar: Die Sorge des Menschen ist erstens im Blick auf den Schöpfer überflüssig (siehe die Raben) und erreicht zweitens im Vergleich zu Gott nur mäßige Qualität (siehe die Anemonen).

Hier könnte – weisheitlich gedacht – der Text enden. Allerdings zeigt ein Vergleich mit den weisheitlichen Texten, daß auch diese von weisheitlicher Basis aufgebaute Argumentationskette eigentlich schon zu forsch

68 Strukturell sind solche Verweise und Vergleiche der Weisheit geläufig, vgl. z. B. PsSal 5,5ff und weiter D. Zeller, Mahnsprüche 89f.

das Sorgen überhaupt verbietet. So glatt sagen es die weisheitlichen Texte nämlich nicht. Für sie gehört Sorge zum menschlichen Leben, sie kann nur gebändigt werden. Ihr Tenor ist also die Begrenzung der Sorge, doch nicht ihre Aufhebung. Im Gegenteil: Wer nicht in üblicher Weise für sein Leben sorgt, also sich nicht um Nahrung, Kleidung und Wohnung abmüht, ist töricht (Prov 24,30–34; 28,19). Die Zuspitzung im Jesuswort muß schon mit dem Abschluß in Mt 6,33 = Lk 12,31 zu tun haben, also mit der durch die nahende Gottesherrschaft bestimmten Heilswende (vgl. oben 4.2.2). Dieser Schlußaussage nähert man sich am besten so, daß man daran erinnert, daß weisheitliche Mahnung mit Mt 6,32 enden könnte, aber nicht unbedingt muß. Sachlich kann nämlich ein Verweis auf die Weisheit bzw. die Tora folgen, die man suchen soll (Spr 2,4; Koh 7,25 und überhaupt Sir 1; 6,18ff; 24; SapSal 9). Genau an diese Stelle ist in Mt 6 nun die Gottesherrschaft getreten.

Damit hat sich Entscheidendes geändert: Weisheit und Tora können zu aller Zeit gesucht werden. Diese allgemeine und immergeltende Mahnung, sich nicht so sehr um den Lebensunterhalt, sondern eher um die Weisheit zu kümmern, ist nun jedoch zu einer aktuellen, endzeitlichen Aufforderung geworden, die unbedingte Gefolgschaft erwartet (vgl. Mt 13,44.45f). Die andrängende Gottesherrschaft, die die Heilswende schon vollzieht (vgl. oben 4.2.2), will als alleiniges Ziel gesucht sein! Damit setzt Mt 6,33 par voraus, daß Jesu Hörer wissen, was er unter der Gottesherrschaft versteht. Ihnen wird mit diesem letzten Satz der Mahnung nur nochmals der Horizont aufgewiesen, in dem sie die Sorge der Lebenserhaltung überhaupt aufgeben können. Denn mit dieser Gottesherrschaft kommt ja der Schöpfer zur Herrschaft, der in Jesu Mahlpraxis (vgl. 4.2.2) und im endgültigen Heilmahl (Mt 8,11f par) die Fürsorge für seine Geschöpfe übernimmt. Wo also die kommende Gottesherrschaft schon auf dem Plan ist, ist die Sorge des Menschen endzeitlich – also für immer – an ihr Ende gekommen (Jes 25,6 und 4.1.3). Die Weisheit weiß: Pest und Blut, Fieber und Dürre, Verwüstung und Zusammenbruch, Hunger und Tod sind um der Gottlosigkeit willen Signaturen dieses Lebens (Sir 40,9f). Jesus jedoch konstatiert: Mit der andrängenden Gottesherrschaft verschwinden diese Bedränger der Menschen. Darum gilt: Wer die Gottesherrschaft sucht, ist die Lebenssorge los, weil Gott uneingeschränkt für das Leben sorgt.

Damit kann als Ergebnis zum Gesamtgedankengang zur Schöpfungsthematik bei Jesus festgehalten werden: Jesu Aussagen zur Gottesherrschaft schieben heilsgeschichtliche Motive (Jerusalem, Tempel, Landverheißung, Messias, Rückführung des zerstreuten Israels usw.) praktisch ganz in den Hintergrund. Jesu zentrales Stichwort ist nicht durch diese

gekennzeichnet, sondern durch Schöpfungsaussagen. Diese Linie ist so sicher und reichhaltig bezeugt, daß die These als valide gelten darf: Jesu Gottesreichsbotschaft ist nicht durch die Heilsgeschichte Israels, sondern durch die Wirklichkeit als Schöpfung bestimmt. Israel ist das Heilsvolk im Modus solcher Verlorenheit, daß seine Rettung nicht mehr möglich ist, weil es das Heilsvolk ist, sondern allein darum, weil der Schöpfer seinen Geschöpfen gegenüber selbstbestimmte Souveränität zur Gnade besitzt.

Dies hat nicht unbedeutende Konsequenzen für einzelne Aspekte der Verkündigung Jesu: Einmal wird durchgängig bestätigt, was schon früher anlässlich der Erwähnung von Mt 8,11f (in 4.2.2) festgestellt wurde, nämlich daß Jesus auch den Vollendungszustand so begreift, daß er mit der jetzt erfahrbaren Wirklichkeit in Kontinuität steht. Weiter ist zu erwarten, daß der Schöpfungshorizont der Gottesherrschaft auch bei Jesus Einfluß auf seine Stellung zur nichtjüdischen Welt besitzt. Davon wird noch zu reden sein (5.5). Soviel wird man jedoch schon festhalten können: Bei aller Bezogenheit Jesu auf sein zeitgenössisches Israel wird man nach den voranstehenden Ausführungen bei ihm jedenfalls weder eine priesterlich-kultische Linie wie bei Sadduzäern und Essenern noch eine politisch-theokratische Position wie etwa beim Zelotismus suchen dürfen. Man wird viel eher mit einer ansatzweisen Entschränkung möglicher konfrontativer Verhältnisbestimmungen zu rechnen haben. Wo das heilsgeschichtlich Besondere zugunsten des geschöpflich Allgemeinen in den Hintergrund tritt, ist eine Motivation zu konfrontativer Gegenüberstellung eigentlich nicht vorhanden.

Noch ein letzter Einzelaspekt sei angesprochen. Wer die auf die Schöpfung bezogenen Heilsaussagen innerhalb der Gottesreichsbotschaft Jesu beobachtet, kann die These vertreten⁶⁹, Jesu Vollendungsverständnis sei von dem Grundsatz geleitet: Die Endvollendung sei eine (modifizierte) Wiederherstellung des Urzustandes (vgl. Barn 6,13). Im Blick auf die Tora kann man dies so verstehen: Jesu gehe hinter die besondere Erwählungsgeschichte, ja hinter den Sündenfall Adams zurück auf die ursprüngliche Schöpfung, wie sie Gen 1f beschrieben wird, so daß sein Konzept von der sich durchsetzenden Gottesherrschaft bewußt seine Nahrung von der Auffassung des Ursprungszustandes von Schöpfung und Menschheit bezieht, wie es eingangs der Tora festgehalten ist. Auch dieses Problem wird noch mehrfach in den Blick kommen (vgl. vor allem 5.3.1). Doch kann schon jetzt angesichts der vorangehenden Beobachtungen dazu angemerkt

69 Vgl. die Ausführungen von U. B. Müller, *Vision*; H. Stegemann, *Jesus*; J. Sauer, *Rückkehr*.

werden: Alle eben in die Erörterung einbezogenen Stellen haben eines gemeinsam, daß sie nämlich von der gegenwärtig erfahrbaren und gedeuteten Schöpfung ausgehen. Der der Gottesherrschaft eigene Schöpfungshorizont wird also nicht als verspielter Ursprung, sondern als erlebte Gegenwart erörtert. Das der Gottesherrschaft eigene Veränderungspotential stößt nicht auf die Gegenwart, um sie bewußt zum ehemaligen Ursprung zurückzuführen. Eine solche Aussage ist nicht formuliert. Wohl aber kann es u. a. so gedeutet werden, daß es die schöpfungsspezifisch selektierten Verheißungen der Propheten einlöst (vgl. Mt 11,3–5 par). Natürlich können Vollendungsaussagen (wie z. B. die Freiheit von Hunger und Krankheit) sachliche Nähe zum paradiesischen Zustand erkennen lassen. Das liegt daran, daß Ursprung und Vollendung der Schöpfung immer bei einzelnen Qualifikationen Gemeinsamkeiten enthalten werden. Davon zu unterscheiden ist jedoch eine Konzeption, in der ein Restitutionsgedanke direkt ausgearbeitet ist oder die systematische Substruktion für eine Argumentation abgibt. Diese letztere Möglichkeit kann bisher für Jesus aufgrund der voranstehenden Textdurchsicht nicht in Anspruch genommen werden.

4.2.4 Die Gottesherrschaft als Rettung der Verlorenen

Fiedler, P.: Jesus 97–215. – Gnilka, J.: Jesus, 98–117. – Hoffmann, P.: „Er weiß, was ihr braucht ...“ (Mt 6,7), in: Lohfink, N. (Hg.): „Ich will euer Gott werden“, SBS 100, 21981, 153–176. – Kümmel, W. G.: Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: ders.: Heilsgeschehen und Geschichte, MThSt 3 (1965) 107–125. – Pedersen, S.: Die Gotteserfahrung bei Jesus, StTh 41 (1987) 127–156. – Weder, H.: Gleichnisse, 168–177; 249–252.

Dem bibelkundlichen Leser ist vor allem vom dritten Evangelisten her die programmatische Selbstaussage Jesu vertraut, wie sie am Ende der Zachäuserikope zu lesen ist: „Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten“ (Lk 19,10).⁷⁰ Die Annahme und Rettung des Verlorenen ist auch Lk 15,4.6.8f.24.32 ausdrücklich das Leitmotiv, unter dem Lukas jetzt die drei Gleichnisstoffe in diesem Kapitel ordnet. Doch auch für die Verkündigung Jesu selbst gilt der Sache nach, wenn auch nicht als Aussage Jesu über seine eigene Tätigkeit, daß Israel, wenn es denn nicht auf Jesus hört, gerichtsverfallen bleibt, also „verloren“ ist (Lk 13,3.5; 17,27.29). Die Gottesherrschaft trifft also nicht auf eine relativ gute Welt,

⁷⁰ Vgl. die begrenzte, aber ähnliche Aussagenreihe in Mt 1,21; 10,6; 15,24.

die noch verbesserungsfähig ist, sondern in Verlängerung der Täuferbotschaft auf Adressaten, die Gott eigentlich nur noch im Modus des Gerichts begegnen werden (vgl. 3.1; 3.2). Die ankommende Gottesherrschaft hat darum immer den grundlegenden Zug als Merkmal bei sich, eine Israel errettende Tätigkeit zu sein.

Jesus gebrauchte das Leitwort „Gottesherrschaft“ wohl sogar nur als Heilsbegriff mit dem Akzent auf Rettung und Annahme. Jedenfalls bekundet dies die älteste Schicht der synoptischen Tradition so, die nämlich keine andere Verwendung kennt. Vor allem die Gerichtsaussagen werden in ihr mit anderen sprachlichen Mitteln zur Geltung gebracht. Dies ist als ein Schritt zu einer vereinheitlichenden Eindeutigkeit zu deuten. Denn die israelitische und frühjüdische Tradition betont zwar das Positive und Heilvolle göttlicher Herrschaft, doch kennt sie auch Gerichtsaussagen als unmittelbare Funktionsbeschreibungen göttlicher Herrschaft (vgl. oben 4.1). Der Gebrauch des Leitwortes Gottesherrschaft ist also von Jesus in mehrfacher Weise angesichts der traditionellen Verwendung eingegrenzt worden: Er ist für ihn nur noch futurisch-dynamischer Begriff (4.2.2), nur noch an der Schöpfung und nicht mehr auch an der an Zion orientierten Heilsgeschichte ausgerichtet (4.2.3), und aus seinem traditionellen semantischen Hintergrund werden nun auch die Gerichtsaussagen nicht mehr aktualisiert.

Daß Gott als König und Schöpfer gerade auch ein Retter der Bedrängten, ein Helfer der Geringen, ja gnädig und langmütig ist, gehört zum grundlegenden Glaubensbestand Israels (vgl. besonders oben 4.1.8). So ist nach PsSal 2,30.36 der König im Himmel denen gütig, die ihn dauerhaft anrufen; er handelt an seinen Frommen nach seiner Barmherzigkeit. Dazu paßt Tob 13,10 als Aufruf, den ewigen König zu preisen, damit er den Betrüben von Geschlecht zu Geschlecht Liebe erweise. Ebenso ist nach PsSal 5,18 Gottes Güte über Israel in seinem Königreich. So ist Gott „ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und reich an Huld“ (Jon 4,2.10f); er ist ein Gott der Vergebung (Neh 9,17).

Dieser große Reigen an allgemeinen Rettungs- und Helferaussagen ist allerdings noch recht unspezifisch, wenn man ihn als Hintergrund der Verkündigung Jesu mit dieser vergleicht. Deutlich engere Beziehungen lassen sich da schon erneut zu Deuterocesaja und seinen Nachfolgern aufzeigen. Denn seit Deuterocesaja wird speziell der neu erwartete Erweis des königlichen Handelns Gottes so verstanden, daß er eine Notwende für das Volk beinhaltet, z. B. die Annullierung der Exilssituation. Eben diese Gerichtssituation des Volkes soll aufgehoben werden. Gott wird diese Unheilssituation für Israel zum Guten wenden, so lautet die Botschaft (vgl.

4.1.3). Daß Gott der König als Retter und Erbarmer auch in der nach Deuterocesaja sich meldenden Prophetie beschrieben wird, und das gerade auch in Verbindung mit der erwarteten Heilswende, wurde schon hervorgehoben (4.1.3). Dabei kann die Israel zugedachte Schuldvergebung besonders betont werden. Da hier von einem außerordentlichen letzten Eingreifen Gottes zugunsten Israels die Rede ist, ist die Nachbarschaft zu Jesu Verkündigung relativ dicht.

Allerdings gilt es zu erkennen, daß Jesus, die Täuferbotschaft im Rücken (3.1), nicht mehr mit PsSal 9,8–11 so beten konnte: „Du bist Gott, und wir sind dein Volk, dem du deine Liebe geschenkt hast . . . Erbarme dich . . ., denn wir sind dein, und wende deine Barmherzigkeit nicht von uns ab . . . Denn du hast Abrahams Samen vor allen Völkern ausgewählt . . . Einen Bund hast du unseretwegen mit unseren Vätern geschlossen . . .“ Die in den Augen des Täufers und Jesu verbrauchte Heilsgeschichte versperrt die Möglichkeit, für solche Motivation göttlicher Barmherzigkeit. Die das Unheil wendende Gottesherrschaft, von der Jesus redet, ist allein endzeitliche kreative Selbstbestimmung Gottes, die ebenso unerwartet wie aus der Geschichte Israels mit seinem Gott nicht mehr begründbar Zukunft schafft, wo das Heilsvolk seine Zukunft gerade verspielt hat. Jesus erklärt gleichsam das für ihn verlorene Israel zu den Steinen, aus denen Gott Abraham Kinder erwecken kann, wie der Täufer es formulierte (Mt 3,9 par; 3.1.3).

Diese Einsicht in eine entscheidende Besonderheit der Jesusbotschaft läßt noch eine zweite Beobachtung machen: Deuterocesaja tröstet sein Volk mit dem Neuen, das von Gott her nun anbricht. Dazu gehört der Hinweis, Israels Frondienst im Exil sei vollendet, weil Israel Gottes Zorn bereits doppelt erlitten habe (Jes 40,2; 42,18–25). In ähnlicher Weise erbittet etwa PsSal 17 von Gott die Aufrichtung der messianischen Zeit: Israel ist um seiner Sünden willen den Römern als Fremdherrschern ausgeliefert (17,5). Aber der Römer hat Israel im „Übermut“ (17,13) über „die ganze Erde“ verfolgt (17,18). Das ist zuviel! Darum soll Gott sein Strafgericht über Israel nun auf den Römer lenken und für Israel die Heilszeit beginnen lassen. Aussagen, daß Gottes Zorn sich bereits an Israel hinreichend betätigt habe, sucht man jedoch bei Jesus vergeblich. Wie Jesus nicht Gottes Erbarmen vom Bund her motiviert so auch nicht von einer bereits ausreichenden Züchtigung Israels her. Ein Aufrechnen der Elendsituation, wie sie Gottes Zorn bewirkt, gegen die Sünden, die Israel beging, sind in Jesu Botschaft ein absoluter Fremdkörper. Hat doch für ihn Israel sein Gottesverhältnis so zerstört, daß diese Qualität nicht mehr quantifiziert werden kann. Darum kann das göttliche Erbarmen nur exklusiv von Gott selbst her seine Motivation erhalten. Gott ist Retter Israels in unge-

schuldeter Selbstbindung. Nur Gott kann für Jesus so gnädig sein, daß er nicht durch ein Gericht hindurch errettet, sondern vor dem drohenden (End-)gericht aus freien Stücken gnädig ist.

Wo setzt Jesus bei der Bestimmung, was für ihn Verlorenheit und ihre Überwindung bedeuten, die Akzente? Davon war schon insoweit ausführlich die Rede (vgl. 3.2, besonders 3.2.6), als die Wiederherstellung des zutiefst gestörten Gottesverhältnisses Israels das Basisthema darstellt. Die Gottesherrschaft sorgt dafür, daß Gott wieder uneingeschränkt in der Weise Gott sein kann, wie er es ist und sein will: als einziger Lebensgewährer und souveräner Erbarmer (vgl. Lk 11,2 par). Man kann sagen: Jesus zieht das Verständnis von Gottes Heiligkeit als Urteil über die Verlorenheit Israels ebenso radikal aus, wie er allein und unbeschränkt auf Gottes Barmherzigkeit setzt. Darum ist auch das Gebet des Zöllners in Lk 18,13: „Gott, versöhne dich mit mir Sünder“ so typisch für Jesu Einstellung zu beiden, zu dem Menschen als Sünder und zu Gott als dem, der gnädig sein will. Auch Dialog und Handlung zwischen dem jüngeren Sohn und seinem Vater in Lk 15,20f sind Reflex solcher Anschauung: Das Erbarmen des Vaters steht hier sogar vor dem Schuldbekentnis des Sohnes. Endlich ist an den großzügigen und vollständigen Erlaß der Riesenschuldensumme in Mt 18,24–27 zu erinnern. Sie geschieht aus erbarmendem Mitleid.

Diese Theozentrik ist durch zwei Einzelprobleme zu präzisieren. Das erste Problem betrifft einen Zuordnungsaspekt des gegenwärtig wirkenden Jesus zu dem vergebenden Gott. Offenkundig wahrt Jesus Gottes Hoheitsrecht, allein der Vergebende sein zu wollen, da er selbst nirgends Sünden vergeben hat. Diese viel diskutierte und umstrittene Feststellung entscheidet sich an Mk 2,1–12. Dabei ist schon auffällig, daß – von Lk 7,48 und Joh 7,53–8,11 abgesehen – überhaupt kein weiterer Beleg beigebracht werden kann, der sonst noch Jesus in sündenvergebender Tätigkeit schildert. Nun weist u. a. gerade der Bruch von der beschreibenden Folgerung als abschließender Ergebnissicherung in Lk 7,47 zur performativen Rede in V. 48 darauf hin, daß 7,48–50 von anderer (wohl lukanischer) Hand stammt als die Perikope selbst. Dies ist nahezu ebenso unbestritten wie die These, daß der Fremdling johanneischer Überlieferung in Joh 7,53–8,11 wegen seines traditionsgeschichtlich komplizierten Hintergrundes und seiner stark novellistischen Ausgestaltung schwerlich ins Leben Jesu hineingezogen werden kann. So muß Mk 2,1ff allein den Ausschlag geben. Nun ist die Erzählung von der Heilung des Gelähmten ohne die Verse 5b–10 eine typische und aus sich heraus verständliche Wundergeschichte, die im Gotteslob am Ende ihr Ziel erreicht. Erst das unselbständige Streitgespräch in V. 5b–10 funktionalisiert das Wunder zu einer Demon-

stration für Jesu Vergebungsvollmacht um, und das noch syntaktisch schlecht (V. 10!). Also ist der eingeflochtene Dialog traditionsgeschichtlich späterer Herkunft als die Wundererzählung. Jesu Worte darin zu finden, ist also ausgeschlossen. Indem Jesus wohl Sünder in die Gemeinschaft aufnimmt (4.3.2), aber dem in der nahenden Gottesherrschaft sich bekundenden Gott allein das Privileg zuerkennt, Vergebung zu gewähren, wahrt er konsequent seinen Ansatz, daß Sünde „vor Gott“ geschieht und Gott allein das dadurch gestörte Verhältnis bereinigen kann. Insoweit stimmt er auch mit Israels Glauben überein (Ex 34,7; Jes 43,25; 44,22; vgl. auch den jüdischen Einwand in Mk 2,6f; Lk 7,49).

Das andere Problem betrifft den Umstand, daß Jesus offenkundig von einer endzeitlichen Theophanie Gottes als Höhepunkt göttlicher Nähe bei den Menschen nicht gesprochen hat. Gottes endzeitliche Nähe besteht für ihn in seiner den Menschen zugute kommenden Herrschaft, nicht in der Schau seiner unmittelbaren Anwesenheit. Sie fehlt dementsprechend an Stellen wie Mt 8,11f par; Mt 5,3–6 par; Lk 6,20f; Mt 6,9–13 par (Mt 5,8 ist nicht jesuanisch). Dazu kann man etwa äthHen 62,14 heranziehen: „Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn speisen und sich (zur Ruhe) niederlegen und sich erheben von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Hier hält sich also weltbildhaft bis in die Endvollendung die Unterscheidung vom göttlichen Oben und menschlichen Unten durch. Die endzeitliche Theophanie Gottes auf Erden wie z. B. in äthHen 1,3–9 oder Apk 21 ist also auch im Judentum keineswegs durchweg erwartet worden.

Keht man zur Hauptfrage zurück, wie Jesus die Verlorenheit und ihre Überwindung interpretiert, ist als nächstes festzuhalten: Die Adressaten seiner Botschaft stehen mit allen Seiten ihrer Geschöpflichkeit, also ganzheitlich, vor ihrem Gott als Schöpfer und Erlöser. Die Gottesherrschaft zielt auf diese Ganzheit, also auf die gesundheitliche Integrität wie auf die Grundbedürfnisse des Lebens wie auf ein gutes zwischenmenschliches Verhältnis und auf das Gott gegenüber ungeteilte Herz. So blickt die endgültige Verwirklichung der Gottesherrschaft auch nicht auf eine neue Wirklichkeit jenseits der bestehenden Schöpfung. Sie intendiert eine Veränderung der bestehenden geschöpflichen Wirklichkeit und den damit verbundenen Lebensbedingungen (vgl. 4.2.2; 4.2.3). Darum gehören die Entmachtung Satans (Lk 10,18) und die Vertreibung der Dämonen (Lk 11,20) zur endzeitlichen Aufrichtung der göttlichen Herrschaft. Sie steuert also auf gesundheitliche Integrität der Geschöpfe zu (4.3.3). Dazu-zustellen ist auch, daß alle sonstigen Mangelsituationen ein Ende haben werden: Armut, Nahrungsmangel und alle Lebenserfahrung, auf die der

Mensch mit Weinen zu reagieren pflegt, werden von der Gottesherrschaft überwunden und ins Gegenteil gekehrt (Lk 6,20f par). In solchen Fällen wird sich der Mensch vollständig auf Gottes Mangelbehebung und Fürsorge verlassen können (vgl. Mt 8,11f par; Lk 12,22ff par). Endlich wird auch die soziale Gemeinschaft eine Veränderung erfahren. Doch sind die Hinweise aus der Jesusverkündigung hier recht sporadisch und punktuell. Natürlich findet das Heilmahl in Freude und Harmonie statt (Mt 8,11f par; Mk 2,19a)! Man wird wohl auch nicht mit der Annahme fehl gehen, daß z. B. Versuchlichkeit und Begehrlichkeit des Menschen (vgl. Lk 11,4 par; Mt 5,27f) nicht mehr vorhanden sein werden. Diese Angaben passen im einzelnen und vom Ansatz her recht gut zu den Beispielen mit schöpfungsorientierter Heilserwartung, wie sie schon zitiert wurden (4.2.3).

Alles in allem wird man jedoch sagen müssen, daß Jesu Verkündigung sich eindrucksvoll auf den jetzt zuhörenden Adressaten konzentriert und ihn einlädt, gegenwärtig Erfahrungen mit der Heilswende zum Guten und Endgültigen zu machen, ihn aber nicht reizt, Bedingungen und Möglichkeiten abzustecken, mit denen sich der für bald erhoffte Endzustand beschreiben läßt. Endheil wird nämlich in der Regel dort im Detail vermessen, wo die Jetztzeit als heilsleer oder zumindest heilsarm gilt und wo dann der im sprachlichen Vorgriff gemalte Vollkommenheitszustand gegenwärtige Hoffnung in dürftiger Zeit nähren und Ausharren im trostlosen Jetzt fördern soll. Wo aber das Erhoffte beginnt, sich als sich realisierende Größe für die gegenwärtige Erfahrung einzustellen, rückt solche Heilserfahrung in die Vorrangigkeit ein und Endvollendung in den Schatten des Interesses am Ausmalen.

Die endzeitliche Gegenwart, auf die die endgültige Gottesherrschaft als die verlorene Menschen errettende Heilmacht schon jetzt zukommt, ist kaum sonst irgendwo in der Jesustradition so einprägsam als die Zeit geschildert worden, in der Gott selbst das verlorene Israel sucht, wie in Lk 15. Dabei leben insbesondere die ersten beiden Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme davon, daß das jeweils verlorene Eigentum nur als Objekt der Suchbewegung erscheint und das Finden nach erfolgreichem Suchen Freude bei den Personen erzeugt, die gesucht hatten. Das erste Gleichnis (Lk 15,4f = Mt 18,12f) lautet:

- 1 „*Welcher Mensch unter euch, der hundert Schafe besitzt und eines davon geht (ihm) verloren, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste zurück und geht dem verlorenen nach, bis er es findet?*
- 2 *Und wenn er es gefunden hat, nimmt er es auf seine Schultern und freut sich!*“

Die Schichtenanalyse in Lk 15,1–10 gestaltet sich schwieriger als erwünscht. Basis der Analyse ist die konkurrenzlose Annahme, Mt 18,12f = Lk 15,4f stamme dem Grundstock nach aus der Logienquelle. Möglich ist darüber hinaus, daß Lukas auch schon 15,8ff im Kern in Q vorfand. Matthäus ließ dann dieses Stück aus, weil es in die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18 nicht paßte: Die Personenorientiertheit in Mt 18 rieb sich für ihn mit der Sache Geld. Ohne sich Widerspruch einzuholen, wird man natürlich Lk 15,11ff dem lukanischen Sondergut zustellen, aus dem der dritte Evangelist die Parabel kennt und anfügt.

Wer die beiden jetzt recht analog strukturierten Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme Q zuordnet, wird wohl in 15,2.7.10 Indizien der ehemaligen Q-Szene und Q-Deutung finden können. In jedem Fall stammen 15,7.10 von derselben Hand, und es ist klar, obwohl V. 7.10 nicht gerade lukanische Syntax bieten, also älter als Lukas sein werden, können sie nicht als ursprüngliche Deutung der Gleichnisse gelten: Schaf und Drachme gehen verloren und werden gesucht. Sie kehren nicht selbst um. Auch die apophtegmatische Einleitung in 15,1–3 (bzw. – wenn man will – für Q 15,2) gehört nicht zu den Gleichnissen. Das Nahen der Zöllner und Sünder (15,1) und die Annahme der Sünder samt der Tischgemeinschaft mit ihnen (15,2) spiegeln nicht die Situation der Gleichnisse wider, wo Suchen und Finden von abhanden gekommenen Gütern im Blick sind. Mit dem Gefundenen wird nicht zusammengewaschen, sondern die Finder freuen sich und geben ihrer Freude durch Einladen anderer Menschen Ausdruck.

Allerdings ist dies letzte Motiv im Gleichnis vom verlorenen Schaf wohl überhaupt sekundär: Während es nämlich beim Gleichnis von der verlorenen Drachme (15,9) zum Ort der Handlung ausgezeichnet paßt, ist dies in 15,6 mehr als fraglich: die voranstehende Szene spielt „in der Wüste“, nicht im Dorf (vgl. Lk 2,8). Auch ist die in 15,6 geschilderte Reaktion wohl doch reichlich übertrieben. Zu 15,9 paßt sie gut, wenn man voraussetzt, die Frau habe etwas von ihrem Notgroschen verloren (s.u.). Entstand nun V. 6 aus Angleichung an V. 9, dann ist zu fragen, ob nicht auch einst V. 5 syntaktisch mit V. 9a gleichgestellt wurde. Nun zeigt ein Blick auf Mt 18,13, daß Matthäus hier anders formuliert. Allerdings ist in Mt 18,13 der Vergleich kontextbedingt und auch das „Amen, ich sage euch ...“ sonst sehr oft matthäische Formulierung. Umgekehrt konnte Matthäus das Tragen des Schafes auf den Schultern⁷¹ (so nur Lk 15,6) wegen seines Vergleiches nicht gebrauchen. Also wird man für das ursprüngliche Gleichnis eine Mischform aus Mt 18,13 und Lk 11,6 rekonstruieren müssen.⁷²

Der Erzähler konzentriert den Hörer ausschließlich auf das Handeln des Schafzüchters. Dieser besitzt eine mittlere Herdengröße – die runde Zahl ist natürlich Topik –, von der ihm ein Schaf, d. h. ein Prozent der Herde abhanden kommt. Ein nicht gerade hoher Verlust! Doch ist es selbstver-

71 Die Handlung ist durchaus üblich, vgl. J. Jeremias, Gleichnisse 134.

72 Mt 18,12 ist gegenüber Lukas sekundär, vgl. H. Weder, Gleichnisse 170f.

ständig, daß kein Hirte – er sei denn verantwortungslos – ein verirrtes Schaf einfach aufgibt. Das widerspräche gängigem Berufsethos. Er läßt die Herde also – natürlich unter anderer Aufsicht – zurück und geht auf die Suche. Grund und Entschluß für diese Unternehmung liegen bei ihm allein. Nicht das Schaf hat einen besonderen Wert, der zur Suche treibt, sondern es gehört zu seiner Herde und ging verloren, das ist Motiv zur Suche. Die geglückte Suche bedingt natürlicherweise die Freude: Erfolg macht glücklich. So schildert das Gleichnis einen normalen Vorgang, dem alle zustimmen werden. Indem sie aber zu solcher Rede Jesu Ja sagen, sind sie mit der Gottesherrschaft, die Jesus selbst vertritt, schon in Beziehung gekommen: Denn sie verstehen: Gott hat sich nach ihnen auf die Suche gemacht, sie gerade gefunden und freut sich über die erfolgreiche Suche. Sie sind also mit dem jetzigen Geschehen als Heilswende verwoben, mit der Gott die Initiative ergriffen hat, Verlorenes zu suchen, und sich freut, dabei Erfolg zu haben. Nun gehört zum Verstehenshorizont der Hörer speziell die Beobachtung, daß Jesus die Gottesherrschaft vollzieht. Somit werden sie nicht nur allgemein daran erinnert, was Gott tut, sondern ihnen wird Jesu Wirken als göttliche Heilswende erschlossen. Sie werden also eingeladen, Jesu Tun mit Gottes Tätigkeit in eins zu setzen. Was Lk 11,20 par (vgl. 4.2.2) als prophetische Zeitansage formuliert („Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist Gottesherrschaft bei euch angekommen“), wird Lk 15,4f par als Gleichnis zur Sprache gebracht.

Das Gleichnis von der verlorenen Drachme (Lk 15,8f) ist so gestaltet:

- 1 *„Wenn eine Frau im Besitz von zehn Drachmen (davon) eine verloren hat, zündet sie (dann) nicht eine Lampe an und fegt das Haus und sucht eifrig, bis sie (die Drachme) findet?“*
- 2 *Und wenn sie (sie) gefunden hat, ruft sie die Freundinnen und (weiblichen) Nachbarn zusammen und sagt: ‚Freut euch mit mir, denn ich habe (meine) verlorene Drachme wiedergefunden!‘“*

Das Gleichnis, das Normales, ja Selbstverständliches erzählt, ist wie Lk 15,4f par eingangs durch eine rhetorische Frage bestimmt, die die spontane und unmittelbare Suche nach einem abhanden gekommenen Gegenstand behandelt, und im zweiten Satz die natürliche Freude über das Wiedergefundene beschreibt. Dieser strukturelle Gleichklang und die dabei erfolgende Gegenüberstellung von Mann und Frau (vgl. 3.2.3) und zugleich von freier Wüste und dörflichem Haus, könnte die These stützen, beide Gleichnisse seien von Jesus als Doppelgleichnisse gebildet worden. Allerdings muß dies im Endeffekt offen bleiben, weil das Zwischenglied dieser Annahme, daß nämlich schon in Q beide Gleichnisse gemeinsam tradiert wurden, nur eine (ansprechende) Hypothese ist.

Die Frau lebt in ärmlichen Verhältnissen: Es liegt nahe, daß sie allein lebt, jedenfalls werden Ehemann und Kinder nicht erwähnt. Der Notgroschen ist ihre soziale Sicherheit bei Arbeitsunfähigkeit und Krankheit. Die Drachme ist eine griechische Silbermünze, die der römischen Silbermünze, dem Denar, in etwa entsprach. Ein Denar ist der Tagelöhnerentgelt für einen Tag (Mt 20,2). Also hat die Frau eine recht schmale Rücklage. Sie lebt in einem kleinen Raum, der wohl allein die Tür als Lichtquelle besitzt. Darum zündet sie zum Suchen eine Öllampe an. Der Besen aus Palmzweigen soll die Münze auf dem harten Boden (Fels oder gestampfter Lehm) klirren lassen.

Wiederum beschreibt der Erzähler allein die Tätigkeit der Frau. Die Drachme in V. 8 und die Frauen in V. 9 sind nur je Objekte der Handlungen der suchenden und sich freuenden Frau. Sie nimmt eingangs einen Verlust wahr, der sie empfindlich trifft, so daß ihre intensive Suche sofort beginnt und selbstverständlich ist. Jeder würde an ihrer Stelle ohne Zögern dasselbe tun. Die wiedergefundene Münze macht sie dann so glücklich, daß sie sofort alle Frauen der näheren Umgebung davon in Kenntnis setzt und zur Mitfreude aufruft. So ist das nun einmal in einem Dorf! Den Hörern Jesu ist ohne Nachdenken klar: Sie würden sich an Stelle der Frau genauso verhalten. Sie identifizieren sich also spontan mit dem Erlebnis der einzigen handelnden und suchenden Person im Gleichnis.

Indem sie so mit der Frau einig sind, haben sie sich schon auf Jesu Eintreten für die jetzt endgültig kommende Gottesherrschaft eingelassen. Mit ihr macht sich ja Gott auf die Suche des Verlorenen, und auch für ihn ist das Finden Freude. Der mit Jesu Wirken gesetzte Zusammenhang: Verlorenes suchen – über Gefundenes sich freuen, ist also durch die erzählte Welt des Gleichnisses zur identifikatorischen Zustimmung erschlossen.

Der Gott der Gottesherrschaft Jesu ist also ein Gott, der sich über verlorene Menschen, die er wiederfindet, freut. In diesem Sinn bringt Jesus seinen Zeitgenossen Gott nahe. Das Vermittlungsgeschehen der Nähe dieser Gottesherrschaft wird im Folgenden (4.3.1–4.3.3) Gegenstand der Erörterung sein.

4.3 Die Vermittlung der Nähe der Gottesherrschaft

4.3.1 Die Herstellung der Nähe durch Jesu Gleichnisreden

Becker, J.: Zum Verständnis der Gleichnisreden Jesu, Kieler Entwürfe für Schule und Unterricht 11 (1990) 9–20. – Berger, K.: Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse, NT 15 (1973) 1–37. – Biser, E.:

Die Gleichnisse Jesu, 1965. – Crossan, J. D.: In *Parables*, 1973. – Ders.: *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, *Semeia* 1 (1974) 63–104. – Dodd, C. H.: *The Parables of Kingdom*, 21965. – Eichholz, G.: *Gleichnisse der Evangelien*, 41984. – Fiebig, P.: *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904. – Ders.: *Rabbinische Gleichnisse*, 1929. – Flusser, D.: *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Band 1, *JudChr* 4, 1981. – Harnisch, W.: *Gleichniserzählungen*. – Ders. (Hg.): *Gleichnisse Jesu*, *WdF* 366, 1982. – Ders. (Hg.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, *WdF* 575, 1982. – Jeremias, J.: *Gleichnisse*. – Jülicher, A.: *Gleichnisreden*. – Jüngel, E.: *Paulus und Jesus*, *HUTh* 2, 31967. – Klauck, H.-J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, *NTA* 13, 1978. – Kurz, G.: *Metapher, Allegorie, Symbol*, *KVR* 1486, 1982. – Linnemann, E.: *Gleichnisse Jesu*, 71978. – Nethöfel, W.: *Theologische Hermeneutik*, *NBST* 9, 1992, 92–126. – Pöhlmann, W.: *Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15,12f) und die erzählte Welt der Parabel*, *ZNW* 70 (1979) 194–213. – Ders.: *Der Verlorene Sohn und das Haus*, *WUNT* 68, 1993. – Schulnigg, P.: *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*, 1988. – Rau, E.: *Reden in Vollmacht*, *FRLANT* 149, 1990. – Ricoeur, P.: *On Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4 (1975) 29–148. – Ders.: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricoeur – E. Jüngel: *Metapher*, *EvTh.S* 1974, 45–70. – Sellin, G.: *Gleichnisstrukturen*, *LingBibl* 31 (1974) 89–115. – Ders.: *Allegorie und „Gleichnis“*, *ZThK* 75 (1978) 281–335. – Via, D. O.: *Die Gleichnisse Jesu*, *BEvTh* 57, 1970. – Weder, H.: *Gleichnisse*.

Nachdem Markus die Botschaft Jesu mit dem Zentralwort der Gottesherrschaft gleich eingangs Mk 1,14f zusammengefaßt hat, legt er am Schluß seines ersten Hauptteils und damit in der ersten großen Rede Jesu die Gottesreichsbotschaft Jesu als Gleichnisrede aus (Mk 4,2.33f). Die Botschaft Jesu von der nahenden Gottesherrschaft und die Sprache der Gleichnisrede gehören also für ihn aufs engste zusammen. Dem entspricht Matthäus, der Gleichnisreden auch dann recht konsequent zu Gottesreichsgleichnissen macht, wenn sie bisher nachweislich als solche nicht direkt ausgewiesen waren (z. B. Mt 22,2). Lukas erzählt in seinem Sondergut fast die Hälfte aller Jesus zugeschriebenen Gleichnisreden. Auch die Logienquelle und das Thomasevangelium wissen um Jesu Rede in Gleichnissen. Aus diesem Befund und insbesondere gestützt auf die drei entscheidenden und selbständigen Quellenzeugnisse der Logienquelle, des Markusevangeliums und des lukanischen Sonderguts darf man den Schluß ziehen, daß Jesu Botschaft in seinen Gleichnisreden eine spezifische Auslegung erhielt. Dazu paßt die Beobachtung, daß in den Evangelien nur Jesus Gleichnisreden erzählt.

Dieser Tatbestand läßt sich gewichten. Selbstverständlich liebt die antike Kultur überhaupt, kennen speziell auch Judentum und Hellenismus

Gleichnisreden im allgemeinen Sinne des Wortes und dementsprechend Gleichniserzähler. Die verbreitete Beliebtheit solcher Redeweise steht im engeren Umfeld Jesu, also im Frühjudentum insbesondere für die Weisheit und Apokalyptik sowie bei frührabbinischen Gesetzesdiskussionen außer jeder Frage. Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß Jesus oft und gerne traditionelle Gleichnisstoffe neu erzählte und formte, wenn er sich dieser Redeweise bediente. Insofern ordnet er sich einer bestehenden Erzählkultur ein.⁷³ Jedoch bleibt als bemerkenswerter Befund zu notieren, daß Jesus diese Erzählweise auffällig gerne und häufig benutzte.

Dieses quantitative Urteil ist aber noch nicht ausschlaggebend. Jesus gelingt es nämlich – und damit tritt er ein entscheidendes Stück aus der genannten Erzählkultur hervor –, die innere Gestaltung der Gleichnisrede – gerade bei traditionellen Vorgaben gut überprüfbar – in spezifischer Weise zu meistern, so daß die Strukturierung der Stoffe jeden Hörer auf das im Inneren der erzählten Welt selbst enthaltene Ziel der Aussage konzentriert. Dabei hat er die sonst meist illustrativen oder didaktisch-erklärenden oder beispielhaft-mahnenden Verwendungen solcher Rede vermieden. Denn er hat den von ihm (nur) umgeformten Stoffen oder den original gebildeten Gleichnisreden eine solche Eigenkraft zugetraut, daß sie unmittelbar für sich selbst stehen können. Und so, wie er als Wundertäter nicht einfach hier und da geholfen hat, sondern seine Wundertätigkeit in den umfassenden Horizont der Gottesherrschaft eingliederte (Lk 10,18; vgl. 4.3.3), so hat er auch in der Regel seine Gleichnisreden von ihrem inneren Erzählgeflecht her befähigt, im Horizont der nahenden Gottesherrschaft selbst Nähe zu ihr herzustellen. So richtete er mit ihnen in der Wirklichkeit der menschlichen Lebenswelt, die er erzählt, die Wirklichkeit der Gottesherrschaft auf. Gleichnisrede wird bei ihm zu einer formativen Redeweise, die mit den Mahlgemeinschaften und den Wundern in schöner Gemeinsamkeit und in der Einheit von Handlungen, die durch das Wort erschlossen werden, oder von angebotenen Wort als erzählter und in sich aufnehmender Handlung die nahende Gottesherrschaft als Heilswende vollzieht. Diese These wird im Verlauf der folgenden Ausführungen noch begründet werden.

Natürlich kann man nicht im vollen Zugriff alle synoptischen Gleichnisstoffe Jesus zuweisen. In jedem Einzelfall muß erst geprüft werden, ob und in welchem Zustand eine Überlieferung von der literarischen Ebene bis zurück zu Jesus verfolgt werden kann. Insofern sind die Gleichnisstoffe

73 Vergleichsmaterialien aus dieser Erzählkultur liefern die Arbeiten von K. Berger, P. Fiebig, D. Flusser, J. Jeremias, W. Pöhlmann, E. Rau und P. Schulnigg.

allen anderen Überlieferungen gleichzustellen (vgl. oben 1). Jedoch hat sich bei der anhaltenden Diskussion, die nun rund hundert Jahre darüber geführt wird, im allgemeinen mit großer Einmütigkeit bestätigt, daß sich ein recht umfangreicher Anteil der synoptischen Gleichnisreden im Kernbestand auf Jesus zurückführen läßt. Gerade jüngere Versuche, aus diesem Konsens auszubrechen, haben sich nicht bewährt.⁷⁴

Jesu Gleichnisreden und Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft gehören also zusammen. Diese kommt als jene zu Jesu Hörern. Dies darf man jedoch nicht exklusiv verstehen, indem man die Gattung der Gleichnisrede zu dem Medium schlechthin macht, in dem sich Gottesherrschaft am angemessensten zur Geltung bringt. Einmal wird die in der Gottesherrschaft angesagte und sich ereignende Nähe Gottes auch durch sonstige sprachliche Mittel (z. B. prophetische Worte) und vor allem auch durch Handlungen Jesu hergestellt. Es wäre zum anderen ein Mißverständnis, würden alle Gleichnisse Jesu nur und im engeren Sinn als exklusive Auslegung des Gottesreiches verstanden. Dagegen spricht schon allein die Existenz von Gerichtsgleichnissen (vgl. oben 3.2). Wie jedoch die Ansage der nahen Gottesherrschaft im engeren und weiteren Sinn die gesamte Verkündigung und das Verhalten Jesu bestimmt, so erhalten auch die Gleichnisreden Jesu von ihr her ihre besondere Ausrichtung, und ohne Zweifel lassen viele Gleichnisreden die Nähe der Gottesherrschaft im bestechenden Glanz aufstrahlen.

Damit ist schon indirekt angeklungen, daß Gleichnisreden Jesu nicht allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Erhellungen struktureller Phänomene im Bereich der Anthropologie oder Soziologie bekunden wollen. Man wird sie auch nicht als autosemantische Kunstwerke begreifen dürfen, die bei prinzipieller Bedeutungsoffenheit erst in je verschiedenen Rezeptionsprozessen und durch je subjektive Erschließungsvorgänge ermittelte Wahrheiten freigeben. Vielmehr sind Jesu Gleichnisse als distinkte Erzählweisen zu begreifen, die von einem Autor stammen, der sie in unverwechselbarer Weise in den inhaltlichen Dienst seiner spezifischen Gottesreichsbotschaft genommen hat und der gezielte Veränderungen bei den Adressaten erreichen wollte. Sie sind also integraler Bestandteil einer besonderen Botschaft und eines speziellen Auftretens an einem unverwechselbaren historischen Ort. Natürlich bleibt es dabei, daß man nicht in historisierender Rekonstruktion je einzelne Szenen und Situationen im Leben Jesu suchen darf, um die historische Verortung eines Gleichnisses zu

74 Beispielhaft sei auf die Diskussion zu Lk 15,11–32 verwiesen: Vgl. W. Pöhlmann, Sohn 153–183.

finden. Die Szenenangaben der Synoptiker sind und bleiben redaktionelle Konstrukte ihrer Autoren, selbst wenn sie in einem tieferen Sinn durchaus auch einmal einen Aspekt historischer Wahrheit bewahrt haben können. Auch muß man damit Ernst machen, daß Jesus seine Gleichnisse wohl doch mehrfach und bei verschiedenen Gelegenheiten erzählte, so daß man gar nicht mit so etwas wie nur einer Uraufführung rechnen kann. Doch dies alles schließt nicht aus, daß Gleichnisse wie alle anderen Gattungen der Evangelien in ein Gesamtverständnis der Verkündigung Jesu eingezeichnet werden wollen und dieses mitbestimmen. Die Gleichnisreden Jesu konstituieren dieses Gesamtverständnis sogar in einem besonderen Maße.

Diese konkrete geschichtliche Verwurzelung der Gleichnisse hindert die Evangelisten nicht daran, die Gleichnisstoffe als Tradition umzugestalten und den nachösterlichen Konturen ihrer Evangelien dienstbar zu machen. Dabei erhalten auch die Gleichnisse – ganz analog zum allgemeinen kulturgeschichtlichen Traditionsprozeß von Gleichnisstoffen und zu den anderen tradierten synoptischen Gattungen – oft einen neuen, nicht ohne weiteres mit dem ursprünglichen Verständnis konformen Sinn. So sehen die Evangelisten zwischen historischer Unverwechselbarkeit und darüber hinausweisenden Sinnüberschuß keine Alternative. Für sie ist in den Gleichnisreden Jesu also beides vereint: Spezifische Verflochtenheit in die Botschaft Jesu und neu verstandenes Evangelium in der Zeit nach Jesus.

In der Regel plazieren die Evangelisten in ihren Werken die Gleichnisse so, daß durch sie den Jüngern wie allen Zuhörern die Botschaft Jesu erschlossen wird. Gleichnisse wollen für sie zum Zuhören aufschließen. Sie laden ein, sich neu zu orientieren, ja sie binden in das erzählte Geschehen ein. Dies wird durch mehr oder weniger zufällig gegriffene Szenen wie in Lk 14 oder 15 sofort jedem Leser einsichtig. Das ist jedoch in der sogenannten markinischen Geheimnistheorie anders (Mk 4,10–12). Hier wird ein Außen- und Innenverständnis unterschieden. Zum Außenverständnis gehört Unverstehen, zum Innenverständnis zusätzliche Jüngerbelehrung, ohne die die Gleichnisse unzugänglich bleiben. Die Kraft, für sich selbst zu stehen, ja mit sich von innen heraus selbsttätig zu verschränken, und die mit der sogenannten Geheimnistheorie gesetzte Unselbständigkeit und partielle Hilflosigkeit der Gleichnisse ist alternativ zu sehen. Dieses Verständnis gehört auf die redaktionelle Ebene des Markus, jenes zur Jesusbotschaft. Jesu Gleichnisse wollen also alle Zuhörer unterschiedlich auf etwas hin sammeln, für die Wirklichkeit der Gottesherrschaft öffnen und den Menschen verändern. Sie können das aus ihrem Eigenen heraus.

Mit dem markinischen Verständnis verknüpft ist in Mk 4,13ff eine gesondert nachgestellte Auslegung des Gleichnisses von Saat und Ernte. Dabei fällt auf, daß sie ein ganz anderes Vokabular verwendet als das Gleichnis selbst, nämlich die urchristliche Missionssprache.⁷⁵ Sie greift zudem so auf Mk 4,3–8 zurück, daß sie es Zug um Zug im allegorischen Identifikationsstil deutet und dabei auch Ungereimtheiten in Kauf nimmt. So wird z. B. aus den vielen Vögeln der eine Satan und die pauschal genannten Disteln werden zu drei verschiedenen Lastern umerklärt. Nun hat man längst gesehen, daß die drei Gleichnisse in Mk 4,3–8.26–29.30–32 thematisch und stofflich eine Gruppe bilden, wobei den beiden Mk 4,3–8 nachgeordneten Gleichnissen gerade keine zusätzliche Interpretation zuteil wird. Sie dürfen für sich sprechen. Das kann aber prinzipiell auch Mk 4,3–8, denn was den anderen recht ist, sollte Mk 4,3–8 billig sein. Die nachgestellte allegorische Deutung zum Sämannsgleichnis ist also sachlich und traditionsgeschichtlich sekundär. Nichtsdestotrotz beeinflusste gerade Mk 4 das Verständnis der Gleichnisauslegung bis zum Ende des letzten Jahrhunderts tiefgreifend so, daß allgemein galt: Das allegorische Gleichnisverständnis ist für Jesu Gleichnisstoffe maßgebend.

Wenn nun aber Mk 4,13–20 eine zu Mk 4,3–8 nachgelieferte Auslegung ist, kann man dann zwischen beiden Texten in bezug auf ihre Redeweisen unterscheiden? Es wird sich noch zeigen, daß diese Frage grundlegende Bedeutung besitzt, weil sich so abklären läßt, wie Jesus seinen Hörern die Gottesherrschaft nahe gebracht hat. Nun benutzt allerdings das Urchristentum kulturgebunden keine begriffliche Sprache, die zwischen Gleichnissen, Parabeln, Vergleichen, Bildworten, Allegorien oder Rätseln unterscheidet. Für alles gibt es ein bis zwei Allerweltsworte. Das an rhetorischer Diskussion desinteressierte Urchristentum hat sich natürlich auch nicht angeeignet, was etwa Aristoteles oder Quintilian in diesem Fall zu sagen hatten. Darum muß versucht werden, die synoptischen Phänomene mit Hilfe der neueren Diskussion zu beschreiben. Die bisher verwendete allgemeine Rede von Gleichnisstoffen und Gleichnisrede muß also im Folgenden verfeinert werden.

Begonnen sei mit einem Blick auf die Allegorie. Die Allegorie ist keine Gattung oder Textsorte, sondern ein Aussagemittel, das formal analog etwa zu einer Metapher überall eingesetzt werden kann. Sie ist, was in der synoptischen Gleichnisforschung lange Zeit weitgehend vergessen wurde, im Prinzip ein ebenso gutes oder schlechtes rhetorisches Aussagemittel wie andere auch. Die sich später als zutreffend herausstellende Annahme,

75 Nachweis bei J. Jeremias, Gleichnisse 75–77.

Jesus habe keine Allegorien gebildet, darf jedenfalls nicht zu einem allgemeinen rhetorischen Urteil führen, Allegorien seien als solche minderwertigere Ausdrucksmittel als andere. Von der rhetorischen Kultur des Frühjudentums her gesehen, könnte Jesus sich prinzipiell auch durchaus allegorischer Rede bedient haben. Es bedarf eher der Begründung, warum er dies erstaunlicherweise nicht tat.

Nun führten die Beobachtungen an Mk 4 zu dem Ergebnis, daß die allegorische Auslegung zu Mk 4,3–8 nachträglich hinzukam. Das nötigt für die Diskussion zur Unterscheidung von ursprünglichen und sekundären Allegorien, von Allegorien im strikten Sinn (z. B. Mk 12,1ff) und von Allegoresen (z. B. Mk 4,13ff). Auch solche nachträglichen allegorischen Deutungen kennt die Antike reichlich, z. B. als hermeneutisches Mittel bei der Traumdeutung. Der vordergründige Oberflächensinn des Traumes, der als unverständlich gilt, wird durch allegorischen Zugriff für einen hintergründigen Tiefsinn geöffnet. In ein Erstverständnis (ohne allgemein verstehbare Botschaft) ist ein Zweitverständnis eingewoben, das erst durch Deutung bzw. Offenbarung freigelegt werden kann (Dan 2; 7), indem der initialen Ebene des Traumes Wegweiser zu einer tiefer liegenden eigentlich anvisierten, gleichwohl verborgenen Ebene entnommen werden, auf der sich die Abstrusitäten, zerrissenen Handlungsfäden und uneinsichtigen Beschreibungen im initialen Text zu einer in sich verständlichen Aussage auflösen. In derselben Weise allegorisch gedeutet werden in der Antike normative Texte, deren Oberflächensinn Probleme macht: Homer hat für den aufgeklärten Hellenismus ein zu archaisches – und darum anstößiges – Götterverständnis. Durch allegorische Unterlegung eines tieferen Sinns kann ein hintergründiger Sinn in den zu anthropomorphen Götteraussagen erkannt werden, der diese anstößigen Götteraussagen zu vorläufigen, nicht eigentlich zu verstehenden macht. Das hellenistische Judentum z. B. wollte die Reinheitstora beibehalten, mußte aber gleichwohl seiner Umwelt diese von den Zeitgenossen als abstrus beurteilten Normen erklären. Also allegorisiert man sie zugunsten des Tugendlebens (Philo; Arist). Wenn auch das Urchristentum seine normativen Textvorgaben nachträglich allegorisch interpretiert (wie Mk 4,13ff oder Gal 4,21ff), so daß Allegoresen entstehen, fügt sich dies ungezwungen in die Interpretationskultur der Zeit ein. Genauer in die volkstümliche Umgangsweise mit Texten, denn bis zur philosophisch begründeten Hermeneutik wie bei Philo oder Origenes gedeiht die Allegorese im Urchristentum noch nicht.

Nun ist ein Fall wie in Mk 4, bei dem die Allegorese der Textvorgabe getrennt folgt, leider die synoptische Ausnahme. In der Regel werden vielmehr die Texte selbst so verändert und neu erzählt, daß sie, obwohl sie

dabei von nicht allegorischen Texten zu Allegoresen mutierten, nun wie Allegorien aussehen. Ein illustratives Beispiel dafür ist die Parabel vom großen Abendmahl (Mt 22,1–14; Lk 14,16–24; vgl. 4.3.2), weil in diesem Fall Matthäus und Lukas unabhängig voneinander recht verschieden allegorisch umgestaltet, und es leicht fällt, durch Vergleich beider Texte den unallegorischen Ursprungstext zu rekonstruieren: Dieser ist eine Parabel, die für sich selbst sprechen kann.

Was ist das Wesen allegorischer Rede? Sie beginnt – wie schon angedeutet –, eine initiale Welt zu erzählen, aus der heraus zu einer zweiten Aussagewelt hinübergelenkt wird. Die initiale Erzählebene erhält also dienende Funktion. Die ihr unterlegte Welt hat alles Gewicht. Zu dieser gelangt der Hörer über ein Netz von Metaphern, die der Erzähler der ersten Ebene einfügt. So sind der König, die Hochzeit und der Sohn in Mt 22,1 ein sofort am Eingang plaziertes Metaphernfeld für Gott, für das Heilmahl und für Christus. Allegorische Rede setzt voraus, daß solche Metaphern kulturgeschichtlich geläufig sind. Nur so kann das Gespräch zwischen Erzähler und Hörer gelingen. Doch kommt ein Hörer normalerweise erst auf die Idee, einen Text allegorisch zu lesen, wenn ihm noch weitere Hilfen gereicht werden. Denn Metaphern sind hier und da auch in anderen Gattungen und Textsorten zu Hause. So kann z. B. direkt angegeben werden, daß jetzt allegorisiert wird (Gal 4,24). Typisch ist auch das identifikatorische Gleichsetzen von Einzelangaben (Gal 4,24; Mk 4,13ff). Oft springt die Erzählung direkt in die zweite Ebene (Mt 22,6f). Auch kann auf der ersten Ebene uneinsichtig konstruiert werden (z. B. Mt 21, 34.36.37 werden unnötigerweise zweimal Knechte und dann der Sohn gesandt). Eine Allegorie bedarf also verschiedener Wegweiser, die von der initialen zur unterlegten Welt führen. Diese als ein Gesamtensemble zu finden, ist der entscheidende Schritt zur Auslegung.

Hat Jesus Allegorien gebildet oder Allegorese betrieben? Das ist zu verneinen, denn überall dort, wo so eine Redeweise innerhalb der Synoptiker angetroffen wird, stößt man ausnahmslos inhaltlich – dies allein entscheidet – immer auch auf Aussagen der nachösterlichen Gemeinde. Dies vorausgesetzt, kann man sich auch Gedanken darüber machen, warum Jesus so wohl nicht redete: Jesus will offenkundig nicht die Welt Galiläas initial benutzen, um sie dann zu verfremden und für eine andere Aussagewelt zu verwenden. Er will vielmehr gerade die Welt seiner Zeitgenossen mit der Gottesherrschaft „kurzschließen“ (vgl. Lk 11,20). Er will also beides engstens zusammenbringen, nicht aber das eine als Einstieg benutzen, um so das andere hintergründig einzuführen. Jesus sagt seinen Hörern nicht: Sucht in eurer Erfahrungswelt Startlöcher, um in die Welt Gottes

vorzudringen, und verlaßt dann eure Welt! Er will vielmehr den Blick dafür öffnen, daß sich die Heilswende genau jetzt und exakt in dieser Welt vollzieht.

Damit ist eigentlich auch schon über den Gebrauch der Allegorese bei Jesus mitentschieden. Hierzu läßt sich jedoch noch hinzufügen: Allegoresen setzen autoritative Texte voraus, die man nicht abstoßen kann, aber dennoch anders verstehen will. Mit dieser Differenzerfahrung von autoritativer Tradition und neuer Aussageabsicht geht Jesus jedoch an anderen Stellen nachweislich anders als allegorisch um. Das zeigt vor allem sein Umgang mit der Tora (vgl. 5.3), bei der er im Unterschied etwa zu Philo von der Allegorese ganz absieht. Der Grund für diese Abstinenz wird darin zu suchen sein, daß er sich autorisiert weiß, eigenständig Gottes Willen zu beschreiben. Im übrigen sind Gleichnisstoffe für Jesus gar keine autoritativen Texte, sondern Stoffe, die er selbst zu gestalten in Anspruch nimmt, wobei das Maß für die Gestaltung vor allem durch die Gottesherrschaft gegeben ist. Erst für die nachösterliche Gemeinde werden diese Jesustraditionen Texte mit Autorität, die es zu bewahren und neu zu verstehen gilt. Hier taucht überhaupt erst die Situation auf, in der Allegoresen entstehen und hilfreich sein können.

Scheiden Allegorien und Allegoresen als Sprachmittel Jesu aus, dann ist es die nächste Aufgabe abzuklären, wie Gleichnisse und Parabeln zu beschreiben sind, weil man – wie allgemein zugestanden ist – hier vor allem auf Jesu Sprache stößt. Beides sind nicht übliche und typische Sprachmittel, sondern eigenständige Gebilde, also Gattungen, und zwar mit besonderer narrativer Struktur. Bei der näheren Erfassung dieser Struktur wird man allerdings nicht einfach vom Vergleich⁷⁶ oder von der Metapher⁷⁷ her argumentieren dürfen.

Wer Gleichnisse und Parabeln vom Vergleich her versteht, läßt diese eine bildhafte Rede sein, die über einen einzigen Vergleichspunkt zur Sachausgabe führt. Bildhälfte und Sachhälfte werden also durch Nebenstellung über die Brücke der Ähnlichkeit und Abstraktion einander zugeordnet. Vom Hörer wird erwartet, daß es seinem Urteilsvermögen gelingt, von der Bildhälfte durch Abstraktion zur gemeinten Sache vorzustoßen. Die Wahrheit dieses Verständnisses liegt darin, daß man Gleichnissen und Parabeln eine zielgerichtete Erzählstruktur zuerkennen muß, so daß nicht je Einzelnes übertragen wird, vielmehr die Rezeption auf einen einzigen

76 So mit großer Wirkungsgeschichte A. Jülicher, Gleichnisreden, in seinem epochalen Werk zum Thema.

77 So E. Jünger, H. Weder u. a.

Gesamtsinn aus ist. Aber synoptische Gleichnisse und Parabeln wollen nicht etwas bildhaft vorzeichnen, von dem aus man über die Brücke der Abstraktion zur Sache selbst stoßen soll. Jesu Gleichnisse und Parabeln enthalten vielmehr in sich diese „Sache“ selbst. Sie holen gleichsam in ihre erzählte Welt hinein, so daß sich der Hörer mit seiner Welt unversehens in ihrer Geschichte selbst vorfindet und dabei sich und seine Zeit neu verstehen lernt. Sie verschränken den Hörer mit der erzählten Welt und eröffnen ihm so die Pointe seines Lebens und des geschichtlichen Augenblicks. So kann man sagen: Durch diese erzählte Welt kommt die Gottesherrschaft zu den Menschen, weil in der Geschichte Aspekte der Gottesherrschaft selbst aufleuchten und den Hörer in dieses Licht hineinnehmen. Gleichnisse aktualisieren Nähe der Gottesherrschaft.

Es ist die Stärke des Gleichnisverständnisses von der Metapher her, genau diesem Anliegen eher gerecht zu werden. Denn in der Metapher sind das Bild und das durch das Bild Gedeutete auf eigentümliche Weise engstens verschlungen. Die Metapher läßt augenblicklich im Totalzugriff etwas neu sehen. Sie ist nicht auf die Gedankenarbeit der Abstraktion und nachfolgender Nebenstellung der eigentlichen Sache aus, sondern sucht augenblickliche identifikatorische Zustimmung oder sich abgrenzende Ablehnung. Metaphorik kann man nicht durch ein definitivisch fertiges Ergebnis auflösen, weil die Metaphern dem Gefühl und der Phantasie Raum geben. Sie sind kulturelle Übereinkünfte, die nicht endgültig auf ihre Bedeutung festgelegt sind. Sie haben flüssige Ränder mit einem relativ stabilen Kern, sind also umgekehrt aufgebaut wie die Erde mit flüssigem Kern und festem Außenmantel. Diese Eigenschaft der Metaphorik hat in der Tat eine große Nähe zum Gleichnis und zur Parabel.

Aber ist es ratsam, die Metapher, die doch als allgemeine Redeweise in vielen Gattungen begegnet – auch z. B. in der Allegorie –, so exklusiv zur Definition der Gattung der Gleichnisreden zu benutzen, wie es oft geschieht? Es erscheint vielmehr ratsam, zwischen Gattungen wie Gleichnissen, Fabeln, Gedichten einerseits und Redeweisen wie Allegorien, Metaphern andererseits zu unterscheiden. Bei der Gattung gilt: Ihre konstitutive Anlage ruht in sich, unabhängig von der kommunikativen Situation. Metaphorik hingegen ergibt sich umgekehrt aus dem Kommunikationsprozeß. Sie ist nicht eine in sich ruhende Satzaussage. Vor allem aber bringt eine Metapher etwas für den Augenblick auf den Punkt, sie ist nie und nimmer eine narrativ strukturierte Ereignisfolge, die auf eine Pointe hin gefluchtet ist.

Dies wiederum ist entscheidend für Gleichnis und Parabel. Sie sind darum nicht einfach als erweiterte Metaphern anzusehen, sondern sind aus

ihren eigenen internen Verhältnissen heraus zu beschreiben, also von ihrer erzählenden Struktur her. Da diese in analoger Weise auch der Fabel⁷⁸ eigen ist, macht es guten Sinn, diese beiden Gattungen unter diesem Gesichtspunkt zu vergleichen. Doch die Unterschiede sind auch hierbei nicht zu übersehen: Die Fabel vermenschlicht die Tierwelt, um so den Menschen in verfremdeter Form einen Spiegel vorzuhalten. Gleichnis und Parabel bleiben bewußt ganz und ungeteilt in der menschlichen Welt. In ihrer erzählten Welt darf nichts begegnen, was die Welt übersteigt, wie sie sich die Hörer vorstellen und wie sie sie erfahren, also z. B. keine redenden und wie Menschen handelnden Tiere aus der Fabelwelt. Diese Welt, genau so wie sie ist, soll ja Ort der Begegnung mit der Gottesherrschaft werden.

Innerhalb dieses Gemeinsamen lassen sich nun Gleichnis und Parabel unterscheiden: Gleichnisse erzählen vertraute Vorgänge, übliche Erfahrungen, alltägliche Szenen. Die übliche Welt, ihre Gesetzmäßigkeit und Ordnung, die jeder immer wieder erleben kann und auf die er sich verläßt, wird eingefangen. Solche Wirklichkeit wird unter dem Gesichtspunkt des Normativen, dem zurecht mit Vertrauen begegnet wird, benutzt, damit Jesu Hörer sich ebenso vertrauend auf die Wirklichkeit der Gottesherrschaft einlassen. So erschließen vertraute Szenen die Nähe der Gottesherrschaft, die nach Jesus gleiches Vertrauen verdient, weil z. B. der Schöpfer, dessen Ordnung in den „Kontrastgleichnissen“ beschrieben ist (Mk 4,3–8.26–29.30–32), derselbe ist, der seine Gottesherrschaft durchsetzt.

Parabeln interessieren sich hingegen für den besonderen Einzelfall. Nicht das Übliche, sondern das Besondere in der erfahrbaren Welt ist im Blick. Das Extravagante – um einen oft benutzten Ausdruck aus der Diskussion anzuführen – sprengt unerwarteterweise das geordnete Normale. Dieses erhält so mächtige Risse, daß bisheriges Weltverstehen in die Krise gerät und sich der Anstrengung neuer Orientierung befleißigen muß. Doch auch in der Parabel springt der Erzähler dabei nicht in die Welt der Fabel oder des Mythos oder des Märchens. Wohl aber wählt er das Seltene und nicht Alltägliche, was aber nach der allgemeinen Erfahrung immer noch möglich ist. Wenn innerhalb der Alltagserfahrung das Einmalige und Ungewöhnliche hervorgehoben wird, Vertrautes durch Unerwartetes durchkreuzt wird, also Freiheit für neue Erfahrung freigesetzt wird, dann ist damit im Ansatz ein Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu gegeben, für die ja gerade die unerwartete Nähe der Gottesherrschaft in der Alltagswelt der Verlorenen typisch ist. Parabeln können also dies, worauf es Jesus so zentral ankommt, besonders gut erzählerisch einfangen.

78 Darauf hebt W. Harnisch, Gleichniserzählungen 16ff, mit Recht ab.

So schaffen sie Nähe zum Ungewöhnlichen der Botschaft Jesu und damit zu der unerwartet nahenden Gottesherrschaft mitten in der Alltagswelt.

Beide, Gleichnisse und Parabeln, sind gradlinig angelegt, d. h. ihre Ereignisfolge ist chronologisch und unumkehrbar. Mit wenigen Strichen wird immer nur das Nötigste gesagt. Diese Sparsamkeit hilft dem Zuhörer zur Konzentration. Er wird ohne Ablenkung schnurstraks zur Pointe der Erzählung geführt. Statt abzulenken, geschieht Sammlung mit Fixierung aufs wesentliche. Mit fortschreitender Ereignisfolge wird dies immer intensiver. Dabei wird die chronologische Abfolge als sachliche Konsequenz erkannt, die die innere Pointe erschließt. Der Hörer nimmt sie wahr, indem er sich der zielgerichteten Fluchtung des Erzählten anvertraut. Folgt er diesem Gang der Dinge, eröffnet sich ihm unversehens und unmittelbar eine Perspektive der Gottesreichsbotschaft Jesu und damit Nähe zu ihr.

Unbeschadet des Urteils, daß Gleichnisse und Parabeln zu den wertvollsten Juwelen der Jesustradition gehören, darf man sie nicht ungerechtfertigt überhöhen. Jesus ist nicht vorrangig Lehrer und davon abgestuft und nachgeordnet auch noch Wundertäter oder Initiator der Gastmähler. Die Heilswende ist keine nur mentale Angelegenheit, die das konkrete Dreidimensionale, das handfeste Somatische und das Soziale zurückstellt. Sie will vielmehr Geschichte und Gemeinschaft, also die ganze Welt der Menschen, neu bestimmen und verändern. Dies gehört seit Deuterocesajas Erwartung eines neuen königlichen Eingriffs Gottes zugunsten Israels ohne Ausnahme zu der bis Jesus selbst reichenden Entfaltung dieser Thematik.

Auch ist zu beachten, daß Gleichnisse und Parabeln Handlungen der konkret erlebbaren Welt neu erstehen lassen. Sie denken nicht über Wahrheiten nach, sondern ihre Handlungen sind Wahrheit als Ablauf eines Geschehens. Sie reproduzieren also Handlungen, die als gestaltetes Leben neues Lebensverständnis anbieten. Verkündigung und Lebensgestaltung sind dabei eine Einheit.

Diese Handlungsabläufe sind auch nicht einfach beliebig gegriffen. Jedenfalls darf man doch wohl das des öfteren gebrauchte Mahlmotiv in den Parabeln und seine Ausgestaltung als einladendes und annehmendes Verhalten (z. B. Lk 14,16ff par; 15,11ff) nicht einfach als rein zufällige Parallelmotivik zu Jesu Gastmählern sehen. Denn das Gegenteil hat alle Plausibilität auf seiner Seite: Wer Jesu Gleichnisreden zuhörte, mußte zwangsläufig an Jesu dörfliche Mahlzeiten denken: Durch Handlung vergegenwärtigte Annahme und durch Rede zugesprochene Entlastung treffen sich: Zugesprochene und praktizierte Nähe Gottes gehören zusammen. Gastmähler sind praktiziertes Erschließungsgeschehen; Parabeln sind narrativ gestal-

tete Handlungen als Geschehen mit erschließendem Charakter. Erschlossen wird je dasselbe: die mit der Heilswende sich durchsetzende Gottesherrschaft.

Dieses Verständnis hat zur Konsequenz, daß die jetzt auf der Textebene der Evangelien vollzogene Paränetisierung vieler Gleichnisstoffe ähnlich wie die allegorisierende Aneignung derselben erst urgemeindlichem Umgang mit der Überlieferung entstammt. So will z. B. die Parabel vom ungerechten Haushalter in Lk 16,1-7 (vgl. 3.2.2) eben nicht von Haus aus als Einstieg in eine Paränese mit dem Thema „Reichtum“ dienen, sondern dem Hörer aus sich heraus eröffnen, wo er vor Gott steht und wie er sich darauf einstellen muß.

Endlich kann noch von dem vorgeführten Gleichnisverständnis her beurteilt werden, ob es Sinn macht, die vier lukanischen Texte in Lk 10,30ff; 12,16ff; 16,19ff; 18,10ff als Sondergruppe „Beispiel Erzählungen“ zu nehmen. Das Argument für diese These ist die Beobachtung, daß ihre erzählte Welt eine Identifikationsfigur aufbaut, die unmittelbar exemplarisch lebt. Darin soll sich diese Gruppe von den Parabeln unterscheiden. Dies gilt aber nur, wenn man die Parabeln vom Vergleich her deutet und dann ihre Aussage durch Nebenstellung gegeben sieht. Wer diesem Parabelverständnis nicht folgt, gerät gar nicht erst in den Zwang, eine Sondergruppe zu bilden.

Das beschriebene Verständnis der Gleichnisreden Jesu besteht – stellt man die Gerichtsgleichnisse einmal zurück – in der Kernaussage, wonach diese unmittelbare Nähe der heilsam auf den Menschen zukommenden Gottesherrschaft herstellen wollen, damit aus Verlorenen Gerettete werden. Dies kommt wohl in keinem Text so expressiv zur Geltung wie in der Parabel vom Vater, der zwei Söhne hatte (Lk 15,11-32; vgl. schon dazu 3.2.6). Der Text aus dem Sondergut des Lukas lautet:

- 1 *„Ein Mann, hatte zwei Söhne. Und der jüngere von ihnen sagte zum Vater: ‚Vater gib mir den mir zustehenden Vermögensanteil!‘ Der teilte ihnen den Besitz auf.*
- 2a *Und nicht viele Tage danach sammelte der jüngere Sohn alles zusammen und zog weg in ein fernes Land. Und dort vergeudete er seinen Besitz mit zügellosem Leben.
Nachdem er alles durchgebracht hatte, kam eine schwere Hungersnot über jenes Land. Und er begann, Mangel zu leiden.
Und er ging und verdingte sich bei einem Bürger jenes Landes, und der schickte ihn auf seine Felder, die Schweine zu hüten. Und er beehrte seinen Magen mit den Schoten zu füllen, die die Schweine fraßen. Aber niemand gab (sie) ihm.*

- 2b *Da ging er in sich und sprach: „Wie viele Lohnknechte meines Vaters haben Brot im Überfluß, ich aber komme hier vor Hunger um. Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gegen den Himmel und vor dir gesündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen. Stelle mich wie einen deiner Lohnknechte (ein).“*⁶
- 2c *Und er machte sich auf und kam zu seinem Vater. Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater und hatte Mitleid. Und er lief, fiel ihm um den Hals und küßte ihn.*
Der Sohn aber sagte zu ihm: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. Ich bin es nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen!“
Aber der Vater sagte zu seinen Sklaven: „Beeilt euch, bringt das beste Kleid heraus und zieht (es) ihm an, und gebt ihm einen Ring an die Hand und Schuhe an die Füße. Und holt ein⁷⁹ Mastkalb, schlachtet (es), und laßt uns essen und fröhlich sein. Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden [..].“
Und sie fingen an, fröhlich zu feiern.
- 3a *Sein älterer Sohn jedoch war auf dem Feld. Und als er kam, sich dem Haus näherte, hörte er Musik und Tanz. Und er rief einen der (Haus-)Knechte zu erkunden, was das sei. Der sagte ihm: „Dein Bruder ist gekommen. Und dein Vater schlachtete ein gemästetes Kalb, weil er ihn gesund wieder hat.“*
Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen.
- 3b *Sein Vater aber ging hinaus und redete ihm gut zu.*
Er jedoch antwortete dem Vater: „Sieh, so viele Jahre diene ich dir. Und niemals habe ich dein Gebot übertreten. Doch niemals gabst du mir (auch nur) einen (Ziegen-)Bock, daß ich mit meinen Freunden feiern konnte. Als aber dieser dein Sohn kam, der seinen Besitz mit Huren verpraßte, hast du ihm (sogar) ein Mastkalb geschlachtet.“
*Er aber sagte zu ihm: „(Mein) Kind, du bist immer bei mir. Und alles, was mein ist, ist dein. Man muß feiern [..], denn dieser dein Bruder war tot und ist lebendig geworden [..].“*⁶

Lk 15 ist so geordnet, daß jetzt dreigestaffelt zwei Gleichnisse und eine Parabel die Freude (15,5–7.9f.23f.29.32) über das Finden (15,4–6.8f.24.32) vom gesuchten Verlorenen (15,4.6.8f.24.32) in den Mittelpunkt stellen. Dies geht zweifelsfrei auf redaktionelle Tätigkeit zurück. Diese Arbeit im einzelnen und Hinweise zur Schichtung in Lk 15 sind schon bei 4.2.4 am Schluß zu finden. Für Lk 15,11ff ist allerdings eindeutig, daß der jüngere Sohn gar nicht gesucht wird, sondern von allein zurückkommt. Darum wird man in 15,24.32 bei der Motivkombination „verloren – gefunden“ auf lukanische Redaktion plädieren. Komplexer gestaltet sich der Blick auf

79 Der bestimmte Artikel ist generell gemeint (so auch 15,27.30).

das Freudenmotiv. Es ist nämlich sprachlich verschieden ausgedrückt. Ein Verb kommt nur im Stoff von 15,11ff vor (15,23f.29.32). Die andere Ausdrucksweise steht im voranstehenden Text (15,5–7.9f) und mit der ersten Möglichkeit zusammen in V. 32. Man wird kaum ganz fehlgehen, dabei wiederum in V. 32 ergänzende Redaktion zu erkennen. Im übrigen ist der Text nicht ganz frei von Lukanismen. Doch scheinen das eher Zeugen lukanischer Glättungen der Sprache zu sein als neue inhaltliche Akzente.

Vorschläge zur literarkritischen Abtrennung von Lk 15,25–32 verkennen die Erzählstruktur und den stofflichen Hintergrund der Parabel.⁸⁰ Die Bestreitung jesuanischer Autorschaft verlief bisher erfolglos,⁸¹ ist doch in der Erzählung Jesu Kernaussage geradezu klassisch auf den Punkt gebracht und auch das für frühjüdisches Denken Anstößige der Botschaft in die Parabel eingewoben.

Daß ein Vater zwei unterschiedliche Söhne sein eigen nennen kann, die sich auf die schwarze und weiße Seite des Lebens verteilen, und an denen man darum eindrucksvoll vor Augen geführt bekommt, was normatives Ideal und was verabscheuungswürdiges Versagen ist, das weiß man nur zu gut. Solche Lehren der Weisen, vorgetragen zur Normerziehung und Stabilisierung der geltenden Ordnung, sind allen geläufig. Die Ordnung – das ist in diesem Fall der bäuerliche Hof auf demjenigen Land, das Gott einst Israel zum immerwährenden Gebrauch und zum Leben gab. Die Verhältnisse liegen also anders als beim Latifundienbesitzer in Lk 16,1–8 (vgl. 3.2.2): Dieser wohnt in der Stadt und hat einen Verwalter, der für ihn die Landwirtschaft betreibt. Das Land ist also nur noch als Wirtschaftsgut begriffen. Das wird man sich Lk 15 anders vorzustellen haben. Solch ein Hof wird von der Familie über Generationen betreut. Der Beruf des freien Landwirts mit Großfamilienstruktur samt Knechten und Sklaven ist Lebensinhalt (vgl. TestIss; Sir 7,15).

Allerdings schon die juristische Möglichkeit der „Abschichtung“⁸², d. h. der frühen Auszahlung des Erbanteils⁸³ zur eigenen Existenzgründung, zeigt, daß das Auskommen auf einem Hof auch Grenzen hatte. War nicht die jüdische Diaspora (ca. 4 000 000 im römischen Reich) um ein Vielfaches größer als die Zahl der in Israel lebenden Juden (ca. eine gute halbe Million)? Dies ist auch Folge des kargen Lebens in Israel. Wer aus mangelndem Auskommen wegzog, mußte auch noch mit dem theologischen

80 Vgl. dazu die jüngsten großen Arbeiten zum Text von E. Rau, Rede, und W. Pöhlmann, Sohn.

81 Vgl. W. Pöhlmann, Sohn 153–183.

82 Vgl. W. Pöhlmann, Abschichtung.

83 Als Regel galt: Der ältere Sohn erhält zwei Drittel, der jüngere ein Drittel des Erbes.

Urteil fertig werden, daß die Zerstreung Israels in alle Länder offiziell als Gericht Gottes galt, das erst am Ende der Tage aufgehoben werden sollte (vgl. oben 4.1.4). Dennoch zogen viele außer Landes, um ihr Glück zu machen, und lebten oft besser als die daheim Gebliebenen (dagegen polemisiert z. B. Sir 29,22; TestIss 6,2). So kennen Jesu Hörer also das bäuerliche Ideal auf Israels Scholle, die Einschätzung des Landes nur noch als Wirtschaftsgut, den unternehmerischen bäuerlichen Auswanderer und die theologische Wertung der Diaspora. In dieses komplexe Knäuel hinein erzählt Jesus seine Parabel.

Auf welcher Seite mag er stehen? Zu erwarten ist, daß er sich solchen traditionellen Optionen entzieht. Wie kommt man dem auf die Schliche? Eine Parabel wertet nur dort, wo sie unbedingt Akzente setzen will. Das geschieht hier in den Beziehungen aller drei Personen zueinander. Das bedeutet: Jesus redet unter Ausklammerung z. B. von juristischen Fragen allein auf der personalen Beziehungsebene vom Vater und von den beiden Söhnen. Ebenso bleiben die Diaspora und die bäuerliche Arbeit unbewertet. Der jüngere Sohn ist darum mißraten, weil er ein erschreckend liederliches Leben führt (15,13; vgl. Prov 28,7), sein Leben mit Dirnen zubringt (15,30; vgl. Prov 29,3; Sir 9,6) und so – statt eine eigene Existenz in der Diaspora zu gründen und sich selbständig zu ernähren – sein Erbe verpraßt. Das allein ist seine Sünde vor Gott und seinem Vater (15,18): Er hat seinen im Schweiß des Angesichts (Gen 3,17–19) von der Familiengemeinschaft erarbeiteten Erbanteil im Übermut verschleudert. Dies wird getadelt, jedoch – so wird man sehen – dennoch nicht der untadelige und arbeitssame ältere Sohn gelobt.

Solcher Übermut macht arm und abhängig (vgl. Prov 10,4; 12,24; 13,18). Zunächst vom unerwarteten natürlichen Lebensunbill: Den Hungersnöten, die Israel damals häufiger heimsuchten, wollte der Sohn vielleicht durch die Auswanderung gerade entgehen. Nun holt eine ihn ein. Das zweite Unglück ist, daß er, der einst freie Sohn, Fremdarbeiter wird (vgl. TestIss 6,1–3) und einer Beschäftigung nachgehen muß, die für Juden erschreckend unrein ist (Lev 11,7f). Schweine zu hüten, ist auch finanziell alles andere als ein lohnender Beruf: Man (lebt im Dreck und) bleibt hungrig. Doch sein Elend nimmt noch nicht einmal jemand wahr, wo der Hunger ihn doch sogar zum Schweinefraß drängt!

Damit ist die Negativkarriere an ihrem Tiefpunkt angekommen. Soll es vor dem elendigen Verrecken im fremden Land unter kultisch total unreinen Bedingungen noch eine Wende geben, dann muß sie nun ins szenische Spiel kommen. Der heruntergekommene Sohn bilanziert also seine Situation. Er vergleicht sie nicht mit seinem vergangenen Leben im Haus seines

Vaters, nicht mit dem derzeitigen Leben von Vater und Bruder, sondern mit den Lohnknechten auf dem elterlichen Hof. Über ein Schuldbekenntnis gegenüber dem Vater will er solche Beschäftigung zu erreichen versuchen. Er weiß bei sich, mehr kann er eigentlich nicht mehr erwarten. Schon ob er dies bekommt, hängt ganz allein an Zorn oder Gnade seines Vaters. So macht er sich auf den Weg.

Der heimkehrende Sohn muß nicht erst an die Tür des ihm durch eigenes Verschulden fremd gewordenen Vaters klopfen und warten, ob er eintreten darf, sondern der Vater nähert sich ihm, räumt die Distanz beiseite, hat Mitleid – nicht Zorn oder Vorwürfe – und umarmt den Lumpensohn, der danach sein Schuldbekenntnis spricht und bekundet, daß er seine Sohnschaft vertan hat. Vom Knechtsdienst ist nun nicht mehr die Rede. Denn das Stichwort „Sohn“ ist für den Vater, der dem Sohn selbst nichts erwidert, Anlaß, durch Befehle Fakten zu schaffen, nämlich die Re-Investitur des Sohnes als Sohn durch ein Festkleid, einen Siegelring als Ausdruck von Vollmacht und durch Schuhe, die ein freier Mann im Unterschied zum Sklaven trägt (vgl. ungefähr Gen 41,42). Außerdem läßt er ein Fest richten: Mastkalb, Musik und Tanz der Männer sind Ausdruck der Freude, den toten Sohn lebendig wieder zu haben. Solche Einstellung und Handlungsweise des Vaters muß schon stirnrunzelndes Erstaunen verursachen. Stellt der Vater nicht die ganze Lebensordnung der bäuerlichen Familie, der er vorsteht, auf den Kopf? Kann er solche „Belohnung“ vor dem anderen Sohn verantworten?

Auch der ältere Sohn macht sich nach Abschluß der Feldarbeit (also abends, vgl. Mt 20,8a) auf den Heimweg. Diese formale Parallelität zwischen Lk 15,20 und 15,25 ist beabsichtigt. Ein Hausknecht klärt ihn über die hörbare Festlichkeit auf. Er reagiert mit Zorn, also abweisend und verurteilend.

Auch ihm geht der Vater entgegen (vgl. 15.20.28). Doch der Sohn – als untadeliger nimmermüder erster Knecht seines Vaters – sieht die Lebensgrundlage des Hauses zerstört, nämlich die Pflicht der ganzen Familie, tagaus und tagein zu arbeiten, um die Zukunft zu sichern, und nichts Unnötiges auszugeben, auch den Ziegenbock nicht, schon gar nicht ein Fest mit Mastkalb für einen Hasadeur zu veranstalten. Wenn dieses Schicksal macht, daß unsolidarische Verschwendung auf so unerwartete Weise annulliert wird, ist die Ordnung der bäuerlichen Familie auf dem eigenen Hof zerstört. Darum ist sein Zorn gerecht, nämlich geprägt von Verantwortung für die Großfamilie, der offenbar nur noch er vorbildlich nachkommt. Darum ist der Heimkehrer auch nicht mehr sein Bruder, selbst wenn die patriarchalische Entscheidung des Vaters, ihn als Sohn neu aufzunehmen, nicht rückgängig gemacht werden kann.

Der Vater reagiert nun nicht im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit etwa so: Nun soll der jüngere Sohn den versäumten Unterricht im bäuerlichen Solidarethos sowie drei Jahre Arbeit nachholen und der ältere darf derweil auf Kosten des Hauses eine Weltreise machen. Daß die Annahme des jüngeren Sohnes quer zum bäuerlichen Ethos liegt, wird zwar nicht beschönigt, und dem Zorn des älteren Sohnes gar nicht erst etwas entgegengehalten. Aber der Erzähler will nicht das Ethos des älteren Sohnes stabilisieren, seine durch Gehorsam und Arbeit geprägte Lebensauffassung wird vielmehr korrigiert mit der neuen Lebensgrundlage, die der Vater gerade zur Basis seines Verhältnisses zum jüngeren Sohn gemacht hat. Das Vater-Kind-Verhältnis geht nicht in Arbeits- und Verschwendungsbilanzierungen auf. Das ist zum älteren Sohn selbst zu sagen. Und zum Fall des mißratenen Sohnes: Es gilt eine neue „Weltordnung“ (vgl. das „Muß“ V. 32), die der Vater souverän in Kraft setzt: „Totenaufweckungen“ müssen gefeiert werden.

Tot ist nach Jesus, wer abseits der Gottesherrschaft steht (Lk 9,60 = Mt 8,22 vgl. 4.2.2), die jetzt schon die Wirklichkeit bestimmt. Darum formuliert Jesus in Lk 15,24.32 nichts weniger als die die Heilswende von Gottes Seite her prägende endzeitliche Ordnung. Heil ist überhaupt nur noch so erschwinglich, daß es als Annahme des Verlorenen durch Gott von Gott her bewerkstelligt wird (vgl. 3.2; 4.2.4). So soll nach dem Willen des Erzählers der jüngere Sohn für alle Identifikationsfigur sein, natürlich nicht zum Nachahmen des Lotterlebens, sondern als der, der mit neuem Leben beschenkt wurde. Alle sind wie er und später sein Bruder zum Mahl geladen (vgl. 4.2.3). Aber der nachfolgende Einspruch des älteren Sohnes verstrickt den Hörer denn doch in eine tiefe Problematik. Ob er es will oder nicht, er findet sich unversehens in einen Problemfall verwickelt, der ihn zur Parteinahme und Abklärung seines eigenen Standortes zwingt. Hebt diese neue Auffassung von Gott und Mensch nicht alles bisher Geltende auf? Wenn die neue Verhältnisbestimmung des Vaters zum heimgekommenen Sohn die Welt regiert, dann wird niemand mehr dem älteren Sohn mit seinem Fleiß folgen! Man erinnert sich an den Einspruch der Murrenden in Mt 20,11, der mit der Selbstbindung des Weinbergbesizers zur Güte eine Entgegnung erfuhr. Auch der Pharisäer in Lk 18,11f kommt ins Gedächtnis, zumal er im Zöllner einen Analogiefall zum jüngeren Sohn besitzt. Überall dieselbe Zumutung, umzulernen oder sich ärgerlich abzuwenden (Mt 11,6)!

Was läßt der Erzähler den älteren Sohn machen? Die Erwartung einer Antwort wird enttäuscht. Die Erzählung bleibt offen. Die Einladung des Vaters steht ohne Reaktion des Sohnes da, bei dem man sich unwillkür-

lich an einen Pharisäer erinnert fühlt (Lk 15,29 entspricht recht deutlich Lk 18,11f). Aber daß sich nur Pharisäer durch Lk 15,11ff eingeladen wissen sollen, wird man schon angesichts der Murrenden in Mt 20,11f nicht sagen können. Also jeder, der wie ein Pharisäer denkt, ist gemeint. Das knifflige Problem, sich zwischen der neuen Welt der Gottesherrschaft und der alten Welt zu entscheiden, ist also durch die ausstehende Reaktion des älteren Sohnes nicht einfach auf eine bestimmte Gruppe abzuwälzen. Ein pharisäischer Hörer wird den Fingerzeig bemerken. Aber sich angesichts der zuvorkommenden Annahme des Vaters als alleinigen und konstitutiven Inhalt der Heilswende ganz neu verstehen zu müssen (vgl. 3.2.6), aus diesem Problem entläßt die Parabel keinen Hörer. Sie hält ihn vielmehr wie ein Ringer fest im Griff mit dem Ziel, daß er angesichts der von ihr angebotenen Nähe der Gottesherrschaft in diese eingeht.

4.3.2 Die Mahlgemeinschaften Jesu als Aufnahme in die Gottesherrschaft

Becker, J.: Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen, BiKi Heft 2 (1978) 43–47. – Bösen, W.: Jesumahl – Eucharistisches Mahl – Endzeitmahl, SBS 97, 1980. – Dunn, J. D. G.: Jesus, Table-Fellowship, and Qumran, in: J. H. Charlesworth (ed.): Jesus and the Dead Sea Scrolls, 1992, 254–272. – Fiedler, P.: Jesus 119–153. – Herrenbrück, F.: Zöllner 228–281. – Hofius, O.: Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, CwH 86, 1967. – Jeremias, J.: Zöllner und Sünder, ZNW 30 (1931) 293–300. – Kiilunen, J.: Die Vollmacht im Widerstreit, AASF.DHL 40, 1985, 127–162. – Klinzing, G.: Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, StUNT 7, 1971. – Koch, D.-A.: Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, in: ders. u. a. (Hgg.): Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen), 1989, 57–74. – Kratz, R. G.: Die Gnade des täglichen Brotes, ZThK 89 (1992) 1–40. – Merklein, H.: Botschaft, 45–51. – Priest, J.: A Note on the Messianic Banquet, in: J. H. Charlesworth (ed.): Messiah, 222–238. – Sanders, E. P.: Jesus and the Sinners, in: ders.: Jesus and Judaism, 1985, 174–211. – Schotttroff, L. – Stegemann, W.: Jesus, 15–32. – Smend, R.: Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner – R. Hanhart – R. Smend (Hgg.): Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli) 1977, 446–459. – Trautmann, M.: Handlungen, 132–166. – Völkel, M.: „Freund der Zöllner und Sünder“, ZNW 69 (1978) 1–10. – Youtie, H. C.: Publicans and Sinners, in: ders.: Scriptiunculae I, 1973, 284–317.

Von der nachjesajanischen Apokalypse in Jes 25,6 bis zu Rabbi Akivas Ausspruch in Av 3,16 läßt sich die Anschauung verfolgen, daß das königliche Handeln Gottes am Ende der Tage darauf abstellt, den Gerechten

und Geretteten ein Heilmahl in unermesslicher Fülle zuzubereiten. Überhaupt (vgl. oben 4.1.2) erwartete man für die Endzeiterfüllung Überfluß an Nahrung zum Essen und Trinken, speziell fette Speisen und alte Weine (Jes 25,6), die man z.B. im Rahmen eines allgemeinen Friedens für Menschen und Tiere (Jes 62,8f; 65,17–25; äthHen 10,18–22) und auf alle Fälle in großer Fröhlichkeit genießt (TestLev 18,14), natürlich ununterbrochen (äthHen 62,14), weil die Erde kontinuierlich Nahrung bereitstellt (LibAnt 3,10). Auch der Fruchtgenuß vom Paradiesbaum, der ohne Pause seine Früchte trägt, die Leben spenden, kann herausgestellt werden (TestLev 18,11; äthHen 25f). Oder es wird auf das Manna verwiesen, das man dann im Paradies vom Himmel her erhält (Sib Pro 84–86). Selbst die Urtiere Leviatan und Behemot können zur Speise dienen (äthHen 60,6–10.24; 4.Esr 6,49–52): ein sinnenfälliger Ausdruck dafür, daß die Bedrohung durch sie ein Ende genommen hat. In Sib 3,744ff.785ff ist es in fast barocker Ausführlichkeit gelungen, sehr viele dieser Motive zu einem Gesamtbild der Vollendung zu vereinen: Der Tierfriede wird in Erweiterung von Jes 11,6ff beschrieben. Von der Nahrungsfülle heißt es u. a., die Erde werde unermessliche Kornfrucht, viel Wein und Öl geben. Vom Himmel wird Manna fallen. Die Bäume werden Obst tragen, die Tiere reichlich Fleisch geben. Dürre und Hunger werden nicht mehr auftreten. Großer Friede wird auf der ganzen Erde herrschen. Ausdrücklich ist gesagt, dies sei das Werk des Schöpfers und königlichen Herrschers (Sib 3,704.717f.767.783.785).

Neben dieser apokalyptischen Enderwartung wächst eine breitere israelisch-frühjüdische Tradition in weisheitlicher Prägung, nach der Gott überhaupt derjenige in der Geschichte ist, der alle dauerhaft mit Nahrung segnet, und speziell die Armen und Hungernden mit Brot sättigt (Ps 132,15; 146,7). Hier geht es also nicht um das die allgemeine Not am Ende der Tage besiegende Eingreifen Gottes, sondern um die ununterbrochene Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe, damit sie leben können. Es ist also das gnädige und erbarmende Schöpferwerk Gottes, durch das er allen immer wieder Speise gewährt (Ps 145,8f.15f). So wird Gott gepriesen als der, der den Bedarf des Menschen befriedigt, indem er Nahrung aus der Erde und Wein zur Freude des menschlichen Herzens hervorgehen läßt (Ps 104,14f). Der Beter des Ps 136 schreitet Schöpfung und Heilsgeschichte der Reihe nach ab und läßt das alles darin gipfeln, daß er Gottes Güte als diejenige lobt, die allen Lebewesen Speise zukommen läßt. Insbesondere wird diese göttliche Fürsorge auch mit seinem Königtum verbunden (Ps 146; 147). PsSal 5,8ff legt dafür ein eindrückliches Zeugnis ab:

„... Denn wenn ich hungre, werde ich zu dir rufen, o Gott;
 und du wirst mir geben.
 Vögel und Fische nährst du ...
 Könige und Fürsten und Völker nährst du, o Gott.
 Was ist des Armen und Bedürftigen Hoffnung, wenn nicht du, Herr?
 ... Deine Gabe aber ist voll Güte groß und reich ...
 Über die ganze Erde hin reicht dein Erbarmen in Güte, Herr ...
 Gepriesen (sei) die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König.“

Im Rückblick auf sein Leben zählt Joseph in TestJos 1,5 als Gottestat auf:

„Vom Hunger wurde ich gequält,
 aber der Herr selbst ernährte mich.“

Die grundlegende Ausrichtung der Jesusverkündigung an der kommenden Gottesherrschaft (4.2.2) hat dafür gesorgt, daß Jesus in beherrschender Weise von den Motiven der apokalyptischen Aussagengruppe her denkt. Die weisheitliche Tradition kann darin integriert werden (Mt 6,25ff; vgl. oben 4.2.3). Die vielverzweigte apokalyptische Erwartung hat in jedem Fall speziell auf Jesu Vollendungsvorstellung eingewirkt, allerdings nur in einer vergleichsweise schlichten Ausgestaltung, wie man Mt 8,11f par (3.2.4) entnehmen kann (ähnlich Av 3,16). Man darf sich beim Bedenken dieses Textes nicht von dem warnenden Ton in Mt 8,11f abhalten lassen, den positiven Teil der Aussage in seiner Relevanz für die Verkündigung Jesu zu beachten. Er läßt sich für diese schon darum nicht marginalisieren, weil die Ankündigung Jesu anläßlich seines letzten Mahles das festliche Weintrinken in der Vollendung ausdrücklich herausstellt (Mk 14,25; vgl. 6.3) und weil die älteste Gestalt der Seligpreisungen in Mt 5,3–5 = Lk 6,20f genau in dieselbe Richtung eines Heilsmahles zielt. Diese Fassung lautet:

- 1a „Selig (sind) die Armen,
 b denn eurer (wird) die Gottesherrschaft (sein).
 2a Selig (sind) die Hungernden,
 b denn ihr werdet gesättigt werden.
 3a Selig (sind) die Weinenden,
 b denn ihr werdet lachen.“

Im allgemeinen gesteht man Q die ersten vier Seligpreisungen zu. Da die vierte jedoch, die von der Verfolgung handelt, sich sprachlich von den anderen drei unterscheidet und inhaltlich die urgemeindliche Verfolgungssituation im Blick hat, wird man nur die ersten drei Seligpreisungen der ältesten Jesusüberlieferung zuwei-

sen können. Des näheren wird die gattungsgeschichtlich ungewöhnliche lukanische Mischform mit dem Wechsel von der dritten zur zweiten Person doch wohl als schwierigste Lesart anzusehen sein. Darum sollte sie zum Ausgangspunkt der weiteren Überlieferungsgeschichte genommen werden. Üblich sind Makarismen in dritter (so auch noch bei Jesus: Mt 11,5f par; 13,16f par; vgl. 4.2.2), selten begegnen solche in zweiter Person. Das zweimalige lukanische „Jetzt“ in der Protasis der zweiten und dritten Seligpreisung fehlt nicht nur bei der ersten, sondern dürfte auch durch den lukanisch bestimmten Ausgleich zwischen Diesseits und Jenseits, bzw. Gegenwart und Zukunft veranlaßt sein (vgl. Lk 16,1–31). Die Apodosis des ersten Makarismus führte im Aramäischen wohl kein Verb. Also ist gemäß der zweiten und dritten Seligpreisung eine futurische Aussage zu ergänzen. Der Text der dritten Seligpreisung (Lukas: weinen – lachen; Matthäus: trauern – getröstet werden) ist sachlich nicht weit auseinander (vgl. Apk 18,11.15.19). Man kann erwägen, ob in Lk 6,24b.25b nicht beide Varianten gemischt wurden. Die konkretere Formulierung des Lukas paßt besser zur zweiten Seligpreisung. Dies Argument erhält noch mehr Gewicht, wenn man die globale erste Seligpreisung durch die Konkretionen der zweiten und dritten beispielhaft ausgelegt findet.

Daß in der durch die Gottesherrschaft endgültig gewährten Vollendung das Heilmahl Sättigung und Freude bringen wird, entspricht haargenau Mt 8,11f par. Es wird ausschließlich schöpferorientiert, nicht auch zionbezogen gesprochen (vgl. 4.2.3). Einflüsse eines urgemeindlichen Kirchenverständnisses oder christologische Indizien fehlen; der Text redet vielmehr eine Allgemeinheit an und läßt mit den Passiva versteckt Gott am Werk sein. Für das Judentum sind diejenigen selig zu preisen, die als toratreue Erwählte und Gerechte gelten (äthHen 82,4; PsSal 4,23; 4.Esr 7,45), oder allgemein das Israel, das am Endheil teilnehmen wird (PsSal 17,44). Auch davon unterscheidet sich diese Jesustradition, die zudem auf jede bundesnomistische Qualifikation der Angeredeten verzichtet. Sie geht von ihrem kreatürlichen Mangel aus, auf den die alles gut machende Barmherzigkeitstat des Schöpfers und Erlösers in Gestalt der Gottesherrschaft einwirkt, um ihn endzeitlich ins Gegenteil zu kehren. Die Annahme echter Jesusüberlieferung ist also nicht ernsthaft zu entkräften, zumal das Stichwort der Armen in Mt 11,5f (vgl. oben 4.2.2) wiederbegegnet und die dort beschriebenen Wunder der Heilszeit ebenfalls auf den kreatürlichen Aspekt der Menschen abhebt.

Die Seligpreisungen beschreiben nicht, wie einem Erwählungszustand und seiner Entsprechung in Gerechtigkeit als Folge ein endzeitlicher Lebensgewinn in Aussicht steht, sondern sprechen Menschen in kreatürlicher Mangelsituation (nämlich den Armen, d. h. den Hungernden und Weinenden) jetzt schon zu, daß die Gottesherrschaft – also Gott selbst – diesen Zustand ins Gegenteil verwandeln wird. Es ist also ein unerwarteter, nicht aus einer menschlichen Befindlichkeit heraus hochzurechnender Heilszuspruch, für den die Begründung und die Initiative vielmehr allein in der Gottesherrschaft zu suchen sind. Die Makarismen fußen auch nicht

auf einer Vorstellung, nach der die ausgleichende Gerechtigkeit am Ende Wohlergehen hier in Elend dort und Elend jetzt in Heilsfreude dann umkehren wird (äthHen 92–107; Lk 16,19–31). Ein derartiges Ausgleichsdenken ist von dem Text fernzuhalten, da es den Verdacht des Fremdeinflusses nicht entkräften könnte. Denn weit entfernt, auch nur das leiseste Signal für das Thema des Ausgleichs abzugeben, redet der Zuspruch aus dem endzeitlichen Bewußtsein heraus, daß allein aus göttlichem Heilsratschluß her eine unerwartete Umdrehung zum Guten zugesagt werden kann. Notgeplagte Geschöpfe erfahren eine in ihrem bisherigen Lebenshorizont nicht verankerte Frohbotschaft. Sie sind Objekte, denen unerwartet Gottes alles gut machendes Handeln zuteil wird, aber die nicht Gottes alles ausgleichendes Weltregiment einsehen werden. Da ihnen diese Zusage jetzt auf den Kopf zugesprochen wird, darf man die für Jesus nahende Gottesherrschaft, deren Durchsetzung schon als Heilswende begann, als Leit- und Hintergrundüberzeugung vermuten. Anderenfalls würden die Notleidenden sich wohl doch nur vertröstet oder sogar verhöhnt gesehen haben müssen, denn es ist ja sonst für sie keine Begründung (z. B. Erwählung, Gerechtsein) erkennbar, warum ihnen so etwas widerfahren sollte. Es besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen dem erwarteten Endzustand und der jetzigen Seligpreisung der Armen. Dies ist exakt dieselbe Beziehung, die zwischen dem erhofften Heilmahl und den galiläischen Mahlzeiten Jesu besteht.

Auf diese Beziehung stößt man auch noch etwas versteckter beim Herrengebet (Lk 11,2–4; Mt 6,9–13; vgl. 5.2.4). Es setzt mit der Doppelbitte um die endgültige Realisation der Gottesherrschaft ein und spricht in seinem zweiten Teil als menschliche und zu überwindende Notsituationen an: den Nahrungsbedarf, die Schuldverstricktheit und die Versuchlichkeit. Die erstplazierte Not hat dabei natürlich eine deutliche Affinität zu den Seligpreisungen, mit denen das Herrengebet auch die Denkbewegung von der Gottesherrschaft her teilt. Wer das Herrengebet aufgreift, hat offenbar die Proklamation der Seligpreisungen auf sich bezogen und antwortet nun seinerseits mit dem Gebet. Da es nicht Individual-, sondern Gemeinschaftsgebet ist, darf man doch wohl mindestens die Vermutung äußern, ob es nicht Mahlgebet der Jesusanhänger war. Sind sie nicht Mahlgenossen angesichts der endgültigen Verwirklichung der Gottesherrschaft? Feiern sie nicht, von Gott als Gewährer von Nahrung eingeladen, ein Mahl, das angesichts des endgültigen Heilmahles schon innerhalb der Heilswende den Glanz dieses letzten Heilmahles besitzt? Wo wäre sonst innerhalb des Wirkens Jesu ein sich wiederholender und zugleich konkret faßbarer Sitz im Leben für das Herrengebet?

Endlich steckt das Thema der Nahrungssorge, die beim Trachten nach der Gottesherrschaft überflüssig wird, auch in Mt 6,25ff par (vgl. 4.2.3): Weil Gottesherrschaft gerade auch bedeutet, daß der Schöpfer seine Kreatur versorgt, ist unter ihr das Trachten nach Nahrung und Kleidung ganz neu zu bewerten. Der Grundsatz: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen (vgl. 2.Thess 3,10.12), wird so außer Kurs gesetzt: Zum Mahl sind alle geladen; was da ist, darf als aus Gottes Hand kommend gegessen werden. Dies ist natürlich keine allgemeine gesellschaftliche Verhaltensregel, die nun als Antithese zu einem aus weisheitlichem Geist formulierten Arbeitsethos für ein generelles Weltverhalten aufgestellt ist, wie es alle Welt befolgen soll, sondern zeitbedingte, persönliche Entsprechung auf die eingetretene endzeitliche Heilswende, die ja dazu führt, daß Gottes Herrschaft allein und überall bestimmend ist, also auch bei der Nahrung für seine Kreatur.

Die Beurteilung der Gastmähler Jesu setzte mit Bedacht beim kreatürlichen Aspekt ein. Er wird durchweg übersehen. Denn es gibt eine gängige Deutung der Mahlgemeinschaften Jesu, die sofort die neue Gemeinschaft, die sich da versammelt, in den Blick nimmt. So entsteht flugs die Auffassung, die galiläischen Mahlzeiten stünden allein unter dem Gesichtspunkt der Annahme von Randsiedlern und Ausgestoßenen. Doch so wird das Wesen dieser Mahlzeiten vor allem von einer gegnerischen Außenbeobachtung her begriffen. Denn daß Jesus „ein Freund der Zöllner und Sünder“ gewesen sei (Mt 11,19 par), ist bekanntlich ein Pfeil, den Gegner auf Jesus abschießen. Dabei wird das von außen Sichtbare und Anstößige hervorgehoben. Aber solche parteiliche Abqualifikation blendet natürlich die innere Anschauung der Mahlteilnehmer aus.

Nun ist dieser integrative Gesichtspunkt praktizierter Annahme durch das Mahl auch für Jesus zweifelsfrei keine zu vernachlässigende Kleinigkeit. Aber er darf das Verständnis der Mahlzeiten nicht autokratisch beherrschen. Hilfreich ist in diesem Fall der Blick auf eine frühjüdische Tradition, nach der Gott als der Gewährer kreatürlicher Gaben und als der dem Sünder gegenüber unermüdlich Barmherzigkeit Erweisende zusammengedacht ist (vgl. oben 4.1.8). Dies entspricht zudem dem zweiten Teil des Herrengebetes. Eine pointierte Ausgestaltung besonderer Art hat dieser theologische Zusammenhang in den Lobliedern von Qumran erhalten. Hier steht einmal die von Gott abhängige Geschöpflichkeit des Menschen zu gesteigerten Nichtigkeitsaussagen in der anthropologischen Auffassung, wodurch die Distanz zwischen Gott und Mensch betont wird. Hier tritt zum anderen unmittelbar daneben die tiefe Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, dem Gott durch seine Gerechtig-

keit aufhilft (vgl. etwa 1QH 1,21–2,1; 11,2ff; 12,24ff). Selbst wenn Jesus solche Nichtigkeitsaussagen fremd sind, leben doch Jesus und Qumran je unabhängig von derselben frühjüdischen Grundansicht, daß geschöpfliche und erlösende Zuwendung Gottes als zwei Handlungen des einen Schöpfers begriffen werden.

Diese Einsicht hilft, auch das besondere Verständnis, mit dem Jesus Randsiedler integriert, noch näher zu bestimmen. Dieses Handeln geschieht ja als Aufnahme in die jetzt schon wirkende Gottesherrschaft, die den Menschen in seiner umfassenden Geschöpflichkeit anspricht und zugleich auf ganz Israel zielt. Man darf die Armen und Ausgestoßenen, denen die Annahme betont gilt, also nicht allein unter sozialen Gesichtspunkten sehen, noch in dieser Gruppe bevorzugte oder gar exklusive Adressaten erblicken. Sie sind vielmehr besonders sinnenfällige Beispiele, wie die Gottesherrschaft das ganze verlorene Israel meint. Das liegt ganz analog zur Interpretation des Liebesgebotes bei Jesus, wenn er mit dem Extremfall des Feindes ein Gesamtverständnis, was Liebe sein soll, erschließt (vgl. 5.2.3). Sozial Arme stehen weiter neben „Zöllnern und Sündern“ (s.u.). Damit sind andere als soziale Mängel angesprochen. Da der Mensch ganzheitlich vor Gott gesehen wird, sind z.B. Armut und „Sündersein“ zwei durchaus zusammenpassende Möglichkeiten, Notsituationen des Menschen konkret anzusprechen. Es sollte auch kein Zweifel aufkommen, daß die Übernahme der Täuferbotschaft anzeigt, daß die Stellung des Menschen als Sünder vor Gott eine Vorrangstellung in dem Ensemble möglicher Nöte einnimmt.

Mit der üblichen sozialen Deutung der Gastmähler ist fast durchweg die Einschätzung derselben als zeichenhafte Handlungen oder als Ereignisse mit symbolischer Bedeutung gekoppelt. Damit will man festhalten, daß sie eine Art Vorwegnahme der bald kommenden Gottesherrschaft sind, diese also in einer eigentlichen und zugleich uneigentlichen Weise repräsentieren. Sie nehmen vorweg, was eigentlich noch aussteht. Von dieser Bewertung wird man ganz Abstand nehmen müssen. Sie trägt nicht nur fremde Sprachkategorien an die Texte heran, sondern läßt sich vor allem nicht mit Jesu Zeitverständnis in Harmonie bringen. Hat die Heilswende nämlich schon begonnen (4.2.2), so daß das gegenwärtige um Jesus sich vollziehende Geschehen als sich durchsetzende Endherrschaft Gottes zu verstehen ist, dann ist die Schwebelage zwischen eigentlich und uneigentlich zugunsten einer eindeutigen und nicht schillernden Aussage aufzulösen: Die Gastmähler sind – ganz und ungeteilt – Ereignisse der ankommenden Gottesherrschaft selbst.⁸⁴ So wie die Gleichnisreden und die Wundertaten

84 Vgl. P. Pokorny, Entstehung 29; W. Nethöfel, Hermeneutik 104–109.

Jesu die Gottesherrschaft selbst in Näherung bringen, so daß auf diesen Wegen sie sich selbst durchsetzt, ihre sich ausbreitende Dynamik Raum gewinnt und sie Menschen in sich aufnimmt, so ist auch in den Gastmählern nichts weniger als dieses Ereignis: Gott der Schöpfer übernimmt selbst die endzeitliche Fürsorge für seine Geschöpfe und ist den Sündern gegenüber der Barmherzige. Seit der Heilswende gehört dies zur eindeutigen Gottesnähe der Endzeit, die sich in Bälde so entfaltet haben wird, daß das letzte Heilmahl für immer stattfindet.

Jesu Teilnahme an Gastmählern, die übrigens im Johannesevangelium an den Rand gedrängt sind (Joh 12,2), hat in den Synoptikern vielfältige Spuren hinterlassen. Hinweise auf sie finden sich in der Logienquelle (Mt 11,18f = Lk 7,33f; Lk 10,7 = Mt 10,11; Lk 14,15–24 = Mt 22,1–10), im Markusevangelium (Mk 1,31; 2,15ff; 2,18ff; 3,20; 7,1ff; 14,3ff) und bei Matthäus (Übernahme von Q und Mk) und Lukas (Lk 8,1–3; 10,8.38ff; 13,26; 14,1ff; 15,1f). Die breite Bezeugung, wenn auch nicht immer in historisch zweifelsfreier Weise, erlaubt den Schluß, daß es zum Besonderen Jesu gehört haben muß, Gastmähler zu feiern und mit spezifischem Sinn zu versehen. Für diese Gastmähler gibt es im Frühjudentum keine wirklich durchschlagende Analogie. Natürlich gilt die allgemeine Grundregel, man solle Armen auch vom Mahl abgeben (Tob 2,1f; 4,16; TestIss 3,8; 5,2; 7,5 usw.). Und selbstverständlich gilt für die Antike die Auffassung, daß Mahlgemeinschaft Ausdruck und Vollzug einer ganzheitlichen Lebens- und Friedensgemeinschaft ist (vgl. 2.Kön 25,27–30).⁸⁵ Aber Jesu Mahlzeiten sind doch in dreifacher Hinsicht etwas Besonderes: Ihr endzeitlicher Horizont als Ausdruck und Vollzug der ankommenden Gottesherrschaft und die Integration derjenigen, die als Sünder galten, haben in Jesu Umwelt keine Vorbilder. Auch die offenbar regelmäßige Wiederholung solcher Mahlzeiten in den Dörfern Galiläas besitzt keine Analogie. Dies alles gilt in besonderer Weise im Blick auf die Mahlzeiten der Essener: Sie werden als Kultmahle unter dem Vorsitz eines Priesters und unter Beachtung strengster Reinheitsvorschriften begangen.⁸⁶ Einen auffälligeren Gegensatz zu Jesu Mahlzeiten kann man sich im damaligen Israel kaum vorstellen.

Was man über die Szene solcher Mahlzeiten Jesu noch sagen kann, ist schnell zusammengetragen. Offenbar finden sie kaum im Freien statt, wie es die Erzählungen von wunderbaren Brotvermehrungen berichten (Mk 6,35 parr; 8,3f par; Joh 6,1–3), sondern jeweils in einem Haus

85 Vgl. P. Billerbeck, Kommentar IV 2,611ff.

86 Vgl. G. Klinzing, Umdeutung 106–143; H. Stegemann, Essener 264–267.

(Mk 1,31 parr; 2,15 parr; 14,3 parr; Lk 10,38; 14,1; 19,5; vgl. auch Lk 14,16ff; Joh 12,2f). Jesus ist nirgends selbst der Einladende. Er und seine Jünger sind Gäste. Die Vermutung, daß er als herausragender Gast den ersten Brotfladen brechen durfte und dazu das Tischgebet sprach, ist sehr ansprechend. So erklärt sich am ungezwungensten, daß in der erzählten Welt der Osterlegende in Lk 24,30 Jesus am Brotbrechen erkannt wurde. Vielleicht geben auch die nicht ohne Beziehung zu Jesu Mahlzeiten stehenden Mahle in der Urgemeinde dafür einen Hinweis, wenn sie ohne kulturelle Entsprechung als „Brotbrechen“ bezeichnet werden (Apg 2, 42.46). Daß Jesus das Brot brach, ist endlich auch in den Brotwundern festgehalten (Mk 6,41 parr). Das Gebet kann ein damals üblicher Segensspruch gewesen sein, doch – wie schon angedeutet – ist es auch ein guter Sitz im Leben für das Herrengebet. Dann wäre nämlich die alles heiligende Macht der sich durchsetzenden Gottesherrschaft benannt (vgl. die Doppelbitte am Eingang des Gebetes), die aus der wohl zum Teil unreinen (s.u.) Nahrung heilige Gaben Gottes machte (Brotbitte) und die die „Zöllner und Sünder“ (s.u.) wie alle Mahlteilnehmer unter dieselbe Wirkung stellte (Bitte um Schuldvergebung und Rettung aus der Versuchung). Wie immer das gewesen sein mag, unbestritten sollte sein, daß die Nahrung, die im Dorf ansässige Teilnehmer zusammenbrachten, als Gottes Gaben empfangen wurden, so daß Gott als der implizite „Hausvater“ der Mahlgemeinschaften galt.

Zu den möglichen Mahlteilnehmern haben im Grundsatz alle Haus- und Dorfbewohner zu zählen, gilt doch Jesu Sendung ganz Israel. Allerdings wird man an eine Tafelrunde der Männer denken und Frauen dabei kaum mitessend angetroffen haben: Typisch ist eher, wie Petri Schwiegermutter den Tischdienst wahrnimmt (Mk 1,31) und die Frauen in Mk 14,3; Lk 7,37 von außen zu einem besonderen Liebesdienst extra hinzutraten. Die Jesus zuhörende und nicht den Gast versorgende Maria in Lk 10,38ff ist als Ausnahme herausgestellt. Das Haus, in dem man aß, mußte wohl auch räumlich wie ökonomisch dafür geeignet gewesen sein. Jedenfalls vermitteln Mk 2,15 parr; Lk 14,1 solche Typik. Geht man davon aus, daß neben der familiären Hausgemeinschaft Jesus und seine Jünger geladen waren und andere noch hinzukamen, dann waren solche Mahlgemeinschaften im Regelfall nicht ganz klein. Da es offenbar nach Jesu Ansicht selbstverständlich und unabdingbar war, daß solches Essen nicht ohne allgemeinen Zutritt für Außenstehende stattfand (Mk 2,15 parr; Mt 11,19 par; Lk 15,2; vgl. auch Lk 14,1ff), was gerade auch im Gleichnis Mt 22,9 = Lk 14,21 festgehalten ist, wird man die Zahl der jeweils Feiernenden nicht zu klein ansetzen dürfen.

Unter ihnen befanden sich ganz sicher die Armen (Mt 5,3 par; 11,5 par) und die Kranken (Lk 14,21 par), natürlich auch die, die Jesus das Schimpfwort einbrachten, er sei „ein Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19 par). Diese Grenzen aufhebende Integration kann sich wohl nicht zufällig auf Jes 25,6 berufen, wenn dort sogar die Grenzen des Heilsvolkes zugunsten der Völker geöffnet werden, so daß auch diese am letzten Heilmahl teilnehmen können. Das hat Jesus in einer polemischen Umprägung der Erwartung ausdrücklich aufgegriffen (Mt 8,11f par; vgl. 3.2.4). Dennoch blieb Jesu jetzige grenzüberschreitende Annahme als Signatur seiner Mahlgemeinschaften offenkundig höchst anstößig. Sie mußte es in doppelter Weise sein: Wie sollte die Behauptung ausgewiesen werden, daß seine jetzigen Mahlzeiten endzeitlicher Herrschaftsantritt Gottes selbst waren? Und vor allem: Gehörte nicht trotz Jes 25,6 zur Aufrichtung göttlicher Endherrschaft die unabdingbare Trennung von Gerechten und Sündern und von rein und unrein (äthHen 38,2f; 45,5; 62,12f; PsSal 17,27.32.44f; TestLev 18; TestJud 24 usw.)? Wieso konnte Jesus diesen ehernen Grundsatze endzeitlicher Wirklichkeit beiseite schieben?

Die betonte Benennung von typisierten Negativgruppen weist auf verschiedene Aspekte: Arm ist in diesen Fällen keine religiöse Ehrenbezeichnung, wie sie etwa seit der nachjesajanischen Prophetie (Jes 61,1f) im Frühjudentum begegnet (PsSal 10,6; 1QM 11,9f; 1QH 5,22; 14,3; 4QpH 12,3–10; 4QpPs 372,10). Ein spiritualisierter Armutsbegriff verbietet sich unzweideutig von Mt 5,3–6 par her, wo die Armen materiell Mangel haben, so daß sie hungern und weinen. Auch Mt 11,5 par; Lk 14,21 begegnen sie im Verein mit konkreten Krankheiten. Wenn Matthäus in der ersten Seligpreisung die Armen durch den Zusatz „im Geist“ ergänzt, dann weiß er offenbar, daß ohne den Zusatz eine ökonomische Deutung nicht zu umgehen ist. Dies scheinen auch alle drei Synoptiker sonst zu wissen, denn wenn sie von „Armen“ reden, zeigt der Kontext die materielle Bedeutung durchweg an. Es gibt auch keinen Hinweis aus der alten Jesustradition, der die Annahme stützen könnte, materiell Arme werden zugleich religiös als Demütige vor Gott überhöht. Man wird auch solche Sinnggebung nicht über den Anklang von Jes 61,1f in Mt 5,3; 11,5 eintragen dürfen, denn nicht Jes 61,1f erschließt, was Jesus sagen wollte, sondern die Jesustexte lassen erkennen, welchen Sinn Jes 61,1f für Jesus besaß. Arm sein bedeutet konkret: auch nicht mehr als Tagelöhner Arbeit finden, sondern vom Betteln leben müssen, weil man z. B. zu krank ist, um arbeiten zu können (Beispiel: Apg 3,2).

Die Verbindung „Zöllner und Sünder“ ist außersynoptisch überhaupt nicht nachgewiesen, also auch nicht im Frühjudentum. Sie fügt eine

Berufsbezeichnung und eine pauschale Verallgemeinerung unter ein Joch. Gemeint ist wohl: Zöllner und alle sonstigen suspekten Leute. Diese Leute erwecken den Argwohn, weil sie zum Volk gehören, das das Gesetz nicht beachtet (vgl. Joh 7,49). Solcher Vorwurf stammt natürlich von Gesetzestreuen, also z. B. von Pharisäern (vgl. Mk 2,16; Lk 15,1f; Joh 7,45ff; 9,13.34). So ist Lk 18,10ff (vgl. 3.2.5) der gesetzestreue Pharisäer dem sündigen Zöllner gegenübergestellt. Die Zöllner sind ein in der Regel nicht ganz unvermögender Berufsstand, der hier polemisch und pauschal verurteilt wird. Da dieser Berufsstand in der nachösterlichen Gemeinde nirgends Bedeutung gewinnt, noch gar ein Problem wird, geht man sicher, Jesu Umgang mit Zöllnern für authentisch und auffällig zu halten. Dabei handelt es sich um private jüdische Pächter nach Art der hellenistischen Kleinpächter, die in Galiläa von Herodes Antipas Abgaben aller Art durch Vorauszahlung für ein Jahr pachteten, natürlich mit dem erklärten Ziel, am Ende der Pachtzeit die vorgestreckte Summe durch die Einnahmen mit Gewinn zurückzuerhalten. Nun waren einerseits die Abgaben aller Art in Palästina sicher eine bedrückende Last, und die Pächter standen andererseits immer im Verdacht, ihren eigenen Gewinn zu maximieren. Darum stand der Berufsstand (nicht einfach der einzelne Zöllner) immer in dem schlechten Ruf, zu den Dieben zu zählen, geldgierig und hartherzig zu sein und es mit den eigenen staatlichen und religiösen Abgaben nicht so ernst zu nehmen. Mit der Aura eines solchen pauschalen Argwohns umgeben, folgte natürlich die Annahme der Untreue gegenüber der Tora zwangsläufig als religiöse Seite der Abqualifikation auf dem Fuß: Unrechtmäßiger Besitz, Steuerhinterziehung und das Versäumnis, den Tempelzehnten zu entrichten, machten die Einnahmen unrein. Der Konflikt mit dem Gesetz stellte sich also im Ernstfall schnell ein. Nirgends in den Synoptikern begegnet offen der zelotische Vorwurf, Zöllner stünden im Dienste der heidnischen Besatzungsmacht. Dies träfe auch allenfalls für Judäa zu, wo Pilatus herrschte und für Rom Steuern einziehen ließ. Man wird also den Gegensatz Israels zu Rom ganz aus diesem Urteil über die Zöllner anlässlich der Mahlgemeinschaften Jesu heraushalten müssen. Daß Zöllner und Heiden parallel gestellt werden können, ist erst und nur aus der matthäischen Gemeinde bezeugt (Mt 5,44f; 18,17). Ebenso nur matthäisch ist die Zusammenstellung von „Zöllnern und Dirnen“ (Mt 21,31f). Auch ist es erst Matthäus, der einen Zöllner zu Jesu Jüngern zählt (Mt 10,3). Da alle anderen Jüngerlisten davon schweigen, ist auch diese matthäische Aussage historisch nicht verwertbar.

Jesus hat also betont und absichtsvoll diejenigen am Mahl teilnehmen lassen, die das offizielle Judentum seiner Tage lieber ausgrenzte. Wie

selbstverständlich ihm diese Öffnung war, wie unerwartet sie für diese Zielgruppe kam und wie anstößig sie bei anderen bewertet wurde, erkennt man noch sehr gut an der Parabel vom Abendmahl (Lk 14,16–24 = Mt 22,2–10):

- 1 „Ein Mann bereitete ein Mahl zu. Und zur Stunde des Mahls sandte er einen Knecht aus, den Geladenen zu sagen: ‚Kommt, denn es ist schon alles bereit!‘
- 2 Aber auf einmal begannen alle sich zu entschuldigen. Der erste sagte ihm: ‚Ich habe einen Acker gekauft und muß unbedingt hinausgehen (und) ihn ansehen. Ich bitte dich, halte mich für entschuldigt.‘ Ein anderer sagte: ‚Ich habe fünf Joch Ochseng gekauft und will gerade gehen, sie zu begutachten. Ich bitte dich, halte mich für entschuldigt.‘ Ein anderer sagte: ‚Ich habe eine Frau geheiratet, und darum kann ich nicht kommen.‘ Und der Knecht kam zurück und berichtete das seinem Herrn.
- 3 Da wurde der Hausherr zornig und sprach zu seinem Knecht: ‚Schnell, geh hinaus auf die Straßen, und wen du findest, den führe hier herein!‘ Und der Knecht zog los und tat, wie ihm befohlen, so daß das Haus voll wurde.“

Die Überlieferung der Logienquelle, die auch in EvThom 64 eine Variante besitzt, ist bei Matthäus und Lukas in je getrennter Weise so überarbeitet worden, daß in Lk 14,16–21a im wesentlichen Lukas Altes bewahrte und in Mt 22,8–10 Matthäus näher an der Vorlage blieb. Auf Matthäus geht das Metaphernfeld: König, Hochzeit, Sohn zurück, das das End(reich) der Himmel (22,2a) mit Inhalt füllt. Die doppelte Mehrzahl der Knechte ist eine weitere heilsgeschichtliche Metaphorik. Aufgrund dieser Periodisierung wurde die beispielhafte dreifache Entschuldigung (Lk 14,18–20) zusammengekürzt. Sie ließ sich nicht allegorisieren. Mt 22,7 spielt auf die Zerstörung Jerusalems 70/71 n. Chr. an. Diese die erzählte Welt sprengende Aussage wurde durch die ungewöhnliche Behandlung der einladenden Boten in 22,6 vorbereitet und erhält in 22,8 ihr göttliches Urteil. Lukas wird also in 14,16–21a – vielleicht bis auf eine verstärkende Erweiterung in V. 16 – Struktur und Diktion der Parabel am besten bewahrt haben, zumal in manchen Einzelfällen Matthäus auch sichtbar den lukanischen Text voraussetzt.

Lukas hat seinerseits in 14,21b–23 zwei heilsgeschichtliche Etappen gebildet, von denen Matthäus und das Thomasevangelium nichts wissen: Zunächst erfolgt die Einladung in der Stadt (judenchristliche Mission), die den Raum unbegründeterweise nicht füllt, sich aber als Vorbereitung einer zweiten Einladung außerhalb der Stadt (heidenchristliche Mission) gut eignet. Lukas vollzieht diese Umgestaltung, indem er eine nahe bei Mt 22,9f stehende Vorlage mit ihren Motiven auf zwei Einladungen verteilt. Man erreicht diese Vorlage in etwa, wenn man die durch die Umgestaltung von Mt 22,2–8 bedingten Folgerungen für die Gestaltung in 22,9f in Rechnung stellt und mit einigen zusätzlichen Variationen rechnet.

Mt 22,11ff sind sekundäre Erweiterung, und Lk 14,24 ist durch die Szene 14,1.3.5.7.12.15.16a bedingt. Überhaupt gilt: Die völlig ungleiche kontextuelle Einbindung der Parabel macht klar, daß beide Rahmungen sekundär sind. Umgekehrt paßt der durch den Duktus der Parabel erschlossene Sinn ausgezeichnet zur Verkündigungssituation Jesu.

Die Parabel erzählt, wie das unerwartete komplette Ausschlagen einer Einladung über die berechtigte Reaktion mit Zorn dennoch zu der ebenfalls unerwartet souveränen Lösung führt, daß trotzdem gefeiert werden kann; denn der Wille zum Feiern ist ungebrochen und überwindet alle Hindernisse, weil sich darin Gottes eigenes und unwiderstehliches Herrwerden selbst bekundet. Wer angesichts der umfassenden Einladung nicht mitfeiern will, stellt sich selbst ins Abseits. Die Parabel beginnt dabei mit einer typischen Situationsschilderung. Die problemlose Selbstverständlichkeit der Einstiegsszene für ein Mahl wird alsbald in ausweglose Problematik überführt, weil die Personen, ohne die die Gastmahlszene nicht ablaufen kann, sich ausnahmslos versagen. Die Versagensgründe werden besonders breit, dreifach gestaffelt, benannt. Es sind, für sich genommen, erfreuliche und gute Beschäftigungen mit Steigerung in der Qualität (Ackerland – fünf Joch Ochsen, also Tiere – Ehefrau). Aber sie sind gleichwohl als Entschuldigungen problematisch, denn der Termin für die Einladung war rechtzeitig vereinbart, wie aus Lk 14,17 zu erschließen ist. Und wenn man den Termin nicht einzuhalten willens ist, sagt man dann nicht rechtzeitig von sich aus ab? Warum haben weiter alle ohne Ausnahme etwas anderes vor? Jedenfalls droht das Fest zu scheitern. Diese Krise überwindet der Hausherr durch eine phantasievolle zweite Einladung an einen breiten und offenen Kreis, der vorher gar nicht im Blick war. Diese Gäste sind nicht Ersatz oder ein Kompromiß, aus Not geboren. Nein, das erstaunliche ist, sie gelten als vollgültige Gäste, die das Haus füllen, so daß das Fest – nicht ein Ersatzfest – stattfindet.

Die Konstruktion der Parabel muß bei Jesu Hörern zu einem stillen Dialog führen, der vom Erzähler beabsichtigt ist. Sie kennen Jesu Mahlgemeinschaften. Sie wissen um Jesu Meinung, daß angesichts der Heilswende gefeiert werden muß, und daß die sich durchsetzende Gottesherrschaft so überlegen ist, daß sie ihr Ziel verwirklicht. Sie kennen aber auch die Jesu Mahle verspottende Schmähung, er sei Freund der Zöllner und Sünder. Sie merken, sie sind die unerwartet Geladenen und bekommen diesen Vorwurf mit ab. Aber sie dürfen wissen: Es gilt unabänderlich, daß sie als Gäste willkommen sind. Auf ihre Teilnahme fällt kein Makel, weil Gott selbst es so will. Die, die sich ausschließen, haben das schlechtere Teil erwählt. Sie schätzen nämlich die Zeit, qualifiziert durch die Mahlfeier,

falsch ein, weil sie üblichen Weltgeschäften nachgehen (vgl. Lk 17,26f) und nicht erkennen, daß die Gottesherrschaft mitten unter ihnen ist (Lk 17,20f) und eine ganz neue Lebenseinstellung von ihnen erwartet.

Das Mahl als Annahmegeschehen und Anstoß – dieses Thema verarbeitet auch die typisierte Mahlerzählung Mk 2,15–17 parr, die trotz ihrer erzählenden Topik entscheidendes der Mahlgemeinschaften Jesu festhält:

- 1a *„Und es geschah, daß er in ‚einem‘ Haus zu Tisch lag,*
 b *und viele Zöllner und Sünder lagen mit Jesus und seinen Jüngern zusammen [V. 15c].*
- 2a *Und die Schriftgelehrten der Pharisäer [V. 16b] sagten seinen Jüngern:*
 b *„Mit Zöllnern und Sündern ißt er?“*
- 3a *Und Jesus hörte (es) und sagt zu ihnen: [V. 17b]*
 b *„Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.““*

Bei Markus sind jetzt die Berufung des Levi (Mk 2,13f parr) und das Zöllnergastmahl gekoppelt. Doch die anderen Berufungen (Mk 1,16ff parr) münden in keinem Mahl. Auch in Mk 2,15 ist die Ankoppelung mißglückt („sein Haus“ soll sich auf Levi beziehen, verweist aber jetzt auf Jesus). 2,15–17 besitzt also ursprüngliche Selbständigkeit.⁸⁷ Die Perikope hat in 2,15c.16b (wohl erst von Markus) zwei erklärende Erweiterungen erhalten. Jesu Antwort ist wie so oft kumuliert und zwar aus gattungsgeschichtlich verschiedenen Sprüchen.

Die erste Antwort in 2,17b ist vom Bildfeld her (Kranke – Arzt) kontextfremd und unvorbereitet. Sie ist ein ehemaliges Einzelwort, genauer ein weisheitlicher Erfahrungssatz, der über die nur formale Brücke eines Plurals („Zöllner und Sünder“ – „Kranke“) den voranstehenden Kontext aufnimmt. Diese Gnome wird oftmals aufgrund des Kontextes metaphorisch gedeutet. Aber solche Metaphorik ist den Synoptikern fremd. Darum wird man sie besser als begründende Analogie auffassen: Daß Zöllner und Sünder Jesu Zielgruppe sind, sollte nicht verwundern, denn in anderen Bereichen gibt es Vergleichbares. Allerdings fällt auf, daß V. 17b von den Kranken her formuliert ist, wo man doch von V. 16 her nicht die „Zöllner und Sünder“, sondern Jesus als umstritten ansehen muß, also eigentlich der umstrittene Jesus sein Verhalten rechtfertigen müßte, wie es dann auch in der nachfolgenden Antwort geschieht.

Die zweite Antwort ist christologisch bestimmt und reagiert in verkürzender Weise mit dem Stichwort „Sünder“ auf den Doppelbegriff „Zöllner und Sünder“ in V. 15.16. Dabei zählt sie stillschweigend die Pharisäer zu den „Gerechten“, so daß der Zusammenhang „Pharisäer“ – „Gerechte“ (vgl. Mt 23,28; Lk 18,9ff usw.) eine zweite Brücke zum Kontext aufbaut. Der Sinnzusammenhang ist dann dieser: Man nimmt an Jesu Aufhebung der Trennung von Gerechten und Sündern (Ps 1) Anstoß? Dann soll man wissen: Genau dieser Anstoß ist der Inhalt seiner Sendung.

87 Dazu genauer D.-A. Koch, Tischgemeinschaft 59–63.

Allerdings ist V. 17c eine in sich verständliche Gesamtaussage über Jesu Wirken, zumal die Gegenüberstellung von Gerechten und Sündern frühjüdisch wie urchristlich typisch ist (vgl. nur Lk 15,7). Sie kann also die Szene später in der allgemeinen Tendenz zur Apophthegmatisierung von Jesusworten vorangestellt bekommen haben, zumal das Wissen, Jesu habe mit Zöllnern und Sündern gegessen, allgemeines Gemeindegewissen war (Mt 11,19 par; Lk 15,2). Die Szene ist also nicht einfach aus V. 17c entworfen, sondern im Wissen um Jesu typisches Verhalten ist dieses so aufbereitet, daß es durch einen einst selbständigen christologischen Satz begründet wird. Derjenige, der dann Mk 2,17b vor diese konfrontative Antwort stellte, mildert die harte Entgegnung ab: So auffällig ist Jesu Zielgruppenbestimmung auch wieder nicht, man vergleiche die Tätigkeit des Arztes. Er läßt also die Härte stehen, um sie aber zugleich nachvollziehbar zu machen.

Der dreiteilige Aufbau (einleitende Szene, Krise, autoritative Lösung) ist gut erkennbar. Die parataktischen Anschlüsse fehlen nur dort, wo direkte Rede benutzt wird. Das geschieht beim Vorwurf und bei seiner Widerlegung.

Jesus vertritt den Gesetzesbruch, die schriftgelehrten Pharisäer den Gesetzespart und die von der Tora geforderte Gerechtigkeit: Ein Gerechter sitzt nicht im Kreis derer, die dem Gesetz spotten und es verachten (Ps 1,1). Ein Sünder hat umgekehrt nichts in der Gemeinschaft der Gerechten zu suchen (Ps 1,5). Daraus ist zu folgern, daß die Aussonderung der Gottlosen (Ps 1,6) für die Identität der Gemeinschaft der Gerechten sorgt. Jesus jedoch macht es umgekehrt. Er schafft eine Gemeinschaft, deren Identität auf Integration beruht. Ihr Grundprinzip ist die Annahme der Verlorenen (Lk 18,10ff). So bewahrt die von der Urgemeinde ausgeformte Erzählung das Wissen, daß Jesus grenzüberschreitend Gottes Barmherzigkeit praktizierte und dabei in Konflikt mit den Gesetzesvertretern geriet.

Die Gemeinde wußte auch, daß diese Mahlzeiten Jesus in einen Gegensatz zum Täufer versetzte, wie aus Mt 11,15–19 = Lk 7,31–35 hervorgeht:

- 1a „Ihr seid‘ wie auf dem Marktplatz sitzende Kinder,
 b die sich gegenseitig zurufen und sagen:
 2a ‚Wir haben für euch geflötet, ihr aber habt nicht getanzt!‘
 b ‚Wir haben für euch geklagt, ihr aber habt nicht getrauert!‘
 3a Denn Johannes ist gekommen, weder essend noch trinkend, ihr aber sagt:
 ‚Er hat einen Dämon.‘
 4a Der Menschensohn ist gekommen, essend und trinkend,
 b ihr aber sagt: ‚Sieh da, ein Mensch als Vielfraß und Weinsäufer,
 c ein Freund der Zöllner und Sünder.‘“

Seit je her macht es den Auslegern besondere Mühe zu erklären, wie sich die Einleitung mit dem Stichwort „diese Generation“ (Mt 11,16a = Lk 7,31) zu dem Gleichnisstoff in Mt 11,16b par verhält. Man entkommt dem Problem nur, wenn

man annimmt, dieser typische Anfang (Lk 13,18.20; Mk 4,30) sei erst in der Logienquelle hinzugewachsen. Stellt man dazu die Beobachtung, daß Matthäus in 11,18.19 in Anlehnung an 11,17 die Anredeform beim Verb des Sagens (so Lukas) veränderte, dann wird man eingangs der Einheit auch die Anredeform bevorzugen. Die jetzige Q-Einleitung soll signalisieren, daß Mt 11,17 par als Allegorie zu lesen ist und 11,18f par die dazugehörige Auslegung geben soll (vgl. formal mit derselben Abfolge Mk 4,1–23 par). Auch der Q-Abschluß Mt 11,19e = Lk 7,35 gehört zu dieser Rezeption.

Oft hat man Mt 11,16f par von Mt 11,18f par getrennt. Aber da V. 16f allenfalls eine allgemeine Abqualifizierung von Jesu Zeitgenossen hergeben, sind sie mit so pauschalem, ja banalem Sinn kaum tradierungsfähig. Wer eingangs eine sekundäre Q-Einleitung erkennt, wird V. 16f auch nicht mehr als Gleichnis verstehen, wodurch die Auslegungsprobleme meist herrühren, die zur Dekomposition treiben.

Besondere Probleme macht noch die Erwähnung des Menschensohnes, der mit dem auf Erden wirkenden Jesus identifiziert ist (Mt 11,19 par). „Der Menschensohn ist gekommen ...“ erinnert recht genau an Stellen wie Mk 10,45 = Mt 20,28; Lk 19,10. Das sind christologische Hoheitsaussagen der Gemeinde im Rückblick auf Jesu abgeschlossenes Leben. Aber innerhalb von Mt 11,15ff zielt gar nichts auf eine christologische Unterscheidung zwischen dem Täufer und Jesus. Konstitutiv ist beider unterschiedliches Handeln. Dies käme sogar noch besser zur Geltung, wenn die Hoheitsaussage zu Jesus fehlte. Vielleicht soll also „Menschensohn“ hier ausnahmsweise untitular gelesen werden (etwa: ich, oder: ein Mensch wie ich)? Das ist in jedem Fall ganz ausgeschlossen, wenn man auf die rezipierende Gemeinde schaut. Sie hat „Menschensohn“ durchweg als Hoheitstitel verstanden. Auch stört, daß ‚Menschensohn‘ und ‚Mensch‘ im Text so eng aufeinanderstoßen (Analogie Mk 2,27f). Endlich ist nochmals an die Nähe zu Stellen wie Mk 10,45 (s. o.) zu erinnern. Hat dann vielleicht ursprünglich einmal an dieser Stelle ein „Ich bin gekommen ...“ gestanden, das die allegorisierende Gemeinde durch eine Hoheitsaussage ersetzte? Das kann man vermuten, aber nicht beweisen. Ein Indiz wäre dafür noch die Beobachtung, daß der synoptische Jesus sich sonst nie durch den Hoheitstitel Menschensohn vom Täufer abhebt. Mit dieser Hypothese im Rücken könnte man dann die Tradition Jesus zusprechen. Soll es bei der jetzigen Formulierung bleiben, ist die Zurückführung auf Jesus schwerlich möglich (vgl. 4.4.2).

Kinder sitzen auf dem Marktplatz und kommen vor lauter Uneinigkeit nicht zum Spielen. Einige von ihnen beginnen zu flöten, aber niemand tanzt. Andere versuchen es mit dem Gegenteil, also statt mit solchem Hochzeitsreigen mit dem Begräbnisspiel. Sie beginnen die Totenklage, aber die anderen schlagen sich nicht trauernd auf die Brust. So bekommt kein Vorschlag ein zustimmendes Echo. Darum passiert gar nichts außer der allgemeinen Verweigerung, die eigentlich keiner wollte, denn Kinder wollen normalerweise spielen.

Diese Verweigerungshaltung ist die Situation der Zeitgenossen Jesu: Sie bekamen vom Täufer ein Bußfasten angesichts des Gerichts angeboten. Das lehnten sie mit einer Invektive ab, die Johannes religiös disqualifiziert. Sie bekamen – die Reihenfolge zu den Kinderspielen ist chiasmisch umgedreht – das fröhliche Mahl offeriert. Da machten sie sich über Jesus lustig. So führt ihre allgemeine Verweigerung dazu, daß sie alles verpassen.

Dieses prophetische Scheltwort benutzt zur Kennzeichnung Jesu offenkundig zwei Abqualifikationen, die von außen an ihn herangetragen wurden. Eine Volksmeinung greift Jesus übrigens auch Lk 13,1–5 korrigierend auf (vgl. oben 3.2.2). Beide Äußerungen zielen auf die Mahlgemeinschaften und interpretieren sich gegenseitig. Natürlich übertreibt die Kennzeichnung Jesu als genußsüchtiger Schlemmer absichtlich. Die Mahlzeiten bestanden wohl eher aus karger bäuerlicher Kost. Doch ging es dabei fröhlich zu. Schon beim Deuteronomisten ist das Essen vor Gott mit der Freude vor Gott verbunden (Dtn 12,7.12.18; 15,20; 16,11.14). Essen und Sattwerden sind göttliche Gaben beim Wohnen im Land Israel (Dtn 6,11; 8,10.12). Joel verheißt für die Zukunft, daß Israel wieder essen und sattwerden wird und daran erkennen kann, daß Gott in Israels Mitte ist und er allein Gott ist (Joel 2,26f). Das endzeitliche Mahl kann sich kein Israelit anders vorstellen als ein Mahl in großer Freude (Jes 24,23; 25,6–8; TestLev 18,11.14 usw.). Dieser Glanz ist angesichts der Heilswende natürlich mit den Mahlfeiern Jesu verbunden (vgl. Lk 15,23.25).

Die Gegner benutzen diese Freudenstimmung beim Mahl zu ihrer negativen Wertung, die sie nicht neu erfinden. Schon immer galt der genußsüchtige Schlemmer, der Prasser und Trunkenbold als Negativfigur (Dtn 21,20; Prov 23,20f; AssMos 7; TestJud 14; 16; Lk 15,13.30; 16,19; vgl. auch Röm 13,13 usw.). Solcher Lebenswandel führt in Gesetzlosigkeit und Unreinheit, wie praktisch alle Belege andeuten. Dieser Bezug bezeugt, wie beide Schimpfworte in Mt 11,19 par zwei Seiten desselben Vorwurfs sind.

Es fällt auf, daß die nachösterliche Gemeinde nach der Apostelgeschichte und nach den Paulusbriefen nirgends ähnliche Vorwürfe auf sich zog, noch sich ihrer erwehren mußte. Umgekehrt bezeugen die Synoptiker immer wieder retrospektiv für die Jesuszeit, daß die Mahlgemeinschaften Anstoß erregten (z. B. Mk 2,15–17 par; 2,18–22 par; Mk 7,1–23 par; Lk 15,1ff). Die historische Analyse zeigt, daß auch Jesus selbst solche Vorwürfe aufarbeitete (z. B. Lk 14,16ff par; 15,11ff; wohl auch Mt 11,19 par). Bilanziert man den insgesamt erwähnten Überlieferungsbestand, kristallisieren sich als gesetzesrelevante Kontroverspunkte heraus: Die Mißachtung der Unterscheidung von Gerechten (Gesetzestreuen) und

Sündern (Verächtern des Gesetzes) als Folge der Annahme der Verlorenen (z. B. Mt 11,19 par; Lk 15,11ff) und die gesetzlose Laxheit in rituellen Reinheitsfragen beim Umgang mit Personen (Mt 11,19 par; vgl. Mt 22,9f par) und Sachen (Mk 7,15 parr; vgl. Lk 10,7-9; vgl. 5.3.4).

Die Beurteilung der Mahlzeiten ging in diesem Abschnitt von der Erarbeitung des Verständnisses Jesu aus, blickte auf die konkreten Gegebenheiten der Mahlzeiten und befaßte sich auch mit der Verweigerung und Kritik der Gegner. Am Schluß soll jedoch noch versucht werden, einen Blick auf die Mahlteilnehmer und ihre Zuordnung in die Mahlgemeinschaften zu werfen. Warum ließen sie sich auf solche alles Essen gemeinsam teilende Mahlzeiten ein und ernährten dabei Jesus und seine Jünger mit? Natürlich kann man darauf verweisen, daß die Solidarität unter Armen als eine Art gegenseitiger Lebensversicherung, die jeder einmal z. B. bei Mißernten und Krankheit braucht, größer ist als bei solchen, die durch eigene Ressourcen die Lebensrisiken weitgehend absichern können. Aber das reicht wohl noch nicht aus, gerade wenn man mit beachtet, daß Jesus mit einer ganzen Jüngerschar ernährt sein wollte und angesichts der Einsicht in seinen kleinen geographischen Wirkungskreis (vgl. 2) wohl nicht ganz selten im gleichen Dorf erschien. Warum betrachteten sie ihn nicht als arbeitsscheuen Schmarotzer? Also, was konnte Jesus ihnen bieten? Ganz sicher wird man auf Jesu Wunder (4.3.3) verweisen müssen.⁸⁸ Sie waren in einer krankheitsgeplagten und medizinisch praktisch nicht versorgten Welt ein hoher Gewinn. Zu Hoffnung auf Heilung gab es in jedem Dorf wohl mehr als einen Anlaß. Zwischen Wundertätern und menschlichen Gemeinschaften bestand darum schon immer solcher Austausch von Heilung und Ernährung. Aber Jesus bot ihnen doch wohl darüberhinaus noch mehr. Er machte ihre Sorgen zu Gottes Sorgen. Er stellte ihr karges Leben unter den Glanz der ankommenden Gottesherrschaft. Sie waren es nun unerwarteterweise, die Adressaten dieser Botschaft wurden, nicht die großen Leute. So erhielt ihr Alltag einen Adel, demgegenüber sie sonst immer nur abseits standen.

4.3.3 Die Wunder Jesu als Aufrichtung der Gottesherrschaft

Annen, F.: Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien, ThBer 5, 1976, 107-146. – Betz, O. – Grimm, W.: Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu, ANTIJ 2, 1977. – Böcher, O.: Christus Exorcista, BWANT 96, 1972. –

⁸⁸ Im Kontrast dazu steht Johannes der Täufer: Er tat keine Wunder (Joh 10,41) und ernährte sich selbst (Mk 1,6).

Busse, U.: Die Wunder des Propheten Jesus, Fzb 24, ²1979. – Delling, G.: Antike Wundertexte, KIT 79, ²1960. – Ders.: Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament, in: A. Suhl, Wunderbegriff, 300–317. – Fiebig, P.: Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder im Neuen Testament, 1911. – Ders.: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911. – Fuller, R. H.: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, ³1969. – Gallagher, E. V.: Divine Man or Magician, SBLDS 64, 1982. – Gutbrod, K.: Die Wundergeschichten des Neuen Testaments, ³1972. – Hahn, F.: Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben, ZNW 76 (1985) 149–169. – Haufe, G.: Hellenistische Volksfrömmigkeit, in: J. Leipoldt – W. Grundmann (Hgg.): Umwelt des Urchristentums I, ⁷1985, 68–100. – Heitmüller, W.: „Im Namen Jesu“, FRLANT I 2, 1903, 132–185. – Hull, J.: Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, 1974. – Kampling, R.: Jesus von Nazareth – Lehrer oder Exorzist, BZ 30 (1986) 237–248. – Kahl, W.: New Testament Miracle Stories in their Religious-historical Setting, FRLANT 163, 1994. – Kee, H. C.: Miracle in the Early Christian World, 1983. – Kertelge, K.: Die Wunder Jesu in der neueren Exegese, ThB 5, 1976, 71–105. – Ders.: Die Wunder Jesu im Markusevangelium, StANT 23, 1970. – Kirchschräger, W.: Exorzismus in Qumran? Kairos 18 (1976) 135–153. – Koch, D.-A.: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, 1975. – Latourelle, R.: The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles, 1988. – Léon-Dufour, X. (Hg.): Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament, 1977. – Mills, M.: Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and in Synoptic Tradition, 1990. – Müller, U. B.: Vision und Botschaft, ZThK 74 (1977) 416–448. – Nielsen, H. K.: Heilung und Verkündigung, AThD 22, 1987. – Pesch, R.: Jesu ureigene Taten? QD 52, 1970. – Petzke, G.: Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, NTS 22 (1976) 180–204. – Ders.: Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament, SCHNT 1, 1970. – Reitzenstein, R.: Hellenistische Wundererzählungen, 1906 = ²1963. – Schenke, L.: Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, 1974. – Schürer, E.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. III, ⁴1909, 407–420. – Schürmann, H.: Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen, BiLe 11 (1970) 29–41. – Seybold, K. E. – Müller, U. B.: Krankheit und Heilung, BibKonfr 1008, 1978. – Smith, J. Z.: Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity, ANRW II 16.1 (1978) 425–439. – Smith, M.: Jesus the Magician, 1978; deutsch: Jesus der Magier, 1981. – Suhl, A. (Hg.): Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, 1980. – Theißen, G.: Urchristliche Wundergeschichten, StNT 8, ⁶1990. – Tiede, D. L.: The Charismatic Figure as Miracle Worker, ²1973. – Trunk, D.: Der messianische Heiler, HBS 3, 1994. – Twelftree, G. H.: Jesus the Exorcist, WUNT II/54, 1993. – Weder, H.: Wunder Jesu und Wundergeschichten, in: ders.: Einblicke ins Evangelium, 1992, 61–93. – Wegner, U.: Der Hauptmann von Kafarnaum, WUNT II/14, 1985. – Weinrich, O.: Antike Heilungswunder, RVV 8, 1, 1909 = 1969.

Von keinem antiken Wundertäter sind so viele Wunder überliefert wie von Jesus. Alle vier Evangelien einschließlich der von ihnen verarbeiteten Quellen (synoptische Logienquelle und johanneische Semeiaquelle) legen davon ausnahmslos Zeugnis ab. Dabei zeichnen die Evangelien Jesus als überragenden Wundertäter (etwa: Mk 1,32–34.39; 2,12; 3,7–12; 4,41; 6,53–56; Mt 8,16f; 9,35–38; 14,34–36; 15,28–31; Lk 4,40f.44; 6,17–19; Joh 10,41f; 20,30f usw.), der sich des Zulaufs nicht erwehren kann, seine Jünger einsetzt, damit sie ihm beim Dämonenaustreiben helfen (Mk 3,13–15 parr; Lk 10,17–20), und der weiß, daß auch andere neben ihm ähnlich wirken (Mk 9,38–41 par). Gleichwohl wehrt er die Wundersucht der Menschen ab (Mt 12,38–42 par; Mk 8,11–13 parr). Auch muß er sich selbst bezichtigen lassen, im Teufelsbündnis zu stehen (Mk 3,23–30 parr; Mt 9,32–34). Wo er nicht akzeptiert wird, kann er nicht heilen (Mk 6,5f parr). Auch kann nach seiner Meinung einem zunächst gelungenen Exorzismus durch Rückkehr der Dämonen eventuell der dauerhafte Erfolg verwehrt sein (Mt 12,43–45 par). Doch nirgends wird erzählt, daß Jesu Kraft und Macht einmal nicht ausreichten, um ein Wunder zu vollbringen (vgl. dagegen Mk 9,18b.28f). Von Mißerfolgen, die an Jesu Person liegen, wird nichts berichtet. Im Gegenteil, für ihn gilt das Urteil: „Er hat alles gut gemacht“ (Mk 7,37; vgl. Joh 9,32f usw.). So ist er als Wundertäter überall bekannt (Mk 6,2; Lk 4,23).

Natürlich ist dieses großflächige Bild nicht einfach mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu identisch. Aber es geht doch keineswegs an, gegenüber dieser Seite des Wirkens Jesu bei einer Darstellung seines Auftretens Abstinenz zu üben oder sie von vornherein herabstufend an den Rand zu rücken. Wo Essen und Trinken (Mt 8,11f par und 4.3.2) die Leiblichkeit der Gottesherrschaft bekunden, sollte die andere Seite der Leiblichkeit, also die Gesundheit, nicht ins dunkle Abseits gehören können. Brotgeben und Heilen gehören schon nach Ps 146,5–10 als Tätigkeiten des Schöpfers zusammen. Um nun in diesem Terrain zu kritischen Maßstäben zu kommen, also abzuklären, inwiefern Jesus ein Wundertäter war und wie er dabei seine Tätigkeit selbst einschätzte, teilt man die Fülle der Überlieferung am besten in drei Stränge ein, nämlich in die Sammelberichte der Evangelisten, in die Wundererzählungen selbst und in die Worttradition von Jesu Wundertätigkeit.

Die Sammelberichte sind noch kein übliches Stilmittel in der Logienquelle, sondern offenbar eine literarische Möglichkeit, die erst Markus wahrnimmt (Mk 1,32–34 parr; 3,7–12 parr; 6,53–56 parr) und die die Großevangelien dann übernehmen. Diese summarischen Angaben haben, für sich genommen, keine alte Tradition als Hintergrund. Sie bezeugen dasjenige Bild von

Jesus, das sich die Evangelisten machten und das sie verbreiten wollten. Auf der literarischen Ebene der Evangelisten kann man auch noch auf das Verhältnis von Wundererzählungen und sonstigen Stoffen blicken, was neben den Summarien am auffälligsten den Gesamteindruck über Jesus als Wundertäter prägt. Dabei ergibt sich für Markus eine starke Betonung der Wunderstoffe. Er streicht Jesu Wundertätigkeit besonders imposant heraus, indem er den Sohn Gottes als paradiesischen Friedensbringer (Mk 1,9–13) und Starken zeichnet, der die vom Satan regierten Dämonen im letzten Kampf besiegt (Mk 3,20–27). Seine Seitenreferenten folgen ihm darin nicht ohne weiteres, so daß sich bei ihnen das Verhältnis von Jesus als Wundertäter und Jesus als Prophet und Lehrer zugunsten der letzten Tätigkeit verschiebt. Dies erreichen sie nicht eigentlich dadurch, daß sie die markinischen Wunderstoffe bewußt dezimieren, sondern vornehmlich indem sie den nicht wunderhaften Stoffanteil ihrer Evangelien erheblich erweitern und betonen.

Die Wunderlegenden sind wohl bis auf wenige Ausnahmen (z. B. Lk 14,1–6 oder etwa Mt 12,22f = Lk 11,14) in der den Evangelisten bzw. der Logienquelle vorausgehenden mündlichen Tradition verwurzelt. Hier werden sie zur missionarischen Werbung (z. B. Mk 1,28.45; 5,19f) oder etwa als christologische Vergewisserung (z. B. Joh 2,10; 20,30f) erzählt. Sie begründen Jesu Lehrvollmacht (Mk 1,21–27; 4,33–41) und urgemeindliche Lebensnormen (Mk 2,1–12 parr; 3,1–6 parr) oder dienen der Gemeindepäpärese (Mk 8,22–26). Alle diese spezifisch urgemeindlichen Verwendungsmöglichkeiten haben natürlich auf die Gestaltung der Wunder eingewirkt. Wer z. B. werben will, wird die Größe und Zahl der Wunder herausstreichen. Wer sich in Konkurrenzverhältnissen mit anderen ähnlichen Angeboten behaupten muß (vgl. Apg 8; 13f), wird analog verfahren. Auch der Christologie dient natürlich eine betonte Steigerung des Wunderbaren (Joh). Solche Vermehrung und Steigerung kann man sich anschaulich an der fünffachen Gestaltung des Brotwunders vor Augen führen (Mk 6,30–44 parr; 8,1–10 par; Joh 6,1–15). Auch bei den Erzählungen von verschiedenen Blindenheilungen muß man mit verdoppelten Varianten rechnen (vgl. Mt 9,27–31; Mk 10,46–52 par).

Man wird weiter sehen müssen, daß keine Wunderlegende als Ich-Bericht Jesu stilisiert ist oder als Erzählung von Augenzeugen verstanden werden will. Überhaupt ist die narrative Wundertradition nicht nur im Stil abständiger Fremdbenichte gestaltet, sondern aus sehr vielen typischen Struktur- und Stilmitteln gebaut, selbst wenn man im Einzelfall nicht zu schnell und immer vereinheitlichen sollte.⁸⁹ Es führt jedenfalls kein Weg an der Erkenntnis vorbei, wenn irgendwo, dann sind hier erzählte Welt und historische Welt zweierlei.

Besonders auffallend ist, daß in keiner Wundergeschichte das Zentralwort der Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft direkt anzutreffen ist, ja überhaupt die Welt der Enderwartung und beginnenden Vollendung ganz zu fehlen scheint (vgl. dagegen nur Lk 11,20 par). Man hat den allgemeinen Eindruck, diese Wunder ereignen sich – analog zu den anderen antiken Wundern – irgendwo im stetigen Geschichtsablauf als überraschende Spontanereignisse. Aber daß sie Geschehnisse der sich durchsetzenden endzeitlichen Gottesherrschaft sind, darauf stößt man eigentlich nicht. Dies fällt auch darum auf, weil die Missionsverkündigung der frühen Gemeinden durchaus von der nahen Zeitvollendung zu reden wußte. Natürlich ist erklärlich, daß im Johannesevangelium die Verbindung von Gottesherrschaft und Wundererzählung nicht zu finden ist, weil nämlich hier überhaupt das Stichwort der Gottesherrschaft ganz an den Rand gedrängt ist (Ausnahme: Joh 3,3.5). Aber dies kann man für die Synoptiker doch wohl so sicherlich nicht behaupten. Auch der Hinweis, daß die Christologisierung die eschatologische Dimension verdrängt habe, mag oft zutreffen, erklärt aber nicht das ganze Phänomen, denn es gibt zahlreiche Wundergeschichten, in denen beide fehlen, die Gottesreichthematik und die direkte Christologie (z. B. Mk 1,29–31 par; 1,40–45 parr; 2,1–5a.11f parr; 3,1–5 parr; 7,24–30 parr; 8,22–26 parr usw.). Die Faktoren, die hier wirken, sind also recht vielfältig. Manchmal ist auch nicht auszuschließen, daß eine ursprünglich nicht christliche Wanderlegende christlich neu erzählt wurde und ihr darum keine spezifische Jesusbotschaft anhaftet.

Blickt man auf die Art der Wunder, so stellt sich ein negatives Ergebnis sofort zwanglos und eindeutig ein: Selbsthilfewunder (vgl. Mt 4,5–7 par; Mk 15,31f parr) und Strafwunder (vgl. Lk 9,52–55; Apg 5,1–11)⁹⁰ gehören in keinem Fall zur älteren Schicht der Wunderüberlieferung Jesu. Eingeforderte Legitimationswunder werden abgelehnt (Lk 11,29–32 par). Ebenso wird man christologische Epiphanien (z. B. Mk 1,9–13 parr; 6,45–52 parr; 9,2–10 parr) zurückzustellen haben, da ihr durch und durch christologischer Charakter eine Zuweisung an die älteste synoptische Schicht verbietet. Sie wie auch die relativ seltenen Wunder an der außermenschlichen Schöpfung (z. B. Mk 6,32–44 parr; 8,1–10 par; Joh 2,1–10;

89 Grundlegend Theißen, Wundergeschichten, der allerdings der Gefahr der Vereinheitlichung nicht immer standhält.

90 Die Ausnahme in Mk 11,12–14.20f parr ist kein Beispiel für ein Wunder, das von Haus aus als Strafwunder konzipiert war, denn hier ist ein Apophthegma ohne Wundermotiv (11,13f) erst nachträglich (11,20f) als Wunder umgestaltet worden.

Tierwunder fehlen ganz) haben in der recht breiten und ältesten Schicht der Wortüberlieferung – dazu gleich mehr – noch keinen Platz. Das ist kaum reiner Zufall. Epiphanien, Wunder an der außermenschlichen Kreatur und vor allem auch Totenaufweckungen (Mk 5,21–43 parr; Lk 7,11–17; Joh 11,1–44) sind Farben zur Gestaltung der Person Jesu, in denen das Licht der Ostererfahrung retrospektiv aufleuchtet.

Endlich ist auch die Verbindung von erzählter Wunderwelt und Normen-thematik kaum alt. Der Entscheid zu diesem Urteil fällt an Mk 2,1–12; 3,1–6; Lk 13,10–17. Im Fall von Mk 2,1ff – der Heilung des Gelähmten – wird es dabei bleiben müssen, daß V. 5b–10 ein Einschub sind (vgl. 4.2.4). Mk 3,1ff – die Heilung der verdorrten Hand – ist nach Mk 2,23ff als zweiter Sabbatbruch gestaltet, der nun „mit erhobener Hand“, also absichtlich und provokativ geschieht. Dabei lauern die Gegner schon auf Jesus. Zudem ist das Sabbatwort Mk 3,4 ein Einzelwort, wie sich auch mit Mk 3,1b.5c.d eine in sich gerundete Wundergeschichte ergibt. Endlich gilt dasselbe für die Heilung der gekrümmten Frau in Lk 13,10–17: Wundergeschichte (13,11–13) und Sabbatkonflikt (13,14–17) lassen sich sehr einfach trennen.

So wird man insgesamt bei den Therapien (Beispiele für diese Art der Wundererzählung: Mk 1,29–31 parr; 1,40–45 parr), die übrigens ganz deutlich der Zahl nach überwiegen, und bei den Exorzismen (Beispiele dieser Art: Mk 1,21–28 parr; 7,24–30 par) am ehesten Ausschau halten dürfen, inwiefern bei aller breit vertretenen Topik aspektweise Jesuswirklichkeit bewahrt wurde. Dabei sind beide Weisen, ein Wunder erzählerisch zu gestalten, nicht einfach alternativ zu sehen, selbst wenn z. B. im Alten Testament und im Johannesevangelium Exorzismen ganz fehlen.⁹¹ Wo sie fehlen, kann man in der Regel schließen, daß der Dämonenglaube nicht aktuell war (oder unterdrückt werden sollte⁹²). Wo er jedoch begegnet, hat man keinesfalls alle Krankheiten nur noch dämonisch verstanden. Krankheitsphänomene konnte man immer vielfältig und verschieden deuten (vgl. Mt 9,32f und Mk 7,32–35). Dabei dringen auch oft typische exorzistische Mittel in Therapien ein (z. B. Mt 8,9 par; Lk 4,39 gegen Mk 1,31), oder Exorzismen werden zu Therapien umgestaltet (Mt).

91 Zu den antiken Zeugnissen über Besessenheit und Exorzismus vgl. D. Trunk, Heiler 243ff.

92 So drängt offenkundig Matthäus die Exorzismen aus ihrem markinischen Rang durch Reduktion und Umgestaltung zu Therapien um seiner Frontstellung gegen Wanderpropheten willen (vgl. D. Trunk, Heiler 236–239).

Bei der Wortüberlieferung und ihrer Analyse wird der eigentliche Entscheid fallen, inwiefern Jesus ein Wundertäter war, weil hier die Argumentation zu der berechtigten Annahme führt, daß zum guten Teil echtes Jesusgut vorliegt. Zu dieser Wortüberlieferung sind zu zählen: aus der Logienquelle Lk 7,22f par (4.2.2); 10,13–15 par (3.2.4); 10,23f par (4.2.2); 11,20 par (4.2.2); 11,24–26 par; 11,29–32 par; 14,5 par; 17,6 par; aus Markus Mk 3,4 parr; 3,21f parr (vgl. Mt 9,34); 3,23–27 parr; 6,1–6 parr; 11,22f par und aus dem lukanischen Sondergut Lk 4,25–27 (3.2.4); 10,18 (4.2.2); 13,32. Die meisten dieser zahlreichen Texte beziehen sich auf Jesu Wunder als unerwartete Genesungsvorgänge an kranken Menschen in Gestalt von Therapien oder Exorzismen. Auch dort, wo dies einmal nicht direkt so glatt gesagt ist (z. B. in Lk 10,13–15 par), legt sich dieses Verständnis nahe. Damit wird das Ergebnis einer Durchsicht der Wunderlegenden bestätigt, wie sich überhaupt ergibt, daß nämlich Jesus als Therapeut, bzw. Arzt – beides im antiken Sinn – und Exorzist aufgetreten ist. Diese Tätigkeiten gehören ebenso konstitutiv zu seinem Wirken wie das Erzählen etwa der Gleichnisse und wie die Mahlzeiten (4.3.1; 4.3.2).

Wer diese im Grundsatz unbezweifelbare Wundertätigkeit Jesu einschätzen will, wird einen Blick auf die antike Welt zu werfen haben. In ihr stehen außergewöhnliche Phänomene aller Art prinzipiell im Einklang mit dem Wirklichkeitsverständnis, nach dem Welt und Geschichte durch numinose Durchdringung erklärt werden. Das Erklärungspotential liefert also nicht die Anschauung multikausaler Vernetzung aller Vorgänge des Geschehens, abstrahierend in Naturgesetzen zusammengefaßt, sondern göttliche und dämonische Wirkkräfte, die schaffend und kontinuierkeitsstiftend, bzw. zerstörend und lebensbegrenzend tätig sind. So sind für das Frühjudentum etwa die Gestirne des Himmels, die Jahreszeiten und die Pflanzen göttliche „Werke“, die dem Schöpfer wie Personen „dienen“, so daß alles „geschieht“, „wie Gott es geboten hat“ (äthHen 2,1–5,3; vgl. Hi 38; Ps 107; 135; 145; 148 usw.). Oder die Dämonen sind Geister, die die Menschen mit Krankheit schlagen und plagen (Jub 10,1–14; 2Q 26; 4Q 203). Wo numinose Kräfte walten, sind Ereignisse, die das Übliche durch Ungewöhnliches einen Augenblick außer Kraft setzen, zwar nicht alltäglich, aber immer möglich und ab und an darum auch als gedeutete Erfahrung da. Hiob stellt vor Gott nur fest, was alle Israeliten dachten, wenn er bekennt: „Ich habe erkannt, daß du alles vermagst; nichts, was du sinnst, ist dir verwehrt“ (Hi 42,2; vgl. Gen 18,14). Natürlich kann Gott sich dabei auch z. B. eines Mose bedienen, um Wunder zu wirken (Ex 7ff). Außerdem gibt es nun die Möglichkeit, von Seiten der Menschen, das in allem Geschehen wirkende Numinose zu beeinflussen: Die „unreinen

Geister“ müssen dem „Heiligen“ weichen (Mk 1,23–28). Gottes Engel kennen Heilung von dämonischem Schaden (Tob 6; 8; 10). Josua kann die Sonne stillstehen lassen (Jos 10,12f). Wasser läßt sich in Wein verwandeln (Joh 2,1–10). Wo das Numinose alle Wirklichkeit insgesamt und im einzelnen im Innersten zusammenhält, macht es keinen prinzipiellen Unterschied, wann und wo das Wunderbare sich zeigt, ob also am Menschen, in der Völkergeschichte, in der unmittelbaren Umwelt des Menschen oder am Himmel. Gewichtigend kann man innerhalb des Prinzipiellen dann unterscheiden: Dieses Wunder – z. B. eine Totenaufweckung wie Joh 11 – ist besonders schwer, jenes – z. B. die Bändigung des Fiebers nach Mk 1,29–31 – nicht ganz so erstaunlich. Ein Sonnenstillstand gehört dabei wohl in die Superklasse.

Natürlich sollen solche erstaunlichen Begebenheiten auch dem sozialen Wissen einer Kulturgemeinschaft erhalten bleiben. Darum tradiert man sie in Gestalt mündlicher Überlieferung, aber fixiert sie auch schriftlich. So gilt es einmal, die mit göttlichen Fähigkeiten ausgezeichneten Menschen in den Blick zu nehmen und ihre Taten schriftlich zu sammeln (Ex 7–12; 2.Kön 4,18–5,27; Apollonius von Tyana). Zum anderen ist aber auch die Frage, welche exorzistischen Mittel, welche Gebete, welche Formeln gegen numinosen Schaden aller Art helfen, von höchstem Interesse. Auch hier entsteht eine vielfältige mündliche Tradition und eine ganze Literaturgattung (Jub 10,12–14; Josephus, ant 8,2,5; 4Q 510.511 usw.).

Dieses numinose Welterklärungsmodell ist mit vielen Varianten im einzelnen, meist verursacht durch die verschiedenen Göttervorstellungen, praktisch für die ganze Antike in Geltung. Mag im Hellenismus der Glaube an die alten klassischen Götter (teilweise) verblassen, mag die ansatzweise empirische Medizin der Griechen in der Einsicht in Krankheitsphänomene erste besondere Wege gehen, mag der stoisch Gebildete das beschriebene Wirken von Numina nur mühsam in sein Weltbild integrieren können, zu einem neuen und konkurrierenden Welterklärungsmodell drang man (noch) nicht vor. Man stieß das geltende nicht ab, sondern arrangierte sich: Mochten die Tempel der kapitolinischen Trias zeitweilig schlecht besucht gewesen sein (vgl. etwa Plinius, ep X 96), Mysterienkulte, Mantik und Zauberwesen blühten um so mehr. Der Arzt und der Wundertäter waren keine Gegensätze, sondern ihre Tätigkeiten flossen ineinander über. Und selbst ein gebildeter Autor wie Plinius d. Ä. (nat. hist. VII 13f.27ff.64f.179) weiß viel Wunderbares zu berichten. Insgesamt wird man hinzufügen, daß solcher in ersten Ansätzen aufklärerische Zug der hellenistisch-römischen Kultur im Frühjudentum kaum Bedeutung besaß. Der Testfall, wie Israel mit dem Arztberuf umging⁹³,

erweist, daß in diesem Fall eher Hellenistisches abgestoßen wurde als angeeignet.

Sicherlich gab es in der Spätantike auch Zurückhaltung in der Wundergläubigkeit im Sinne einer Selbstbestimmung wie die des Marc Aurel (Wege 1,1,6) zur „Ungläubigkeit gegenüber dem Gerede von Wundertätern und Zauberern über Beschwörungen, Dämonenaustreibungen und dergleichen“. Aber ein Josephus verbürgt sich als Augenzeuge für eine gegenteilige Einstellung, nämlich daß ein jüdischer Exorzist einem Vorgänger des Marc Aurel auf dem Thron, Vespasian, seine Kunst mit Erfolg vorgeführt habe (ant 8,2,5). Nach Tacitus (hist 4,81) hat Vespasian auch selbst zwei Wunder getan. So gab es in der Antike wohl immer das Problem, zwischen Täuschung und Wunder und nur Erzähltem und wirklich Geschehenem unterscheiden zu sollen, aber es allzu oft nicht recht zu können.

Doch gerade angesichts dieser Ambivalenz gilt es festzuhalten: Nicht nur Jesus und die Urgemeinde (vgl. nur Röm 15,18f; 1.Kor 12,10), sondern das Frühjudentum⁹⁴ wie der gesamte Hellenismus⁹⁵ kannten das Phänomen wunderbarer und spontaner Ereignisse als Eigenerfahrung. Vor, neben und nach Jesus gibt es bekannte Wundertäter wie Pythagoras, Menekrates, Apollonius von Tyana, den Samaritaner Simon Magus, Choni den Kreiszieher oder Chanina ben Dosa usw. Auch wer die antike numinose Wirklichkeitserklärung für sich ganz zurückstellt und ihr einen wie immer berechtigten Wahrheitsgehalt ganz abspricht, wird nicht umhinkönnen, diesem historischen Urteil zuzustimmen, welche Erklärung er für diese Phänomene dann auch immer bevorzugen mag.⁹⁶

Richtet man innerhalb dieses antiken Weltverstehens und angesichts der bekannten Phänomene der spontanen Erstaunlichkeiten den Blick auf Jesu Wundertätigkeit, so gilt es vorrangig, in Erinnerung zu rufen, daß nur Jesus das Episodische und Zufällige aller Wundererfahrung in einen alles umfassenden Horizont, nämlich den der Gottesherrschaft einweist, so daß seine Wundertätigkeit selbst zu Herrschaftserfahrungen des Gottes wird, der jetzt seine endgültige Herrschaft durchzusetzen beginnt. Dieses Verständnis bezeugen Stellen wie Lk 10,18; 11,20; Mt 11,5f; 13,16f (sie wurden

93 Vgl. K. E. Seybold – U. B. Müller, 86–95.

94 Vgl. dazu G. Dellings, P. Fiebig, M. Mills und D. Trunk.

95 Vgl. dazu G. Haufe, R. Reitzenstein, G. Petzke, J. Z. Smith, D. L. Tiede, O. Weinrich.

96 Dabei ist natürlich die rationalistische Weginterpretation des Wunderhaften die allerschlechteste Möglichkeit.

4.2.2 besprochen). Die Wunderhandlungen sind also analog zur Gleichnisrede und zu den Mahlzeiten Jesu ein dritter Erfahrungsbereich für die seit der Heilswende sich durchsetzende Gottesherrschaft.

Das Frühjudentum erwartete für das endgültige Gottesregiment auch von Gott bewirkte Wunder, damit Menschen in heiler Geschöpflichkeit als Glieder der Endzeitgemeinde am Endgeschehen teilnehmen (z. B. Jes 35,5f; Jub 23,26–30; äthHen 5,8f; 4.Esr 8,52ff; vgl. 4.1.3; 4.2.2).⁹⁷ Denn selbstverständlich darf es in der Vollendung nichts Lebensminderndes mehr geben (vgl. Jes 33,24; Mi 4,7f). Zu den Zeichen der Vollendungszeit gehören gerade im Kontrast zur Gegenwart, die durch kurze Lebenszeit, Leiden und Mühsal, Krankheit und Unbill überschattet ist, das Fehlen aller dieser Plagen, weil Satan vernichtet ist und Gottes Segen und Heil unmittelbar gegenwärtig sind (Jub 23,11–31). In den Tagen Jesu haben die Essener Unreine und Kranke aller Art aus ihrer Versammlung ausgegrenzt, weil sie als von Gott geschlagen und weil die Engel der Heiligkeit in der Versammlung als anwesend galten (1QSa 2,3–10).

Das Wunderverständnis Jesu, für das der Zusammenhang von einzelner Wundertat und umfassender Gottesherrschaft typisch ist, läßt sich im übrigen auch in den nachösterlichen Gemeinden nicht wiederfinden. Hier sind die Wunder, die sich durchaus weiter ereignen (vgl. Apg 5,12–16), geistgewirkte Taten (Röm 15,19; 2.Kor 12,12; vgl. Apg 13,9) und geschehen wohl „im Namen Jesu“ (Apg 3,6) oder als Gebetsheilungen (Jak 5,14), aber als Handlungen der sich endzeitlich durchsetzenden Gottesherrschaft sind sie nicht mehr verstanden.

Mit dieser grundlegenden Deutung seiner Wunder als Ausdruck direkter Nähe endzeitlicher Gottesherrschaft wird es zusammenhängen, daß Jesu Wirken in der Regel nicht durch Beschwörungsrituale, -formeln und -gebete oder durch Namenszauber, noch durch (geheime) wunderbare Heilmittel und wunderwirkende Geräte nachgezeichnet wird. All' das kennt Jesu Zeit reichlich. Darum ist es durchaus erstaunlich, daß nur begrenzt und randständig solche Phänomene in die Jesusüberlieferung eindringen (z. B. Mk 5,6–13; 7,33f; 8,23–25). Jesus wandert nicht mit einem Beutel herum, in dem die für Wunder nötige Literatur und Gerätschaft bereitliegt. Solche untypische erzählerische Abstinenz geht wohl doch auf Jesu Wirken selbst zurück, wonach er „mit dem Finger Gottes“ (Lk 11,20; vgl. 4.2.2) Wunder tat, also seine Taten für ihn unmittelbare Ereignung göttlicher Nähe und Herrschaft waren. Darum reichte ein

⁹⁷ Erwartungen, daß der Messias oder Menschensohn Wunder tun werde, sind aber nicht bezeugt.

knappes vollmächtiges Wort (Mk 1,25f; 41f; 7,29; 9,25f; 10,52 usw.). Damit wiederum kam man in Jesu Umwelt eigentlich normalerweise nicht aus.

Ebenso deutlich ist, daß Jesu Heiltätigkeit als aktuell und endzeitlich zum Zuge kommende Aufrichtung der göttlichen Herrschaft ein ganzheitliches Menschenbild voraussetzt, ist doch der Mensch in seiner geschöpflichen Leiblichkeit Gegenstand solcher Tätigkeit. Gottesherrschaft äußert sich nicht nur in werthafter Proklamation derselben, sondern dreidimensional konkret als Geschehen. Wie die Mahlzeiten Jesu in unmittelbarer Beziehung zum letzten Heilmahl standen, so muß auch von der Überwindung der körperlichen Unvollkommenheit des Menschen gelten: Indem die Gottesherrschaft, durch Jesus jetzt vollzogen, heile Geschöpfe herstellt, wird derjenige geschöpfliche Zustand erreicht, der in direkter Folge als Vollendungszustand der Gottesherrschaft erwartet wird. Diese Beziehung von Jetzt und Dann steht so sehr im Vordergrund, daß eine allgemeine Auferstehung der Toten bzw. eine allgemeine Verwandlung der Lebenden eingangs der Vollendung zu keinem eigenständigen Thema Jesu wird (Mk 12,18–27 parr; Lk 14,14 sind späte Texte). Mt 8,11 par; 12,41 parr und Mk 14,25 parr zeigen zwar, daß Jesus die Grenze des Todes in Einzelfällen nicht gelten läßt, aber eine allgemeine Totenaufweckung zum Gericht oder zum ewigen Leben, verbunden mit einer neuen Auferstehungsleiblichkeit, ist für die älteste Stufe der Jesustradition nicht nachweisbar. Man tut gut daran, alle diesbezüglichen Aussagen in den Evangelien als Folge der Ostererfahrung zu verstehen (vgl. 1.Thess 4,13–18; 1.Kor 15 usw.). Für Jesus gehören die jetzt aufgerichtete Gottesherrschaft und ihre vollständige Durchsetzung so eng zueinander, daß die Gesundung von Kranken ein Aspekt dieser Herrschaft ist, der durch keinen weiteren Akt (Auferstehung, Verwandlung) einer Ergänzung bedarf.

Von dieser Einsicht her ist auch der neuzeitliche Trend zu korrigieren, nachdem Jesu Wundertätigkeit allzu oft nur noch instrumentalisiert gedeutet wird, nämlich als damals gültiges, aber zeitbedingtes Mittel zur Bekundung von Solidarität und zur Integration Ausgegrenzter. So werden Integration und Solidarität zu Brücken für Jesu gegenwärtige Aktualität, wobei dann das vergangene Mittel von damals heute durch andere Instrumente ersetzt wird. Demgegenüber ist festzuhalten: So wie für Jesus Hunger und Armut in der Gottesherrschaft nicht sein werden (vgl. 4.3.2), gehören auch Krankheit, Leid und Tod nicht dazu (vgl. Jes 35,10; 65,19.23; Apk 20,14; 21,4 usw.). Ihre Überwindung ist wegen des grundlegenden Zieles vollendeter Geschöpflichkeit primäres Anliegen für Jesus als Wundertäter. Das selbständige Gewicht dieses Zieles ist in der oben aufge-

zählten Wortüberlieferung von Jesu Wundertätigkeit so zentral, daß dabei die Themen Integration und Solidarität erstaunlicherweise gar nicht begegnen.

Allerdings darf doch wohl daraus nicht der Schluß gezogen werden, integrierende Annahme habe bei Jesu Wundertätigkeit nicht stattgefunden und sei kein erwünschtes Ziel derselben gewesen. Wo traditionellerweise verschiedene Krankheiten als Fluch Gottes galten (Dtn 28,59–61; Jes 1,5), vollzog sich für den so Geschlagenenen ganz automatisch auch Ausgrenzung. Bei Hautkrankheiten verschiedener Art war die Aussonderung sogar gesetzliche Pflicht (Lev 13,45f). Die Tempelrolle von Qumran bezeugt die wohl doch verbreitete Praxis im Frühjudentum nach dieser Regel (11Q 19,45,12f; 48,14f). Dasselbe galt z. B. auch für Erblindungen (Dtn 28,28f; 1QSa 2,5–7). Wo Jesus sich Kranken nähert und sie von ihrem Makel befreit, mußte dies ganz selbstverständlich als Gewinnung von neuer Gemeinschaftszugehörigkeit verstanden werden. Also wird man für Jesu Wundertätigkeit ganz analog zu den Mahlzeiten beides zu berücksichtigen haben: endzeitliche geschöpfliche Restitution und Aufnahme in die Endzeitgemeinschaft.

Für die Einschätzung des Weltbildes Jesu ist weiter von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die dualistischen Aussagen nur an der Tradition der Exorzismen hängen. Zwar hat man gerne aus den dualistischen Überlieferungen wie vor allem Lk 10,18; 11,20 (vgl. 4.2.2) gefolgert, Jesus ginge überhaupt und insgesamt von einem dualistischen Weltbild aus und verstehe sein Auftreten als Kampf gegen Satan zur Herstellung eines monistischen Endzustandes oder gar zur Wiedergewinnung des Urzustandes als Endzustand (vgl. Barn 6,13). Aber der dualistische Befund gilt schon nicht einmal für die Wundertradition insgesamt, da die Traditionen von Jesu therapeutischer Tätigkeit davon nichts zeigen (vgl. nur Lk 7,22f parr).

Um hier zu einer klaren Einschätzung der Lage zu kommen, kann man einmal die drei frühjüdischen Überlieferungsbereiche nehmen, die ausgeprägte dualistische Konzepte vertreten und zugleich durch große und vollständige Textzusammenhänge repräsentiert sind, also Jub; 1QS 3,13–4,26 und die TestXII. Das Buch der Jubiläen vertritt einen eingeschränkten Dualismus, da nur eine begrenzte Zahl böser Geister von Gott auf Zeit Erlaubnis erhält, Menschen zu verführen (Jub 10,5ff). Diese bösen Geister sind der dualistische Gegenpart zu den guten Engeln. Beide Engelheere dienen mittelbar oder unmittelbar dem göttlichen Weltregiment (Jub 2,2; 7,27; 10,1ff; 15,30–32; 48,9.12 usw.). Das böse Engelheer wird am Ende der Tage gerichtet. Aber bis dahin verführen die bösen Engel Menschen

zum Sündigen (Jub 1,20f; 7,27; 12,20). Sie bringen Krankheit, die guten Engel Mittel zur Heilung (Jub 10,11f). 1QS 3f vertritt einen prädestinatianischen Dualismus zur Erklärung der Gesamtwirklichkeit. Es gibt, von Gott dazu vor der Schöpfung geschaffen, zwei gegensätzliche Engelheere, die die deterministische Vorbestimmung der Menschheit ausführen. Ihr Kampf geht um Sünde und Unreinheit, bzw. gute Taten und Reinheit der Menschen. Das Thema Krankheit und Heilung begegnet nicht direkt. Die Endvernichtung des bösen Heeres ist vorherbestimmt. In den TestXII ist der Dualismus ganz in den Dienst der Paränese gestellt. Mit ihm wird das Leben unter dem Gesetz eingeschärft und vor der Sünde gewarnt. Michael und seine Geister sowie Beliar und sein Gefolge stehen sich gegenüber (TestLev 19,1; TestJud 20,1ff; TestDan 6,1–5; TestBen 6,1f). Beliar's Heer verführt zum bösen Wandel (TestDan 6,1f; TestBen 6,1f). Krankheiten werden nicht mit ihm in Beziehung gebracht. Die bösen Geister sind endzeitlicher Vernichtung vorbehalten (TestDan 5,10f).

Ein Vergleich mit der Jesustradition belehrt schnell, daß nur in bezug auf die Vernichtung der bösen Geister im Endgericht Übereinstimmung besteht. Im übrigen ermangelt es der alten Jesusüberlieferung an der Erwähnung eines guten Engelheeres⁹⁸. Vor allem begegnen die Dämonen nicht als Verführer bei der menschlichen Lebensgestaltung. Das Ethos in seiner Auffächerung in gute und böse Taten wird gerade nicht dämonologisch abgehandelt. Hier ist das „Herz“ des Menschen gefragt, nicht jedoch auf die Beeinflussung durch böse Geister abgehoben. Ihre Herkunft (etwa als Auslegung von Gen 6 oder vor aller Schöpfung) ist auch kein Thema. Sie sind einfach als Schädiger menschlicher Gesundheit da. Dieser Schaden wird durch die Gottesherrschaft in der jetzt beginnenden Endzeit beseitigt. So wird man zu urteilen haben: Jesus bietet keine Variante zu den frühjüdischen Konzepten dualistischer Art. Wie in Israel und weitgehend im Frühjudentum ist sein Wirklichkeitsverständnis undualistisch, also als ein monistisches Schöpfungsverständnis zu begreifen. Jesus kennt aus dem damaligen Volksglauben die Vorstellung von Krankheitsdämonen. Sie sind ein nur begrenzter, jedoch spannungsreicher Störfaktor in der guten Schöpfung, den die sich durchsetzende endzeitliche Gottesherrschaft zu eliminieren beginnt.

Diese Auffassung könnte man mit drei synoptischen Texten in Frage stellen, nämlich von Mt 6,13b; Mk 8,33 parr und Lk 10,18 her. Jedoch ist der Langtext der dritten Wir-Bitte im Herrengebet (Mt 6,13b: „sondern erlöse uns von dem Bösen“) sicherlich nicht zum alten Bestand des

⁹⁸ Auf Engel stößt man nur randständig beim Gericht in Lk 12,8f parr (vgl. 4.4.2).

Gebetes zu rechnen. Mag auch Matthäus in der Erweiterung wegen Mt 13,19.38f den Teufel erwähnt gefunden und den Satz also nicht neutrisch gedeutet haben („sondern erlöse uns aus dem bösen Zustand“), so führt der Matthäus und Lukas gemeinsame Kernbestand der Bitte die Versuchung auf Gott zurück („und führe uns nicht in Versuchung“), nicht auf eine satanische Macht. Die Abqualifizierung des Petrus als Satan (Mk 8,33 parr) ist topische Rede zur Disqualifizierung von Irrlehrern (vgl. Apg 13,10; 2.Kor 11,13–15) und darum schwerlich geeignet – wie immer es um die Echtheit des Wortes bestellt sein mag – für Jesus ein dualistisches Weltbild zu fordern. Endlich ist das Wort vom Satanssturz (Lk 10,18) als Einzelwort zwar ohne direkte Erwähnung dämonisch verursachter Krankheiten, aber schon Lukas hat den Satz nach Ausweis des Kontextes (Lk 10,17.19) in diesen Rahmen gestellt. Diese Zuweisung ist sachlich ohne Konkurrenz.

Volkstümlich sind auch die leider sehr vordergründigen und unpräzisen Angaben über die Krankheiten. Sie lassen sich praktisch durchweg medizinisch nicht präzisieren, weil nur die sichtbare Außenseite einer Krankheit knapp und schematisch angedeutet, nie zwischen Symptomen und Ursachen im neuzeitlichen Sinn unterschieden und nie eine in etwa hinreichende Anamnese geboten wird. Auch gibt es keinen nur ungefähren Überblick über den Krankheitsbestand der Bevölkerung, so daß abgeklärt werden könnte, welche Krankheiten damals typisch waren oder welche in den synoptischen Heilungsberichten nicht vorkommen. In der Regel wird man die Angaben zu Krankheiten als recht grobe und mehr oder weniger zufällige Sammelbezeichnungen ansehen, die man nicht pressen darf. Dieser Umstand mahnt auch zur größten Vorsicht, sich nachträglich vorzustellen, wie die Spontanheilungen zustande kamen und welche Krankheitsbefunde man z. B. durch Suggestionseinwirkung verändern könnte.

Mit mehr Eindeutigkeit kann man die Frage beantworten, wie Jesus die in der Antike immer aktuelle Verbindung von Krankheit und menschlicher Verfehlung beurteilt hat. Wenn Tun und Ergehen, Lebensgestaltung und Lebensgeschick im allgemeinen Denken weitgehend so verbunden waren, daß man annahm, im Ergehen u. a. die Folgen der Taten eines Menschen sich widerspiegeln zu sehen, dann mußte auch der Spezialfall eines Krankheitsgeschicks solcher Einordnung offenstehen. So fragen in Joh 9,2 dann auch die Jünger Jesus: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser (Blindgeborene) oder seine Eltern, so daß er als Blinder geboren wurde?“ Die mit dieser Frage angezeigte Einstellung war offenbar im Frühjudentum weit verbreitet. Ein eindruckliches Denkmal ist ihr in den TestXII gesetzt, wenn in dieser Schrift fast alle Jakobsöhne in ihrem individuellen

Lebensgeschick den Zusammenhang von Untat und Erkrankung aufweisen (TestRub 1,6–8; TestSim 2,6–4,6; TestLev 6,7; TestJud 16,3; TestIss 2,1f; TestSeb 5,1–5; TestDan 5,7f; TestGad 5,9–11). TestGad 5,9ff geht sogar so weit, daß die Erkrankung von Gads Leber, aus der die Unbarmherzigkeit gegen Joseph gekommen sein soll, Anlaß wird, generell zu formulieren: „Womit ein Mensch ungesetzlich handelt, daran wird er auch bestraft.“ Diese speziell zuordnende Verhältnisbestimmung von Tat und Folge mag schon zur Zeit Jesu nicht Jedermanns Sache gewesen sein. Doch unterliegt es kaum einem Zweifel, daß die allgemeinere Form des Suchens nach ursächlicher Verankerung von Krankheit im Fehlverhalten des betreffenden Menschen üblich war. Ein typisches und sprechendes Beispiel, das für viele stehen soll, findet sich in 4QOrNab 1,1ff. Dieser Text erzählt: Der König von Babylon Nabonid sei sieben Jahre von einer böartigen Krankheit befallen gewesen. Da betete er zum Höchsten, der ihm seine Sünde vergab. Daraufhin war die Genesung „selbstverständliche“ Folge.

Hat Jesus zu solcher Deutung Stellung bezogen? Der Befund ist innerhalb des Spruchguts mit Wunderthematik und innerhalb der narrativen Wundererzählungen eindeutig negativ. Allerdings hat Jesus mit dem prophetischen Diskussionswort aus Lk 13,1–5 (3.2.2) die vergangenheitsorientierte Ursachenforschung nach der dem Todesgeschick zugrunde liegenden Tatarsache des Menschen durchkreuzt, indem er im Horizont der Zukunft das Schicksal von Umgekommenen zum allgemeinen Musterfall für alle Menschen machte. Wo allen Menschen ein identisches Schicksal droht, ist zukunftsorientierte Suche nach einem Ausweg angesagt. Dieser Ausweg besteht für Jesus darin, daß sein Gott gerade nicht das Tun und das Ergehen der Menschen in Entsprechung hält. Er ist vielmehr so Gott, daß er aufgrund seiner produktiven Güte endzeitliche Heilswirklichkeit aufrichtet, so daß des Menschen Geschick allein von dieser her bestimmt ist (vgl. 3.2.6). Dabei gilt Gottes endzeitliche Nähe uneingeschränkt und für immer. Sie macht darum auch das Aufarbeiten von Tun und Ergehen zu einer überflüssigen und unzeitgemäßen Angelegenheit. Darum stellt Jesus seine Wunder nicht in die Thematik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ein, sondern deutet sie allein als Wirksamwerden der dem Menschen zugewandten Gottesherrschaft (Lk 12,8). Es ist also Absicht, wenn die Weltorientierung nicht auf Tat und Folge des Menschen aufbaut, sondern von der sich Bahn brechenden Gottesherrschaft her ihr Licht erhält. Nicht woraus der jetzige Zustand der Welt resultiert, erklärt die Wirklichkeit, sondern diejenige Zukunft Gottes, die für sie von Gott gerade errichtet wird.

Einige erzählte Wunder (Mt 8,5–13 par; Mk 7,24–30 parr; Lk 17,11–19), wie auch ein Teil der Spruchtradition zu den Wundern (Lk 4,25–27; 10,13f par) behandeln dasjenige Thema, das auch schon bei den Gerichtsaussagen (3.2.4) beobachtet wurde: das Verhältnis Israels zu den Völkern. Die Wunder an Heiden, die Jesus wirkt, bleiben Ausnahmen, doch solche, die unerwarteterweise durch die Personen, denen geholfen wird, Israel zum Vorbild dienen können.

Im übrigen gehören diese Traditionen schon mit zu dem Themenbereich, der in einer besonderen Weise Kennzeichen der Wunder Jesu zu sein scheint. Gemeint ist das Spannungsfeld von Glaube und Unglaube, eine Thematik, die in den Wundertraditionen der urchristlichen Umwelt nicht einfach fehlt, aber doch in anderer Weise zur Geltung kommt.⁹⁹ Nicht ohne historischen Hintergrund dürfte die Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret sein (Mk 6,1–6a parr). In ihr ist festgehalten, daß Jesus wegen des Ärgernisses an seiner Person und des Unglaubens der Leute nicht heilen konnte. Die vormarkinische Tradition mag etwa folgenden Umfang gehabt haben:

1a „[6,1a] Und er kommt in seinen Heimatort [6,1c.2a].

b Und die Vielen, die ihn hörten, [6,2c] sagten:

2a ,Woher hat dieser das?

b Und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? [6,2f]

3a Ist dieser nicht der Bauhandwerker,

b der Sohn Marias?

4a Und der Bruder von Jakobus, Judas, Joses und Simon?

b Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?^c

5a Und sie nahmen an ihm Anstoß [6,4].

b Und er konnte dort keine Wunder [6,5b] ,wegen‘ ihres Unglaubens tun.“

Die Analyse von Mk 6,1–6a¹⁰⁰ geht davon aus, daß die sentenzartige Rede vom Propheten, der zuhause nichts gilt (Mk 6,4), analog zu Mk 2,17b (4.3.2) erst spät in den Text eingebaut wurde. Dieses einzige Jesuswort in der Perikope soll durch die zitierte allgemeine Erfahrung etwas mildern, was am Schluß als harte Belastung steht, nämlich Jesu Ablehnung in Nazaret. Solcher Milderung dient auch Mk 6,5b: Wenige Kranke konnte Jesus doch noch heilen! Neben der verknüpfenden Eingangswendung hat auch Markus die Gegenwart der Jünger (vgl. 3,13ff; 6,7ff) inszeniert, die in der Erzählung sonst keine Rolle spielen. Die Szene in V. 2 ist von ihm analog zu 1,21f umformuliert: Die Erwähnung der Wunder erinnert die Leser

⁹⁹ Vgl. dazu die Ausführungen bei Theißen, Wundergeschichten 133–143.

¹⁰⁰ Vgl. den Überblick zum Stand der Forschung und die eigene Argumentation bei J. Sauer, Rückkehr 157–163.

an die Wunder in Mk 1–5. Der Verweis soll V. 5a vorbereiten und das Markus so wichtige Wunderthema kräftigen. Auch an V. 6a hat Markus wohl mitgestaltet (vgl. Mk 5,10). Umgekehrt sind Vokabeln wie Heimatort, die Vielen (nur noch 9,26), Weisheit, Schreiner, d. h. Bauhandwerker, und Unglaube (nur 9,24 als Tradition) unmarkinische, jedoch wesentliche Sprachelemente des Textes. Auch die Nennung der Verwandtschaft Jesu ist sicher vormarkinisch.

Die Perikope hat ausnahmsweise nicht Jesus als Zentralgestalt. Nur in den beiden rahmenden Sätzen ist er Subjekt der Handlung. Die Szene regieren die Bewohner Nazarets. Der Ort ist als Jesu Heimat doch wohl als bekannt vorausgesetzt, so daß Nazaret nicht ausdrücklich genannt sein muß. Die Einwohner reden dabei wie eine Person. Das entspricht volkstümlicher Darstellungsweise, wie sie z. B. auch in den Gleichnisstoffen gebräuchlich ist. Somit gehört Mk 6,1ff zu den wenigen synoptischen Materialien (vgl. vor allem die Täuferüberlieferung), die nicht Jesus zum Handlungssouverän besitzen.

Der Doppelsatz am Schluß faßt in harter Eindeutigkeit zusammen, warum die Überlieferung geformt und tradiert wurde: Anstoß und Ärgernis an Jesus sind Ausdruck des Unglaubens der Nazarener, die Jesu Botschaft ablehnen, mit der er zu ihnen kommt (vgl. den Doppelsatz am Anfang). Damit lehnen sie ihn selbst ab. Die Haltung des Unglaubens verhindert es, daß er am Ort Kranke heilt. Ablehnende Einstellungen zu Jesus und seiner Botschaft von der Gottesherrschaft versperren also geradezu, daß Jesus mit Handlungen zur Gesundung von Menschen zum Zuge kommen kann (vgl. Lk 4,25–27). Es bedarf der vorgängigen Zustimmung zu Jesu Verkündigung und Vollzug der jetzt nahen Gottesherrschaft, damit Jesus auch als Exorzist und Wundertäter auftreten kann.

Die erzählten Wunder der Evangelien variieren dieses Thema des Jesu Wunder vorausgehenden Glaubens auffällig oft. Während das vierte Evangelium den (christologisch geprägten) Glauben der Wundertat folgen läßt (vgl. Joh 2,11; 6,14; 20,30f) und damit dem Gefälle nach hellenistischen Autoren wie Plutarch und Strabo nahesteht, erzählen die Synoptiker mit umgekehrter in der Umwelt untypischer Reihenfolge. So fragt Jesus die beiden Blinden in Mt 9,27–31 vor seiner Tat: „Glaubt ihr, daß ich das tun kann?“ (vgl. Apg 14,9). Dem motorisch Behinderten in Mk 2,1–5a.11f parr wird geholfen, weil Jesus den Glauben der Leute erkannte. Nach einem eindrucksvollen Dialog zwischen dem heidnischen Hauptmann und Jesus stellt Jesus fest, er habe solchen Glauben in Israel nicht gefunden. Daraufhin heilt er, so daß dem Hauptmann geschieht, wie er geglaubt hat (Mt 8,5–13 par). Der Vater des epileptischen Sohnes bittet Jesus: „Wenn du etwas vermagst, so habe Erbarmen mit uns und hilf uns!“ Auf Jesu Antwort, daß dem Glauben alles möglich sei, reagiert der Vater so: „Ich

glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,14–29 parr). Daß der Glaube geholfen habe, ist endlich oft Abschlußbemerkung bei Wundererzählungen (Mk 5,34 parr; 10,52 parr; auch Mt 15,28; Lk 17,19). Ohne ein vorgängiges Vertrauensverhältnis fehlt also auch nach diesen Beispielen für Jesus die Möglichkeit zum Wunder.

Daß hierbei Jesuswirklichkeit in etwa eingefangen ist, belegt das Wort von der Macht des Glaubens, das in zwei Ausprägungen überliefert ist (Mk 11,23 = Mt 21,21; Lk 17,6 = Mt 17,20). Geht man davon aus, daß Matthäus beide Varianten aneinander angegliedert hat, so gilt es, Mk 11,23 und Lk 17,6 zu bedenken: Das hyperbolische Bildwort benutzt in dem einen Fall einen Berg, der durch Glauben versetzt werden kann, in dem anderen Fall einen Maulbeerbaum. Dabei ist das Motiv vom Bergversetzen im Sinne von: „Unmögliches ermöglichen“ traditionell (vgl. 1.Kor 13,2; San 24a usw.), hingegen das Motiv mit dem Baum singulär. Darum wird man jenes der christlichen Gemeinde zuweisen, dieses zum alten Jesusgut rechnen. Es lautet:

- 1a *„Wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn hättet,
b würdet ihr zu diesem Maulbeerbaum sprechen:*
2a *„Entwurzle dich und (ver-)pflanze dich ins Meer!“
b Und er würde euch gehorchen.“*

Die Vorgabe der Logienquelle ist von beiden Evangelisten so umgestaltet worden, daß die Rekonstruktion schwer fällt. Doch ist der Sinn gut erkennbar: Die Glaubenskraft, vergleichbar der Kraft eines besonders kleinen Senfkorns, soll ausreichen, um einen Baum mit besonders großem Wurzelbett vom Land ins Meer zu verpflanzen.

Wie Unglaube verhinderte, daß Gottesherrschaft (Lk 11,20) Kranke in Nazaret gesunden ließ (Mk 6,1–6 parr), so ist der Glaube die Eröffnung für sonst unvorstellbare Veränderungen ganz in dem Sinne, wie in den aufgereihten Wundererzählungen der Glaube, der sich auf Jesus verläßt, sein Wunder erfährt. Glaube ist der existentielle Ort, den die ankommende Gottesherrschaft als Basis wählt, um wirken zu können. Weil durch ihn Gottes Wirken Raum bekommt, besitzt er unbegrenzte und unerwartete Möglichkeiten, wird er doch zur Möglichkeit Gottes, dem alles möglich ist. Darum gilt: „Alles ist möglich dem, der glaubt“ (Mk 9,23 parr). Der Glaube verändert die Welt, weil er auf Gottes die Welt verändernde Herrschaft setzt.

Von hier aus wird auch einsichtig, daß das Ansinnen, erst ein eindeutiges Zeichen könne dazu führen, Jesus zuzustimmen, von Jesus abgelehnt werden mußte. Davon handeln die Perikopen von der Zeichenverweige-

rung Jesu, wie sie aus der Logienquelle (Mt 12,38–42 = Lk 11,29–32) und als Markusstoff (Mk 8,11–13 parr) überliefert sind. Auch im vierten Evangelium hat solche Forderung (Joh 2,18; 6,30f) wie auch Jesu besondere Art der Verweigerung (2,19ff; 6,32ff) Spuren hinterlassen (vgl. noch 1.Kor 1,22). Dabei zeigt Joh 6,30ff anschaulich, was hinter der Zeichenforderung stand, nämlich der Wunsch nach einem eindeutigen wunderbaren göttlichen Geschehen, das die Legitimationsfrage positiv löste, bevor man selbst den Anspruch des anderen auf besondere göttliche Autorität anerkannte. Die Wiederholung von Exoduswundern (Joh 6,31; Josephus, ant 20,97f.188; bell 2,291ff; 7,438ff) lag dabei zur Zeit Jesu im nahen Horizont solcher Erwartung. Daß Jesus mit derartiger Zeichenforderung überhaupt konfrontiert gewesen war (vielleicht auch mehrfach), ist hoch wahrscheinlich. Darauf deutet wohl doch die Vielfalt der Überlieferung. Derartige Anfragen und Erweise lagen bei prophetischen Ansprüchen auch überhaupt nahe (vgl. 1.Sam 10,1–16; 2.Kön 19,29–31).

Allerdings ist Jesu Antwort nur noch schwer rekonstruierbar. Nun kann man jedoch als wahrscheinlich annehmen, daß Jesu nur formale Weigerung nach Mk 8,12 weniger Anlaß zur Weitergabe bot als die Antwort mit inhaltlicher Füllung durch den Hinweis auf Jona, wie ihn die Logienquelle kennt (Lk 11,29 par). Die markinische Antwort Jesu wird also eine zernagte und insoweit entleerte Fassung sein. Die gefülltere Antwort mit dem Verweis auf das Jonazeichen läßt Matthäus durch Jesu Tod und Auferstehung eingelöst werden (Mt 12,40), die Logienquelle durch das bald kommende Gericht des Menschensohnes Jesus (Lk 11, 30b–32). Beide Deutungen leben offenkundig von redaktioneller Tätigkeit und atmen nachösterlichen Geist. Dann wird man den Kernbestand aus Mt 12,39 = Lk 11,29 (an ihn gleicht Matthäus 16,4 an) allein für Jesus reklamieren. Danach verweigert Jesus den ihn ablehnenden Zeitgenossen außer dem „Zeichen des Jona“ ein positives Eingehen auf die Forderung nach einem legitimierenden Zeichen. Was tat Jona? Er wurde von Gott zur Umkehrpredigt nach Ninive geschickt. So ist das Zeichen, das Jesus seinen Zeitgenossen anbot, seine Umkehrpredigt (vgl. oben 3.2). Also sollten sie nicht auf einer Zeichenforderung beharren, sondern ihre Verlorenheit einsehen. Nähmen sie Jesus die sie betreffende Zustandsbeschreibung ab, würden sie nicht mit Hilfe der Zeichenforderung ihre Rettung blockieren, vielmehr sich von der Gottesherrschaft retten lassen.

Vom Unglauben, ja von der Feindschaft geprägt ist auch der Vorwurf, Jesus stünde bei seinen Exorzismen in verstecktem Einvernehmen mit der satanischen Macht. Läßt die Legitimationsfrage das Ja oder Nein zu Jesus jedenfalls formal noch in der Schwebe, so versteht sich dieser Vorwurf als

diskreditierender Angriff. Er ist im übrigen in allgemeiner Form gegenüber prophetischen Ansprüchen oft geäußert worden (Mt 11,18 par; Josephus, bell 2,259; 6,303.305; Sib 3,815 usw.), wird auch im Johannesevangelium gegen Jesus vorgebracht (Joh 7,20; 8,48.52; 10,20) und besitzt in der urchristlichen Ketzer- und Gegnerpolemik eine eigene Variante (Joh 8,44; Apg 5,3; 13,10; 1.Joh 3,8; Apk 2,9.13; 20,2.10). Den speziellen Vorwurf gegenüber exorzistischen Tätigkeiten haben auch andere Wundertäter wie Apollonius von Tyana oder Pythagoras auf sich gezogen. Daß Juden Jesus der Zauberei verdächtigten und ihn darum ablehnten, liest man ebenfalls bei Justin (dial 69,7). Der Gesamtbefund macht deutlich: Die These, Jesus sei durch sein Wirken vergleichbaren Angriffen ausgesetzt gewesen, kann historische Plausibilität für sich verbuchen.

Materialien in Gestalt reagierender Abwehr solches Vorwurfs, also als direkte Gegenpolemik sind Mk 3,20–35 und Mt 12,22–37 par eingearbeitet. Darunter sind zwei zum Thema gehörige Überlieferungen, die wohl höchstes Alter beanspruchen dürfen, nämlich Mt 12,24.25a.27 = Lk 11,15.17.19 und Mk 3,24–26 parr. Das erste Apophthegma lautet:

1a „Und einige (?) sprachen:

b ‚Durch Beelzebul, den Herrscher über die Dämonen, treibt er die Dämonen aus.‘

2a Und er ... sagte ihnen: [Mt 12,25b.c = Lk 11,17f]

b ‚Wenn ich durch Beelzebul die Dämonen austreibe,

c durch wen treiben eure Söhne sie dann aus?‘“

Der zweite Einzelspruch hat folgende Form:

1a „Jedes Reich, mit sich selbst im Zwiespalt, wird öde.

b Und jedes Hauswesen, mit sich selbst im Zwiespalt, kann nicht bestehen.

2a Wenn also Satan mit sich selbst im Zwiespalt ist,

b wie kann dann sein Reich bestehen?‘“

Markus gestaltete in Mk 3,20–35 eine Großszene, die durch die Ablehnung Jesu von Seiten seiner Verwandten (3,20f) und von Jesu Aussage über seine neue wahre Verwandtschaft (3,31–35) gerahmt ist. Der Vorwurf der Verwandtschaft, Jesus sei von Sinnen, wird eingangs mit dem Angriff der Schriftgelehrten gekoppelt, er sei von Beelzebul besessen und treibe mit dem Dämonenfürsten die Dämonen aus (Mk 3,22). Beides erhält in Mk 3,23–26.27.28f eine dreigestaffelte Antwort.

Matthäus und Lukas bekunden gegenüber Markus sehr viel Selbständigkeit und zugleich so viel gegenseitige Gemeinsamkeit, daß der Schluß, sie folgen der Logienquelle, naheliegt: Eine Dämonenaustreibung (Mt 12,22f = Lk 11,14) ist szenischer Rahmen für den Vorwurf an Jesus, im Teufelsbündnis zu stehen (Mt 12,24 = Lk 11,15). Jesu Antwort war auch in Q schon aus selbständigen Einzeltraditionen

komponiert. Dabei setzen sich die ersten zwei Antwortteile aus sich heraus und direkt mit diesem Vorwurf auseinander (Mt 12,25f = Lk 11,17f; Mt 12,27 = Lk 11,19), die beiden nachfolgenden Einheiten sind zwar noch als thematisch nahe einzustufen, aber, für sich genommen, nicht mehr polemisch ausgerichtet (Mt 12,28 = Lk 11,20; Mt 12,29 = Lk 11,21f). Mit Mt 12,30 = Lk 11,23 als Abschluß erreichte die Komposition der Logienquelle dann eine Zäsur.

Die Logienquelle bietet nun eingangs ein altes Apophthegma, dessen Kern in dem Vorwurf (von wem?) besteht, Jesu treibe mit Beelzebul die Dämonen aus (Mt 12,24 par), und in Jesu Gegenfrage (vgl. formal etwa Mk 3,4 parr), die das Stichwort Beelzebul wieder aufnimmt (Mt 12,27 par). Darin eingeschoben ist das Wort von der Satansherrschaft (Mt 12,25b–26 par), das bei innerer Rundung den Teufel anders bezeichnet und durch seine Verortung sowie sein inhaltliches Gewicht jetzt die Gegenfrage Mt 12,27 par zu spät kommen läßt, ja sie um ihre Wirkung bringt. In der markinischen Tradition ist eine Entsprechung zu Mt 12,27 weggefallen, gleichwohl blieben die verschiedenen Teufelsnamen Mk 3,22 und 3,23–26 bestehen. Auch hat Markus die Szene in 3,20f nach 3,31; 6,31 selbst gestaltet und die Vorwürfe Mk 3,21b.22a aneinander angegliedert. Die unspezifisch erzählte Wundergeschichte in Mt 12,22f par ist wohl überhaupt erst in Q zur szenischen Konkretisierung vorangestellt worden. Der Vorwurf Mt 12,24 erhielt nochmals in Mt 9,34 einen Absenker.

Mk 3,23–26 und Mt 12,25f par sind Zeugen der gleichen Einzeltradition. Markus hat eingangs und ausgangs stärker bearbeitet. Lukas hat in der Mitte wohl gekürzt, hingegen Matthäus bei der Erwähnung des Hauswesens die abfallende Linie (Groß-)reich, Stadt und Haus = Familie hergestellt.

Mt 12,28 = Lk 11,20 ist ein selbständiger Spruch, der schon 4.2.2 Gegenstand der Betrachtung war. Ihm wurde in Q mit Mt 12,29 par ein Kommentarwort zugesellt, das in Mk 3,27 als selbständige Überlieferung auftaucht. Dieses Bildwort vom Einbruch in das Haus eines Mannes, der sich gut zu beschützen weiß, ist ein Allerweltsbeispiel vom Stoff her, jedoch in der vorliegenden Form allegorisch und christologisch gemeint: Jesus hat bereits Satan gebunden und nimmt ihm nun die Menschen weg, die dieser sich untertan machte. Das steht zu Lk 10,18 (4.2.2), wonach Gott Satan entmachtete, in Spannung. Man wird also für das Wort die Gemeinde und nicht Jesus verantwortlich machen.

Beide auf Polemik direkt reagierenden Überlieferungseinheiten setzen voraus, daß die Gegner Jesu und er selbst sich gegenseitig nicht streitig machten, daß beide für sich exorzistische Tätigkeiten in Anspruch nehmen konnten. Daß Jesus anderen dies zugestand, ist auch Mk 9,38–41 zu entnehmen. Dieselbe Tätigkeit in verschiedenen Lagern schafft Konkurrenzen (vgl. Apg 8,4–13). Dieser erwehrte man sich etwa so, daß man dem anderen absprach, auf der guten Seite zu stehen, kurzum er war Verführer, Zauberer, stand im Teufelsbündnis usw. So entstand die typische Situation, wie sie Mt 12,24.25.27 par eingefangen ist. Dabei ist der Teufelsname

Beelzebul¹⁰¹ im Frühjudentum sonst nicht belegt und wohl volkstümlicher Ausdruck aus dem galiläischen Raum, in dem auch Jesus seine Exorzismen vollzog. Da er nur noch sonst einmal im Sondergut des Matthäus (Mt 10,25) anzutreffen ist, wurde dieser Vorwurf aus Mt 12,24 par wohl in der Tat von außen an Jesus herangetragen (Analogie: Mt 11,19 par). Jesus pariert den Vorwurf durch eine Gegenfrage, die der Sprache der Gegner verpflichtet bleibt. Da die Gegner sich selbst nicht des Teufelsbündnisses bezichtigen, vielmehr Gott für ihre Macht, Dämonen auszutreiben, reklamieren werden, müssen sie wohl oder übel Jesus dasselbe zugestehen.

Das Wort vom Satansreich setzt offenkundig einen analogen gegnerischen Angriff voraus, endet es doch auch mit einer einen Vorwurf zurückgebenden Frage. Dabei ist die Verbindung von Satan und Dämonen durch Lk 10,18; 11,20 (4.2.2) sprachlich und sachlich für Jesus gesichert. Da Jesus in seiner Sprache formuliert, ist im Unterschied zu Mt 12,27 par der gegnerische Vorwurf sprachlich nicht mehr so glatt erkennbar. Die gegnerische Attacke steht also nur im Hintergrund und muß erst sachlich erschlossen werden. Bei der Suche nach ihr liegt es nahe, bei dem Wort zu beginnen, das auch die Logienquelle in denselben Kontext eingearbeitet hat, nämlich Lk 11,20 par: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist Gottesherrschaft zu euch gelangt“ (4.2.2). Hatte Jesus seine exorzistische Tätigkeit mit dem Gottesreich in unmittelbare Verbindung gebracht, so machten die Gegner wohl daraus sprachlich das polemische Gegenteil: Satans Reich. Diese assoziative Verdrehung konnte man nun inhaltlich gut benutzen. Wer das endzeitliche Gottesreich aufzurichten beanspruchte, mußte der nicht statt einiger Wunder alle Krankheit heilen, weil Gottes Reich umfassende Vollkommenheit meinte? Konnte nicht Jesus selbst dieses Problem seines kleinen und diffusen Anfangs nur zu gut (vgl. Mk 4,2–8.26–29.30–32 in 4.2.2)? Konnte er da verwundert sein, wenn Gegner ihm vorhielten, die Einordnung seiner Wundertätigkeit als Anfang einer sich durchsetzenden Gesamtlösung sei unausgewiesen, ja wohl teuflischer Betrug (vgl. das Ärgernismotiv Mt 11,6 par)? Konnte man diesen Vorwurf also nicht so spitz gestalten, daß man sagte, Jesu

101 Beelzebul ist ein alter ugaritischer Göttername und bedeutet: Herr der Erhabenheit. Das Frühjudentum depotenzierte solche Fremdgötter zu Dämonen (vgl. 1.Kor 8,4f; 10,20). Daneben oder zusätzlich konnte man die Götternamen negativ verändern (vgl. Dan 12,11; Mk 13,14). So wurde auch aus Beelzebul etwa Beelzebub bzw. Baalzebub (= Herr der Fliegen, vgl. 2.Kön 1,2–16 und die Textüberlieferung zu Mk 3,22).

Tätigkeit sei eine Gaukelei des Teufels (vgl. 2.Kor 11,13–15), ein Blendwerk Satans in der Weise, daß durch Jesus der Teufel seine Entmachtung nur an wenigen Beispielen vorgaukle, damit er die Menschen sicher mache, um dann selbst um so wirksamer zuschlagen zu können? Statt Satans angeblicher Vernichtung würde er nur seine Herrschaft befestigen?

Nimmt man solchen Hintergrundvorwurf an, wird Jesu Antwort klarer. Seine polemische Entgegnung setzt bei einer damals typischen Übereinstimmung aller ein: Eintracht ist die beste Garantie für den Fortbestand und das Gedeihen jeder Gemeinschaft. Das Gegenteil, die Zwietracht, ist toxisch für jede soziale Struktur und führt zu ihrem letalen Ende. Auf dieser Basis wird Jesu eigene Argumentation aufgebaut: Gesetzt den Fall, Jesu Gegner hätten recht, dann wäre Satans Macht erst recht am Ende, denn ein in sich gespaltenes Reich ist praktisch ein schon zerstörtes Reich. Der Angriff der Gegner bricht also an seiner eigenen inneren Schwäche zusammen. Er kann den Ärgernischarakter des Anspruchs Jesu, in seinem Wirken erfülle sich endzeitliche Erwartung der Gottesherrschaft, nicht in eine Negativwertung auflösen. Er ist keine begehbare Brücke, um Jesu Anspruch abzulehnen, mit dem er seine Exorzismen deutet.

Die neutestamentliche Wundertradition hat mit Beharrlichkeit und Konsequenz Jesus als Wundertäter herausgearbeitet. Die Jünger sind meist nur als Statisten genannt oder fehlen ganz. Immerhin weist Mk 9,14ff parr darauf hin, daß sich spätere urchristliche Erzähler durchaus vorstellen konnten, daß man auch von den Jüngern Wunder erwartete. In den Aussendungsreden (Mk 3,15; 6,7 parr; Mt 10,8 par) nimmt man einen analogen Tatbestand wahr: Jesus selbst bevollmächtigt die Jünger zu lehren und zu heilen. Könnte die Stilisierung auf Jesus als fast alleinigen Wundertäter weniger einen historischen als vielmehr einen christologischen Hintergrund besitzen? Wenn Jesus sogar einen fremden Exorzisten duldet, warum sollte er dann solche Tätigkeit der Jünger nicht gefördert haben (Mk 9,38f – Lk 9,49f)? Nun ist in dieser Angelegenheit keine Sicherheit zu erreichen, weil dies die Traditionsverhältnisse nicht mehr zulassen. Aber es macht zumindest Sinn, die Frage nach einer Wundertätigkeit der Jünger, die über das Überlieferte hinausgeht, offen zu halten.

4.4 *Jesus als heilsmittlerischer Endzeitprophet der Gottesherrschaft*

4.4.1 Jesus und der erwartete Messias ben David

Becker, Joach.: Messiaserwartung im Alten Testament, SBS 83, 1977. – Berger, K.: Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments, NTS 20 (1973/74) 1–44. – Ders.: Zum Problem der Messianität Jesu, ZThK 71 (1974) 1–30. – Ders.: Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, NTS 17 (1970/71) 391–425. – Charlesworth, J. H.: The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha, ANRW II 19.1, 188–218. – Collins, J. J.: The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature, 1994. – Dahl, N. A.: Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus, in: J. H. Charlesworth (ed.), Messiah, 382–403. – Dunn, J. D. G.: Messianic Ideas and their Influence on the Jesus of History, in: J. H. Charlesworth (Ed.), Messiah, 365–381. – Greschat, H.-J. u. a.: Jesus – Messias? Heilserwartungen bei Juden und Christen, 1982. – Grundmann, W. – Hesse, F. – Woude, A. S. van der, – Jonge, M. de: Art.: chrio usw. ThWNT 9 (1973) 482–576. – Horsley, R. A. – Hanson, J. S.: Bandits, Prophets, and Messiahs, 1985. – Horsley, R. A.: „Messianic“ Figures and Movements in First-Century Palestine, in: J. H. Charlesworth (ed.), Messiah, 276–295. – Jonge, M. de: Jewish Eschatology, early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs, 1991. – Karrer, M.: Der Gesalbte, FRLANT 151, 1990. – Kellermann, U.: Die politische Messias Hoffnung zwischen den Testamenten, PTh 56 (1967) 362–377. 436–448. – Klausner, J.: The Messianic Idea in Israel, 1956. – Koch, K.: Messias und Menschensohn, JBTh 8 (1993) 73–102. – Landmann, L. (Hg.): Messianism in the Talmudic Era, 1979. – Levey, S. H.: The Messiah: An Aramaic Interpretation, 1974. – Lichtenberger, H.: Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hg.): Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, 1993, 9–20. – Mendels, M.: Pseudo-Philo's Biblical Antiquities, in: J. H. Charlesworth (ed.), Messiah 261–275. – Müller, U. B.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, StNT 6, 1972. – Oegema, G. S.: Der Gesalbte und sein Volk, SIDL 2, 1994. – Schäfer, P.: Der Bar Kokhba-Aufstand TSAJ 1, 1981, 51–77. – Schunck, K.-D.: Die Attribute des eschatologischen Messias, ThLZ 111 (1986) 641–652. – Schürer, History II S 29. – Seebaß, H.: Herrscherverheißungen im Alten Testament, BThSt 19, 1992. – Starcky, J.: Les quatre étapes du messianisme a Qumran, RB 70 (1963) 481–505. – Stuhlmacher, P.: Der messianische Gottesknecht, JBTh 8 (1993) 131–154. – Waschke, E.-J.: Die Frage nach dem Messias im Alten Testament, ThLZ 113 (1988) 321–332. – Woude, A. S. van der: Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, SSN 3, 1957. – Zeller, D.: Zur Transformation des Christos bei Paulus, JBTh 8 (1993) 155–167. – Zobel, M.: Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch, 1938.

Daß Jesus als Davidsproß der verheißene Messias Israels (griechisch: Christus; übersetzt: der Gesalbte) sei, haben die Evangelien, darunter mit besonderer Eindringlichkeit Matthäus, ausgeführt. Von diesem Verständnis her erschloß sich das Alte Testament als ein Buch christologischer Verheißungen der Propheten, die von Nathan aus der Zeit Davids bis zur späten nachexilischen Prophetie auf den kommenden Messias hinwiesen. Im 19. und 20. Jahrhundert wurde durch die neue Beschäftigung mit der nachkanonisch-frühjüdischen und rabbinischen Literatur diese Position ausgebaut, so daß man nun annahm, daß ein breiter Strom israelitisch-jüdischer Hoffnung sich einst auf den davidischen Messias konzentrierte. Die Hoffnung auf einen endzeitlichen Gesalbten aus Davids Geschlecht wurde nicht nur zur personalisierten Zentralerwartung des Judentums hochstilisiert, sondern auch Jesu Selbstverständnis und die nachösterliche christologische Bemühung in dieses Einheitsbild eingezeichnet. So galt es dann von dieser rekonstruierten historischen Gesamtsicht her als fast zwangsläufige Folge, daß zumindest Jesu Zeitgenossen ganz selbstverständlich an ihn die Erwartung herantragen mußten, der verheißene Messias ben David zu sein. Ja, sehr vielen wurde so auch erklärlich, daß Jesus selbst sich als Messias verstand oder sogar gleichsam verstehen mußte. Im Minimalfall beurteilte man es wenigstens als legitimen Schritt, wenn die judenchristliche Gemeinde diesen Vorstellungsbereich zur davidischen Messianität benutzte, um ihr Bekenntnis zu Jesus als dem gekommenen Messias, bzw. Christus zu formulieren: So hat sich auch zu einem Teil das neuzeitliche jüdisch-christliche Gespräch in zentraler Weise von der Alternative leiten lassen, wie christliches Bekenntnis zu dem gekommenen Messias oder jüdische Erwartung des noch erst kommenden Messias zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Aber dieses so einheitliche und wegen seiner Gradlinigkeit so einfach handhabbare Konzept muß sich erhebliche Korrekturen gefallen lassen. Nichts weniger als seine Fundamente sind nämlich brüchig geworden. Darum muß das ganze Gelände für eine Erörterung des frühjüdischen Messianismus neu vermessen und gestaltet werden. Schon die Herrscherverheißungen im Alten Testament¹⁰² sind ein komplexes Aussagefeld, keinesfalls einfach alle als eine sich kontinuierlich fortsetzende Verheißungsreihe auf einen neuen Davididen für eine quasi endgeschichtliche Zeit zu deuten und schon gar nicht alle zu jeder Zeit im Frühjudentum und Rabbinat so übernommen und verstanden worden. Außerdem stellen diese Belege nicht einfach das eine und entscheidende Zentrum nachexili-

102 Vgl. etwa H. Seebaß, Herrscherverheißungen.

scher Zukunftserwartung dar, denn vorherrschend sind in jedem Fall Hoffnungsentwürfe, die überhaupt keine besonderen Heilsgestalten aufbieten, um Erwartungen konkret aussagbar zu machen. Dies entspricht der weitverbreiteten nachexilischen Grundauffassung schon vor der frühjüdischen Zeit, daß nämlich Gott selbst sich unmittelbar seines Heilsvolkes annehmen werde.

Ebenso entsteht im Frühjudentum ein höchst komplexes Bild. Dabei kommt nun mit der makkabäischen Erhebung in vielen Kreisen eine neue Phase spezifisch endzeitlicher Situationsbeschreibung und Hoffnung auf (etwa: Dan; 1QM; anders: 1.Makk). Bald nach dem makkabäischen Sieg differenziert sich das Frühjudentum in neue Gruppen, ohne daß die Trägerkreise älterer Positionen wohl einfach verschwinden. Diese neue Vielfalt artikuliert sich fast zwangsläufig auch in verschiedenen Ausgestaltungen endzeitlicher Erwartung. Viele dieser neuen Zeugnisse frühjüdischer Hoffnung verzichten weiterhin überhaupt auf eine personale Konzentration endzeitlicher Heilsvermittlung, und lassen Gott allein (durch ein Gericht hindurch) alles zugunsten seines Volkes vollenden (vgl. z. B. 1QM; Jub; 1.Makk; 2.Makk; äthHen 1–5; 93,3–10 + 91,12–17; 92–104; 1QH 3,19ff; AssMos; Sib 4,161–190; SapSal). Dazu zählen gerade auch Zukunftsentwürfe, die von einer endzeitlichen Herrschaft Gottes sprechen (vgl. 4.1). Das kann auch nicht verwundern. Denn Deuterijosaja als Begründer der Hoffnung auf einen letzten königlichen Herrschererweis Gottes (4.1.3) redet keiner auf eine besondere Heilsgestalt neben Gott verdichteten Hoffnung das Wort. Sein Entscheid zeitigte langfristige Wirkung. Darum begegnet man viel eher sachlichen Vollendungsangaben (z. B. Restitution des Gottesvolkes oder paradiesartige Fülle für die Endzeit) als Endzeitgestalten, mit denen die Vollendung personal identifiziert wurde. Es kann also keine Rede davon sein, daß Jesus selbst und sein galiläischer Anhang in einer Art geschichtlichem Zwang standen, z. B. die „Messiasfrage“ angesichts von Jesu Wirken zu erörtern. Solcher historische Druck ist ein Konstrukt, an dessen Entstehung die ersten urchristlichen Generationen ursächlich und maßgeblich mitgewirkt haben. Indem sie nämlich Jesu Person zielstrebig personalisiert christologisch erfaßten, war das leitende Interesse geboren, Hoffnungsaussagen des Alten Testaments und des Frühjudentums sowie das Wirken Jesu vom Bedürfnis personaler Verdichtung her zu lesen. Der der Ostererfahrung entsprungene Wille, Gottes Wirken und Jesu Geschick aufs engste zu verknüpfen, vereinfachte also eine historisch viel reichhaltigere Geschichte.

Doch nicht nur die Fülle frühjüdischer Hoffnung, deren eines Kennzeichen im Unterschied zum Christentum in der nicht auf strikt eine be-

stimmte Endzeitperson gebündelte Vielfalt besteht, muß bei der anstehenden Erörterung von Anfang an im Blickfeld liegen. Es muß vielmehr auch in den Einzelfällen personalzentrierter frühjüdischer Hoffnung die Selbständigkeit und Streubreite dieser Aussagen einer kritischen Betrachtung zugeführt werden, die vorschnelle stromlinienartige Vereinheitlichung vermeidet. Es gibt nicht „die“ eine frühjüdische Messiaserwartung, die in verschiedener Form hier oder da variiert wird, sondern mehrere Konkurrenz Aussagen mit konzeptioneller Selbständigkeit und doch wohl auch verschiedene Trägerkreise, die Vorzugsoptionen vertraten, ohne gleich Monopolisten zu sein. Innerhalb dieser Situation ereignet sich dann auch Beeinflussung und polemische Abstoßung. Außerdem muß man damit rechnen, daß während des gesamten Zeitraumes frühjüdischer Geschichte nicht alle Möglichkeiten gleichzeitig und immer präsent waren. Wenn sich diese komplexe Geschichte auch nur noch skizzen- und lückenhaft nachzeichnen läßt, so sprechen die Indizien doch unmißverständlich im Grundsatz für solche Sicht der Dinge. Sehr eindrücklich bezeugen nicht zuletzt die Qumrantexte diese Annahme: Sie erweisen als Zeugnisse einer Gruppe ihre Sonderstellung im Zeichnen des personellen Inventars ihrer Hoffnung gegenüber allen anderen frühjüdischen Gruppen. Und sie lassen gleichzeitig erkennen, daß auch innerhalb dieser Gruppengeschichte über rund 220 Jahre Hoffnungsaussagen neu entstehen und andere zurückgedrängt werden können.¹⁰³

Nun muß man sich gerade auch bei der Vielfalt frühjüdischer Konkretionen der Hoffnung ins Gedächtnis rufen, welche Rolle und welchen Rang zu dieser Zeit Israels heilige Schriften – in diesem Fall vor allem die Tora, die Propheten und der Psalter – einnahmen. Daß in ihnen der Wille Gottes festgeschrieben war, entsprach der Grundüberzeugung des Frühjudentums. Dieser Wille bezog sich – was allzu oft in Vergessenheit gerät – nicht nur auf das, was vom Menschen zu tun gefordert war. Nein, Gottes Wille ließ sich nach allgemeiner Überzeugung keineswegs auf das Gebiet der Ethik eingrenzen. Er umfaßte vielmehr die ganze Welt und ihre Geschichte, also auch das Israel und der Menschheit von Gott bestimmte Heilsziel. Von dieser Auffassung her war es dann nur konsequent, wenn man die heiligen Schriften auch daraufhin befragte, was in ihnen über die Zukunft ausgesagt ist, und nicht nur festhielt, wie man am besten Gottes Gebote bei der Lebensführung beachtet. So kam der hermeneutische Grundsatz auf, daß das, was z. B. die Propheten ankündigten, sich nicht

103 Vgl. die im entwicklungsgeschichtlichen Ansatz einleuchtenden Ausführungen von J. Starcky, *étapes*, und H. Stegemann, *Essener* 284ff.

auf ihre Zeit bezog, sondern auf die zukünftige Endzeit. Wer seine Gegenwart zu dieser Endzeit in nahe Beziehung brachte, fand also auch die Ereignisse seiner Zeit angekündigt und – was höchst wichtig war – gedeutet (Beispiel 1QpHab).

Auf diesem Hintergrund erhielt nun die Vielfalt erhoffter und ausgemalter Zukunft nicht nur eine reiche Fülle an Möglichkeiten, sondern auch eine richtungweisende Konzentration: Man konnte nicht einfach behaupten, daß die Zukunft so oder so sein werde. Man mußte vielmehr die prophetische Dimension der Schrift beachten und nachweisen, daß man mit seiner Ausformung der Hoffnung sich schriftgemäß verhielt. So fußt Zukunftsaussage auf der Schrift, und die Schrift wird zur prophetischen Stimme, deren exegetische Aufschlüsselung Zukunft eröffnet.

Innerhalb dieses frühjüdischen Konsenses stehen nun natürlich auch die Aussagen zur personalzentrierten Hoffnung. Ausnahmslos keine der zahlreichen Personen, die im Frühjudentum bei den Endzeitereignissen Bedeutung gewannen, wurde einfach neu konzipiert. Sie alle basieren vielmehr wesentlich auf Schriftexegese. Zu allen lassen sich also die Kernstelle(n) und weitere wechselnde Belegstellen der Schrift benennen, die solcher Hoffnung erst Anspruch auf Gehör gaben, die also ihre Autorität ausmachten. So setzte PsSal 17 die Schilderung des herrscherlichen Königs aus Davids Stamm auf die Nathanverheißung 2.Sam 7 (vgl. auch 4QFlor). Es besteht kein Zweifel, daß weiter die Menschensohngestalt aus äthHen 37–71 recht unmittelbar Dan 7,9f.13f (vgl. vor allem äthHen 46,1f; 47,7; 69,27) auslegte. Die in Qumran bezugte Erwartung von zwei Messiasen reklamierte für sich die Autorität von Sach 4,14. Der Erforscher der Tora, von dem CD 7,18f spricht, gilt als Erfüllung vom „Stern aus Jakob“ nach Num 24,17. Die Vorstellung eines endzeitlichen Melchisedeks aus 11Q 13 zog natürlich Gen 14 in die Zukunftserwartung aus. Da auf einem Zeugen allein sich die Wahrheit noch nicht gut gründen ließ, war es wichtig, noch weitere Schriftzeugen benennen zu können. Je mehr sichere und eindeutige Zeugen, desto besser war natürlich die Stellung innerhalb der Konkurrenzentwürfe zur Hoffnung. So benutzte die Beschreibung der herrscherlichen Königsgestalt in PsSal 17 zumindest noch Ps 2 (vgl. PsSal 17,22–24), Jes 11,2–5 (vgl. PsSal 17,29.32–37), Jes 42,4 (vgl. PsSal 17,37) und natürlich einige Kardinalstellen aus der Ziontradition. Die Bilderreden des äthHen zogen in jedem Fall z. B. noch Jes 11,2ff (vgl. äthHen 49,3f; 62) und Jes 42,6; 49,6 (äthHen 48,4) heran. Auch Ps 110,1.5f (äthHen 61,8; 62,2) darf nicht vergessen werden. In beiden Fällen kann man auch schon ablesen, daß einige dieser Belegstellen für verschiedene Konzepte beansprucht wurden, so Jes 11 für den davidischen

Messias (vgl. etwa PsSal 17,29ff; 1QSb 2,22ff; TestJud 24,5f; 4QpJes 11ff; Sib 3,767ff) und den Menschensohn (vgl. äthHen 49,1ff) oder Num 24,17 für den königlichen Messias (vgl. etwa 1QSb 2,22ff; TestJud 24,5f; Sib 3,49) und den Erforscher der Tora (vgl. 4Q 174) oder Jes 42,6; 49,6 für den davidischen Messias (vgl. TestJud 24,6), den endzeitlichen Hohenpriester (TestLev 18,9) und den Menschensohn (äthHen 48,4). Alle müssen sie ja immer Israels Schalomzustand dienen, so daß alle Heilsgestalten ihn irgendwie verwirklichen helfen. So muß natürlich z. B. auch die Tora im endgültigen Heilsstand voll in Geltung sein. Das erreicht PsSal 17 so, daß man dem Messias daran entscheidenden Anteil gibt (17,26–29.37–40.43), in 4Q 174 hat diese Aufgabe der Erforscher der Tora. Da in allen Konzepten Inhalte der sachlichen Heilsverwirklichung nur in mittlerer Streubreite variabel waren, standen neben den Mehrfachverwendungen von Schriftbelegen bei verschiedenen Heilsgestalten überhaupt Möglichkeiten offen, die Gestalten der Endzeit hier und da in ihren Funktionen einander anzugleichen oder, was sonst auf eine Person vereint war, auf mehrere aufzuteilen.

Dies führt zu dem im Unterschied zum Urchristentum wohl auffälligsten Phänomen, nämlich daß das Frühjudentum zwar auch die Möglichkeit nutzte, je eine Heilsgestalt am Ende auftreten zu lassen, etwa den königlichen Endzeitherrscher nach PsSal 17 oder den Menschensohn-Weltenrichter nach äthHen 37–71, aber ebenfalls die Gelegenheit wahrnahm, mehrere Endzeitpersonen zugleich im Zukunftskonzept zu verankern. So kennen die Qumrantexte zwei endzeitliche Gesalbte, einen hohenpriesterlichen und einen königlichen (z. B. 1QS 9,10f; CD 20,1) und daneben noch – absichtlich 1QS 9,10 vorangestellt – einen Endzeitpropheten, der aufgrund von Dtn 18,15 (vgl. 4Q 175), also als Prophet wie Mose, geschildert ist. Erst das Urchristentum mit seiner konsequenten Personalkonzentration auf Christus allein hat diese Vielfalt einem reduktionistischen Rezeptionsvorgang unterworfen. Allerdings haben sich auch schon Johannes der Täufer (3.1.4) und Jesus (4.4.2) in ihrer innerjüdischen Orientierung (wie andere im Frühjudentum auch) damit begnügt, nur von einer solchen Gestalt zu sprechen.

Angesichts dieser nur die groben Linien erfassenden Skizze ist es angebracht, nicht nur den Blick zum Vergleich hin und wieder auf das Urchristentum zu werfen, sondern auch noch einmal auf die Herrschererwartungen der alttestamentlichen Prophetie zu sehen. Dieser Vergleich macht offenkundig, daß während der hasmonäischen Zeit die Karten für solche endzeitlichen Heilsgestalten neu gemischt wurden. Dafür gibt es verschiedene Indikatoren. Ganz sicher gehört dazu die Erweiterung des personellen Inventars zur personenzentrierten Hoffnungsbeschreibung. Nicht zu

vergessen ist dabei auch, daß jetzt neue Leitbegriffe (wie „Messias“) auftauchen, wovon gleich noch zu sprechen ist. Wichtig ist vor allem auch noch, daß, während die prophetischen Herrschererwartungen in begrenzten einzelnen Traditionszusammenhängen stehen, nun die ganze Schrift zur Verfügung steht und genutzt sein will, um Gestalten als kommende Hoffnungsträger zu kennzeichnen. D.h. das Gewährstellenpotential in der Gestalt der Textauswahl und ihrer Mischung hat sich verändert. So spielt z. B. 2.Sam 7 in den vier großen Herrschererwartungen (Jes 9; 11; Mi 5; Sach 9,9f) praktisch keine Rolle. Jetzt jedoch mit PsSal 17 wird die Stelle Zentraltext. Auch – um wenigstens ein zweites Beispiel anzuführen – erhält Num 24,17 nun seine (unterschiedliche) messianische Dignität. Diese vermehrbaren Beobachtungen zeigen hoffentlich auch so schon an, daß in hasmonäischer Zeit eine Neugestaltung und Transformation vorgängiger Heilsträger der Endzeit zu konstatieren ist. Wenn nicht alles trügt, scheint nach der Niederlage im ersten antirömischen Aufstand wiederum eine Zeit zu beginnen, in der diese Vielfalt gebündelt und harmonisiert wurde. Doch wie dem auch sei, die Zeit von den Hasmonäern bis zum ersten Aufstand ist durch eine besondere Vielfalt geprägt. Und dies sind die Bedingungen, unter denen Jesus auftrat und die ersten christologischen Konzepte von der Urgemeinde gestaltet wurden.

Sehr schön wäre es, diese einzelnen frühjüdischen Erwartungen je bestimmten Gruppen der Zeit zuzuweisen. Aber es wurde schon angedeutet, daß dies große Probleme macht. Natürlich ist das Zweigespann eines hohepriesterlichen und eines königlichen Messias essenisch bezeugt und fügt sich gut in die priesterliche Ausrichtung der Qumrangemeinschaft ein. Aber wohin gehören dann TestLev 18; TestJud 24? PsSal 17 wird man doch wohl zumindest pharisäernahe einschätzen dürfen. Also darf man fragen: Ist die Erwartung des davidischen Messias die Hoffungsaussage der Pharisäer? Aber schon ein ausgewählter Blick auf Sib 3,49.652ff warnt davor, sie pharisäisch zu begrenzen. Es mag sein, daß die Menschensohnerwartung der Bilderreden des äthHen einem apokalyptischen Kreis, der sich um den (fiktiven) Lehrer Henoch sammelte, eigen war. Aber woher hat dann Johannes der Täufer diese Erwartung (3.1.4)? Also bestimmte Erwartungen mögen für eine Gruppe in der Weise typisch gewesen sein, daß sie in ihr mehrheitsfähig waren und zumindest für eine Zeit ihrer Geschichte galten, aber Exklusivansprüche vertrat dabei wohl keine Gruppe. Die heiligen Schriften, die für die Endzeitgestalten immer die Begründung liefern mußten, gehörten ja allen. Also konnten sich prinzipiell auch nicht einer bestimmten Gruppe Zugehörige dennoch deren Hoffnung zu eigen machen.

Diese Skizze, die auf die konstitutive und spezielle Schriftbezogenheit der Heilsgestalten des Frühjudentums entscheidenden Wert legt, läßt es ratsam sein, genau diesen Aspekt als Ansatz zur Unterscheidung dieser einzelnen Endzeitpersonen zu machen und dann ihre Besonderheiten, ausgehend von diesen Tatbeständen, zu beschreiben. Innerhalb dieses Rahmens läßt sich dann auch das Sonderproblem erörtern, welche dieser Gestalten als „messianisch“, d. h. als „gesalbt“ gelten, und wie das zu verstehen ist. Klar ist dabei: Gesalbtsein ist eine gute Möglichkeit, das Gewicht einer Endzeitgestalt zu betonen. Konstitutiv ist diese Angabe nicht, denn die Autorität der Gestalten hängt zentral an ihren Schriftbezügen.

Geht man nun einmal von dem speziellen Stichwort „Messias“ aus, das als substantivierte Bezeichnung einer Endzeitgestalt zuerst PsSal 17,32; 18,1.5.7 belegt ist, (also im Alten Testament noch gar nicht begegnet), und sucht nach denjenigen frühjüdischen Endzeitgestalten¹⁰⁴, die in irgendeiner Form und eventuell nur selten und keinesfalls immer als Gesalbte bezeichnet wurden, dann stößt man auf die königliche Herrschergestalt, auf den Menschensohn, auf den endzeitlichen Hohenpriester und auf Prophetenerwartungen. Die diesen Gestalten zugesprochene Salbung betont dabei jeweils die besondere Beauftragung und Befähigung durch Gott selbst. Ein Salbungsakt wird nirgends erzählerisch dargestellt.¹⁰⁵ Die Gestalten werden also nicht in einem Sakralakt mit Öl gesalbt, sie treten vielmehr als bereits schon immer Gesalbte auf. Das führt zu der Vermutung, daß tendenziell ein Abstraktgebrauch waltet. Der seiner ursprünglichen Konkrettheit beraubte Begriff nähert sich demzufolge einer Angabe, die die von Gott verliehene Autorität und Ausstattung herausstellen will, deren Kehrseite das Abgehobensein von der üblichen Menschheit beinhalten soll. Weil dem Messiasgebrauch eine solche Abstraktheit eigen ist, und

104 Im übrigen wurden auch hervorgehobene Gottesmänner der Vergangenheit als „Gesalbte“ gedeutet (1QM 11,7f; CD 2,12; 6,1). Das Heilsvolk selbst kann ebenfalls so qualifiziert werden (Sib 5,68). Allerdings ist für weitere Belege – abgesehen von der Septuaginta – die Beweislage sehr komplex (vgl. M. Karrer, *Gesalbte* 228ff).

105 Von gesalbten Endzeitgestalten wird im Frühjudentum überhaupt erst gesprochen, als Salbungsakte an Personen wie Königen oder Hohenpriestern im Rahmen ihrer Amtseinssetzung längst nicht mehr vollzogen wurden (M. Karrer, *Gesalbte* 95ff). Die Salbung, die Henoch in sHen 22 erfährt, ist als Ermöglichung gedacht, in den heiligsten, den siebenten Himmel einzutreten (22,4.6f). Schon die Bücher, die er anschließend schreiben soll, haben eine neue Offenbarungsquelle, nämlich den diktierenden Erzengel (22,11f).

er sich in dieser Form bei endzeitlichen Aussagen zum Königtum, Priestertum, Prophetentum und zur Menschensohngestalt als Qualifizierung einfinden kann, wird man den sonstigen inhaltlichen Besonderheiten dieser Gestalten, wie sie in den Texten genannt werden, auch von dieser Beobachtung her vorrangige Beachtung schenken. Es gibt nicht „den Gesalbten“, sondern die Endzeiterwartung einer königlichen Herrschergestalt, eines Hohenpriesters usw., die nachweislich auch, aber nicht notwendigerweise immer und überall, als Gesalbte bezeichnet werden konnten. Dies allein entspricht auch der bekannten Eigenart israelitisch-frühjüdischen Denkens, daß man nämlich die Welt nicht „begrifflich“ erfaßt, sondern eher durch konkrete und anschauliche Beschreibung einfängt (4.1.1). Auf diesem Hintergrund wird auch gut erklärlich, daß die frühjüdischen Autoren zur Zeichnung solcher Gestalten durchweg alttestamentliche Texte aufgriffen, die von einem „Messias“ gar nicht direkt sprachen.

Betrachtet man diese einzelnen Erwartungen von ihren je besonderen inhaltlichen Seiten her, so ist die Gestalt des erhofften königlichen Herrschers (neben der Menschensohngestalt) für die Jesusüberlieferung von besonderem Gewicht. Ihre älteste und ausführlichste Beschreibung liefert PsSal 17 (und 18). Der (sicherlich nicht einheitliche) Psalm entfaltet innerhalb der alles überragenden göttlichen Königsherrschaft (PsSal 17,1–3.34.45f) die Verheißung eines königlichen (17,21.32.42) und vor Gott erwählten (17,42) Gesalbten (17,32) aufgrund der sofort eingangs in Erinnerung gerufenen Nathanverheißung an David (17,4f; 2.Sam 7). Sie steht betont am Anfang, weil dadurch die nichtdavidische Hasmonäerherrschaft entlarvt und kritisiert werden soll (PsSal 17,6.20).¹⁰⁶ Dieser Endzeitdavid, für den vor allem noch Ps 2 (PsSal 17,22–24.30) und Jes 11 (PsSal 17,37) aufgeboten werden und der hier und in allen weiteren Texten immer ein Mensch mit einem menschlichen Stammbaum ist (vgl. Justin, dial 67,2), wird durch einen besonderen Segen des Herrn ausgestattet sein, nämlich mit heiligem Geist, Rat, Stärke und Gerechtigkeit (17,37f). Darum kann er die Fremdherrschaft über Israel allein mit dem „Wort seines Mundes“ schlagen und auch Jerusalem von aller inneren Unreinheit reinigen (17,22–25.35). Sein Regiment wird die zwölf Stämme wieder in Israel wohnen lassen in Gesetzestreue und Gerechtigkeit (17,26–28.32f), so daß der jetzige Schaden Israels behoben ist. Die Völker werden in seiner Fron stehen und in Jerusalem Tribut abliefern (17,30f). Damit wird die Knechtschaft Israels unter der gegenwärtigen Fremdherrschaft umgekehrt

106 Damit steht PsSal 17 im kontradiktorischen Gegensatz zum 1.Makk mit seiner betont den Hasmonäern gegenüber freundlichen Haltung.

zur Vorherrschaft Israels über die Völker. Das alles sind Variationen aus dem Motivrepertoire der innergeschichtlichen Hoffnung, wie sie die Zionstradition vertritt (4.1.4). Von demselben königlichen Herrscher, der immer durch Stärke, nie durch Schwachheit oder gar Leiden gekennzeichnet ist, reden nun auch 1QSa 2, 11f; 1QSb 5,20ff und weitere essenische Texte, wobei vor allem auffällt, daß die Essener die Kriegsregel, die einst keine Endzeitgestalt kannte, später so überarbeiteten, daß auch sie nun davon handelt (4Q 285,6,1–10; 7,1–5).¹⁰⁷ Auf diesen davidischen König zielen ferner Sir 51,12a–o; Sib 3,49¹⁰⁸,652–662, Philo, praem 95, und die 14. Benediktion des Achtzehngebets.¹⁰⁹

Insofern dieses Gebet zwischen den beiden antirömischen Aufständen konsensstiftend wirken sollte, zeigt die Bitte an, daß man die Erwartung eines Messias ben David dazu für fähig erachtete. Also muß wohl zu dieser Zeit solche Erwartung in etwa die durchschnittliche gewesen sein. Läßt man den Targum Jonathan zu den Propheten mit seinen Traditionen ins erste Jahrhundert zurückreichen, ist auch er ein weiterer Zeuge für den davidischen Messias und verdient noch für die Zeit um Jesu Auftreten Beachtung (4.1.4). Indirekt bekundet auch der einst pharisäische Paulus¹¹⁰, daß ihm diese Erwartung vertraut ist, denn er appliziert sie auf Jesus Christus. Dies tut schon die von ihm aufgegriffene Sohn-Gottes-Formel in Röm 1,3b–4. Denn wie immer man den Formelbestand rekonstruieren mag, der Text ist so deutlich von Motiven, wie sie in Ps 2; 110; Jes 11,2; PsSal 17,37 usw. anzutreffen sind, geprägt, daß sich Paulus hier als Rezipient einer schon verchristlichten frühjüdischen Hoffnung auf den davidischen Endherrscher erweist. Daß Paulus auch aktiv solche Konnotationen wachrufen kann, zeigt sich an Röm 15,7–12, wenn Paulus hier den Christustitel u. a. mit Jes 11,10 erklärt, und an Röm 9,5.33; 11,26, weil er hier Ziontradition aufbietet, um die Christusgestalt zu zeichnen.

Natürlich ist in diesem Kontext auch an Bar Kochba¹¹¹ zu erinnern, den Rabbi Akiva im zweiten antirömischen Aufstand zum königlichen Messias ausrief. Doch war er kein Davidnachfahre. So wird denn seine Messianität

107 Vgl. H. Stegemann, Essener 287f.

108 Vgl. Schürer, History 504f.

109 Vielleicht schimmert auch bei Josephus, ant 17,43ff, die Hoffnung auf einen messianischen Herrscher durch (Schürer, History 505). Doch bleibt der Text schwierig. Eindeutig ist aber wohl, daß die Septuaginta Gen 49,10; Num 24,7.17 messianisch deutete.

110 Vgl. J. Becker, Auferstehung 18ff; D. Zeller, Transformation 159ff.

111 Vgl. P. Schäfer, Geschichte 162–165.

auch mit dem nach alter Tradition längst messianisch verstandenen Text Num 24,17 („Es geht ein Stern aus Jakob auf, und ein Zepter erhebt sich aus Israel“) erhärtet¹¹², nicht aber mit 2.Sam 7, der Verheißung an David. Gibt es denn überhaupt die Möglichkeit, den herrscherlichen Gesalbten ohne davidische Herkunft zu begreifen? Jedenfalls scheint es so, daß dafür Bar Kochba die bisher einzige nachweisbare Ausnahme für das Judentum bis zum zweiten antirömischen Aufstand ist.¹¹³ Er war wohl auch in dem Sinne einziger Sonderfall, als in der ganzen Periode von den Makkabäern bis zu ihm nie eine lebende Person sich selbst als Messias ausrief oder von anderen so ausgerufen wurde. Die Messiaserwartung bleibt sonst stets noch uneingelöstes Futur.

Diese doppelte Sonderstellung des Bar Kochba gilt jedenfalls dann, wenn man die verschiedenen Anführer von Aufstandsgruppen vor 70 n. Chr., die für sich königliche Würde okkupierten, nicht als Messiasprätendenten versteht, wie es jedoch manchmal geschieht.¹¹⁴ Es ist nämlich eines, königlicher Herrscher sein zu wollen, ein anderes, ob man sich als Endzeitgesalbter ausgibt. Josephus, die einzige Quelle für das Auftreten dieser Aufständischen nach dem Tod des Herodes bis zum offenen ersten antirömischen Krieg, spricht durchweg und ausnahmslos nur von königlichen Ansprüchen, die sich gegen die römische Besatzung richteten (bell 2,56.57f; 4,510; 4,573ff und die Parallelstellen in ant). Daß Josephus speziell messianische Ambitionen der Aufständischen unterdrückt habe, ist nur eine These, kein Beweis. Wenn Josephus (ant 17,10,8) für die Zeit nach Herodes konstatiert: „So war Judäa eine wahre Räuberhöhle. Und wo immer sich eine Schar von Aufrührern zusammentat, wählten sie alsbald Könige“, so zeigt er jedenfalls hier, daß er unmessianisch dachte. Denn einen Messias wählt man nicht. Er wird von Gott gesandt, bzw. von einem Propheten oder Schriftkundigen ausgerufen. Am ehesten wird man vielleicht bei Menahem an messianischen Hintergrund denken können, weil er „wie ein König“ in Jerusalem einzieht (bell 2,434.442). Aber was soll denn jemand, der Königswürden beansprucht, in der Antike anderes tun, wenn er sich in die Stadt des traditionellen Königssitzes begibt? Zieht er nicht wie ein König ein, wird sein Anspruch nicht ernst genommen. So macht es also durchaus Sinn, diese „Könige“ so zu verstehen, daß sie der

112 Vgl. 1QSa 2,18ff; CD 7,18f; 4 QFlor.

113 Später könnte in mSot 9,9ff ein weiterer Beleg vorliegen.

114 Wirkung zeigten hier die Thesen von M. Hengel, *Zeloten* 297ff. Zuletzt sind die Texte von J. D. Crossan, *Jesus 270–284*, im messianischen Sinn besprochen worden.

makkabäisch-hasmonäischen Tradition entsprachen und nicht Messianismus dokumentierten, sind doch auch für Philo u. a. diejenigen Könige, die mit Waffengewalt Herrschaft usurpieren (virt 218; praem 53). Wer diese Gestalten messianisch deuten will, muß eindeutige Textsignale namhaft machen, die die Beweislast tragen können. Diese fehlen offenkundig.

Die Davidsohnschaft führt noch in einem anderen Sinn zu einem Problem, insofern an den Davidsohn Salomo sich Erwägungen knüpften, die Hoffnung auf gelingendes Leben mit Inhalt füllten. Salomo galt im Frühjudentum als in besonderer Weise mit Weisheit begabt, (etwa: SapSal 7f), wozu u. a. auch die Fähigkeit zur Kenntnis von heilenden Pflanzen und zur Vertreibung von Dämonen gehörte (SapSal 7,10f.20; 11Q 11,1; LibAnt 60,3; Josephus, ant 8,45ff). So redet Salomo in SapSal 6,1.4.9 die anderen Könige an, die Diener der göttlichen Königsherrschaft sind, sie sollen wie er diese Weisheit suchen, um recht zu regieren. Ja, Salomo schaut SapSal 7,27 über sein Leben hinaus, indem er feststellt, daß die Weisheit sich in jeder Generation Gottesfreunde und Propheten aussucht, um in ihnen zu wohnen und im Sinne der weisheitlichen Gaben zu wirken. Aus diesem Zusammenhang – und nicht aus der Messianologie – wird man zu erklären haben, daß in der erzählten Welt der Wunder (vgl. 4.3.3) Jesus als Davidsohn, d. h. als Nachfahre des weisen Salomo prädiiziert wird (Mk 10,47f parr; Mt 9,27; 15,22). Der königliche Herrscher im Sinne von PsSal 17 vollbringt nirgends im Frühjudentum Wunder.

Wendet man sich vom erhofften königlichen Gesalbten und seinem Umfeld den anderen personalisierten Hoffnungen auf Gesalbte zu, so hat für das alte Jesustraditionsgut die Menschensohnerwartung hohe Bedeutung. Vom Menschensohn wird darum gesondert zu reden sein (4.4.2). Die beiden Belege, die ihn als Gesalbten kennzeichnen (äthHen 48,10; 52,4) und um die es hier allein geht, sind allerdings längst nicht über allen Zweifel erhaben: 52,4 unterbricht einen glatten Zusammenhang. Und in 48,10 kommt die Erwähnung des Gesalbten ganz unerwartet, ja ist dem Sinne nach überflüssig. Für die Annahme christlicher Einschübe spricht eigentlich nichts. Die gesicherte individuelle Deutung in 52,4 sollte auch Hinderungsgrund sein, die nahe gelegene Stelle 48,10 kollektiv zu deuten¹¹⁵, also auf die Gerechten, die sonst immer in äthHen 47f durch eine plurale Formulierung ausgewiesen werden, so daß ein kollektiver Singular unvermittelt auftreten würde. Nun sind die Bilderreden auch sonst nicht aus einem Guß. Darum ist es am besten zu kalkulieren, wenn man 48,10;

115 So der neueste Vorschlag von M. Karrer, Gesalbte 240f, der auch die Forschungslage knapp kennzeichnet.

52,4 gemeinsam als jüdische Erweiterung mit gleichem Sinn annimmt. Dann ist der Menschensohn ursprünglich in den Bilderreden nicht als Gesalbter verstanden worden, wie man ja auch in Dan 7, dem literarischen Vorbild der Bilderreden, davon noch nichts angedeutet findet. Jedoch wurde noch in der jüdischen Rezeptionsgeschichte dies nachgeholt, weil man grundsätzlich der Auffassung war, endzeitliche Hoheitsgestalten verfügen über eine besondere Ausstattung durch Gott. Dies reicht als Begründung für die Redaktion. Denn eine bewußte Kontamination mit dem königlichen Herrscher nach PsSal 17 läßt sich darum nicht begründen, weil nichts speziell an diese Gestalt erinnert.

Die Salbung von Hohenpriestern bezeugt vor allem die Priesterschrift im Pentateuch (Lev 4,3.5.16; 6,15 usw.). Sie scheint aber – im Unterschied zur viel früher abgebrochenen Königssalbung – bis in die seleukidische Zeit vollzogen worden zu sein.¹¹⁶ Jedenfalls haben dann die Hasmonäer keine Salbungen beim König oder Hohenpriester vorgenommen. Wohl aber hat der Hasmonäer Hyrkan I (135–104 v. Chr.) beansprucht, Königs-, Hohepriester- und Prophetenamt in seiner Person zu vereinen.¹¹⁷ Dagegen wendet sich die in dieser Zeit aufkommende Hoffnung der Essener, die die Teilung der drei Ämter betont und durch die Salbung die Autorität der Endzeitgestalten befestigt (1QS 9,10f; CD 20,1). Diese Hoffnung versteht sich zugleich als bibeltreu und als Gegenwartskritik. Auf die synoptische Tradition hat sie keinen Einfluß geübt.

Propheten können selten, aber immerhin auch mit der Salbungsthematik qualifiziert werden (1.Kön 19,16; Jes 61,1f). Erwartete Endzeitpropheten sind allerdings bisher nur einmal im Frühjudentum, nämlich in der Melchisedektradition 11Q 13 mit diesem Aspekt verbunden worden, hier mit Bezug auf Jes 61,1f. Die synoptische Tradition bedient sich der Erwartung eines gesalbten Propheten nicht.

Nach dieser Durchsicht frühjüdischer Gegebenheiten zum Thema kann nun gefragt werden, ob Jesus sich vielleicht als eine messianische Endzeitgestalt verstand, bzw. andere ihn so auffaßten, und falls ja, welche Konnotationen dabei eine Rolle spielten. Der Entscheid fällt an drei markinischen Perikopen, nämlich am Petrusbekenntnis (Mk 8,27–33 parr), am Streit um die Davidsohnfrage (Mk 12,35–37 parr) und am Bekenntnis Jesu vor dem Synedrium (Mk 14,60–64 parr).

Das Petrusbekenntnis ist eine dreigestaffelte (8,27f.29f.31–33), gleichwohl von der Textsorte oder Gattung her ganz ungewöhnliche Einheit,

116 Vgl. M. Karrer, *Gesalbte* 147ff.

117 Genauerer bei P. Schäfer, *Geschichte* 81ff.

mit der Markus den zweiten Teil des galiläischen Wirkens Jesu einleitet. Er ist es auch, der das Kunstprodukt komponierte und dabei recht verschiedene Materialien benutzte: Die Jüngerantwort in V. 28 fand er schon in Mk 6,14f vor. Das Schweigegebot ist für ihn üblich (1,34; 3,11f usw.), und die Leidensansage in V. 31 begegnet in geringer Variation in Mk 9,31; 10,32–34 wieder. Daß Christustitel und Menschensohnaussage zusammengestellt werden (8,29.31), ist ebenfalls ein Kennzeichen markinischer Theologie (Mk 14,61f), wie auch Menschensohn- und Leidensaussagen vor-markinisch nicht bezeugt sind. So kann man also nur noch fragen, ob Markus in seiner Komposition einzelne Traditionen verarbeitete. Dies ist der Sache nach z.B. für Mk 8,27.29 darum gut denkbar, weil es die markusunabhängige Parallele in Joh 6,66–71 gibt. Sie enthält nun aber als Petrusantwort das für die johanneische Christologie ungewöhnliche: „Du bist der Heilige Gottes“ und nicht den Christustitel. Allerdings kommt auch im Markusevangelium die Christusprädikation unvorbereitet (vorher nur in 1,1). So wird man wohl mit zwei unabhängigen Varianten einer vorliterarischen Tradition rechnen müssen.

Wie ist solche mögliche Tradition einzuschätzen? Der Stil des titularen Bekenntnisses ist auch sonst in urchristlicher Überlieferung anzutreffen (vgl. Mk 3,11; Joh 1,49; 4,19). Joh 11,27 begegnet er nochmals mit Christustitel. Diese Verbreitung zeugt von der allgemeinen Zugehörigkeit solcher Aussagen zum urchristlichen Bekenntnis. Nur innerhalb solchen Zusammenhanges macht es Sinn, so absolut und ohne weitere Angaben Jesus als Christus zu präzisieren. Im Frühjudentum müßte man fragen: Welche der Endzeitgestalten soll als Gesalbter die Hintergrundkonnotation abgeben? Christlich weiß man natürlich längst: Jesus allein soll so genannt werden, weil jeder Christ den Christustitel längst mit dem die Person Jesu definierenden Geschick von Tod und Auferstehung im Sinne des alten Bekenntnisses (1.Kor 15,3b–4) verband. Mk 8,29 ist endlich das einzige vorösterliche Bekenntnis zu Jesus aus Jüngermund in der synoptischen Tradition.

Die Davidsohnfrage Mk 12,35–37 parr hat jetzt einen Rahmen, nämlich 12,35a.37b, der sprachlich vom Evangelisten stammt. Dann bleibt eine haggadische Frage übrig, die bei rein sachlicher und problemorientierter Formulierung eine bisher ungelöste Frage vorlegt. Außenstehende (die Schriftgelehrten) vertreten die Tradition des davidischen Messias (PsSal 17), aber dazu paßt nicht, was David als angenommener Verfasser des Psalters in Ps 110,1 bekundet, nämlich er nennt den Christus nicht nachrangig „Sohn“, sondern übergeordnet „Herr“. Nun wird Ps 110,1 nach der Septuaginta zitiert, und dabei vom christlichen Standpunkt aus der Herr

als der zu Gott erhöhte Herr der Gemeinde verstanden. Nur so entsteht überhaupt das Problem, das die Perikope lösen will. Der erhöhte Herr Jesus Christus ist über David gestellt. Die Nach- und Unterordnung unter David als späteren Sohn des Urahn ist damit obsolet. Der christliche Christus ist also viel umfassender Christus und Herr über alles, als jüdische Schriftgelehrte im Sinne von PsSal 17 vom Messias erwarten. Der Standpunkt der Perikope ist also eindeutig nachösterlich.

Das Bekenntnis Jesu vor dem Synedrium in Mk 14,60–64 parr steht innerhalb des Passionsberichtes, dessen markinische Bearbeitung und vorkarinische theologische Anlage insgesamt berücksichtigt sein wollen, wenn man die Verhörszene historisch einschätzen will. Dabei wird die diachrone Textanalyse zeigen, daß Jesu Bekenntnis erst der jüngsten Schicht, nämlich der markinischen Ebene angehört (6.3). Daß dieses im Markusevangelium einzige offene Bekenntnis Jesu selbst zu seiner Messianität auch noch aus weiteren Gründen historisch für die Erkundung von Jesu Selbstverständnis nicht herangezogen werden kann, läßt sich darüber hinaus auch noch auf andere Weise bekräftigen. So gibt es unter der geschlossenen Gesellschaft im Hause des Hohenpriesters keine späteren christlichen Zeugen. Anhänger Jesu konnten allenfalls frühestens am nächsten Morgen aus der Anklage im öffentlichen Prozeß vor Pilatus Rückschlüsse ziehen, was sich vorher abgespielt haben könnte. Eben wurde zudem schon darauf abgehoben, daß erst Markus Messias- und Menschensohnaussagen verknüpfte. Schließlich ist Jesu stillschweigende Identifizierung mit dem kommenden Menschensohn im zweiten Teil seines Bekenntnisses unhistorisch (4.4.2). Sie setzt voraus, daß Jesus schon vor seinem Tod an seine Erhöhung glaubte, wo doch nur begründbar ist, daß er seinen Tod vorausgeahnt haben mag (6.2). Die Osterauffassung der Jünger ist das überraschend Neue, nicht das, was nach guter Vorbereitung ihnen bestätigt, daß Jesu Vorherwissen wahrhaftig war. Klammert man aus diesem Grund die Menschensohnaussage in Mk 14,62b versuchsweise allein aus dem Bestand aus, bleibt die Zustimmung zur Gesalbtenwürde nach (14,61–62a). Sie ist aber erstens keine todeswürdige Gotteslästerung. Das wäre nur der Anspruch eines Menschen, bald gottgleichen Rang zu erhalten (14,62b!). Sie ist zweitens eine präzise Antwort auf eine innerjüdisch unpräzise Frage. Denn welche endzeitliche Gesalbtegestalt im Blick des Fragers steht, ist offengelassen. Dieser Umstand wiederum zeigt, der Hohepriester fragt, wie später Christen fragen werden, und erhält von Jesus eine Antwort, wie sie spätere Christen in bekenntnishafter Beschreibung (die jetzt in Ich-Aussage umgeformt ist) geben. D.h. Jesu Bekenntnis ist ein ihm in den Mund gelegtes Bekenntnis der Gemeinde, die so das Geschick Jesu und seine Zukunft ausdeutet.

Dieses negative Ergebnis¹¹⁸ zu einer wie immer aufgefaßten Messianität Jesu harmoniert nun bestens mit den Anfängen christologischer Bekenntnisbildung nach Ostern.¹¹⁹ Die an Jesu Person orientierte Verschiedenheit und Vielfalt christologischer Konzepte, die alsbald nach Ostern auf den Plan tritt, erklärt sich am besten so, daß Jesus selbst vorher keine eindeutigen christologischen Entscheide als Vorgaben zur Orientierung gegeben hat. Die ältesten konkreten Spuren dieser Bekenntnisbildung zeigen im übrigen in bezug auf das früheste Osterbekenntnis (Röm 10,9; 1.Thess 1,10 usw.) und solchen verschiedenen Traditionen wie Röm 1, 3b-4; Phil 2,6-11; 1.Tim 3,16 usw., daß sie die christologische Hoheit Jesu mit Ostern beginnen lassen und Jesu davorliegendes nunmehr irdisches Leben als vorauslaufende Vorbedingung dazu verstanden haben, ohne diesem über das allgemein Menschliche und den speziellen Tod hinaus eine Sonderstellung zuzuschreiben.

4.4.2 Jesus und die Endzeitgestalt des Menschensohnes

Aufrecht, W. E.: The Son of Man Problem as an Illustration of the techne of New Testament Studies, in: B. H. McLean (Hg.): *Origins and Method* (FS J. C. Hurd), 1993, 282-294. – Black, M.: The Messianism of the Parables of Enoch, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Messiah*, 145-168. – Borsch, F. H.: Further Reflections on „the Son of Man“, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Messiah*, 130-144. – Ders.: The Son of Man in Myth and History, 1967. – Casey, M.: The Jackals and the Son of Man (Mt 8,20 par Lk 9,58), *JSNT* 23 (1985) 3-22. – Ders.: The Son of Man Problem, *ZNW* 67 (1976) 147-154. – Collins, J. J.: *The Apocalyptic Imagination*, 1984. – Colpe, C.: Art.: „Menschensohn“, *ThWNT* 8 (1969) 403-481. – Ders.: Der Begriff „Menschensohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, *Kairos* 11 (1969) 241-263; 12 (1970) 1-16; 13 (1971) 1-17; 14 (1972) 241-257. – Coppens, J.: *Le Fils de l'homme néotestamentaire*, *BETL* 55, 1981. – Fitzmyer, J. A.: The New Testament Title ‚Son of Man‘ Philologically Considered, in: ders.: *The Wandering Aramean*, *SBLMS* 25, 1979, 143-160. – Fuller, R. H.: *The Foundations of New Testament Christology*, 1978. – Hahn, F.: Christologische Hoheitstitel, *FRLANT* 83, 1974, 13-53. – Haufe, G.: Das Menschensohnproblem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, *EvTH* 26 (1966) 130-141. – Higgins, A. J. B.: *Jesus and the Son of Man*, 1964. – Ders.: Is the Son of Man Problem Insoluble? in: E. E. Ellis – M. Wilcox (Hgg.): *Neotestamentica et Semitica* (FS M. Black) 1969, 70-87. – Ders.: The Son of Man in the Teaching of Jesus, *SNTS MS* 39, 1980. – Hoffmann, P.: Jesus versus Menschensohn, in: L. Oberlinner –

118 Daß die Kreuzesinschrift nichts zugunsten einer Messianität Jesu aussagt, wird 6.3 erörtert.

119 Vgl. J. Becker, *Urchristentum* 25f.38ff.

P. Fiedler (Hgg.): Salz der Erde – Licht der Welt (FS A. Vögtle) 1991, 165–202. – Ders.: Studien zur Theologie der Logienquelle NTA 8, ³1981, 82–102.142–158. – Kim, S.: „The Son of Man“ as the Son of God, 1983. – Koch, K.: Das Buch Daniel, EdF 144, 1980. – Ders.: Messias und Menschensohn, JBTh 8 (1993) 73–102. – Kümmel W. G.: Das Verhalten Jesu gegenüber und das Verhalten des Menschensohns, in: ders.: Heilsgeschehen und Geschichte, Bd. 2, MThSt 2, 1978, 201–214. – Lindars, B.: Jesus Son of Man, 1983. – Maddox, R.: Methodenfragen in der Menschensohnforschung, EvTh 32 (1972) 143–160. – Müller, K.: Menschensohn und Messias, BZ 16 (1972) 161–187; 17 (1973) 52–66. – Müller, M.: Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien, 1984. – Ders.: The Expression ‚the Son of Man‘ as Used by Jesus, StTh 38 (1984) 47–64. – Müller, U. B.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung Johannes, StNT 6, 1972. – Neugebauer, F.: Jesus der Menschensohn, 1972. – Nickelsburg, G. W. E.: Art.: Son of Man, Anchor Bible Dictionary 6, 137–150. – Pesch, R.: Über die Autorität Jesu, in R. Schnackenburg u. a. (Hgg.): Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann) 1977, 25–55. – Polag, A.: Die Christologie der Logienquelle, WMANT 45 (1977) 102–117. – Sjöberg, E.: Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, 1946. – Theisoohn, J.: Der auserwählte Richter, SUNT 12, 1975. – Tödt, H. E.: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, ⁵1982. – Vanderkam, J. C.: Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37–71, in: J. H. Charlesworth (ed.): Messiah, 169–191. – Vermès, G.: The Present State of the ‚Son of Man‘ Debate, JJS 29 (1978) 123–134. – Vielhauer, P.: Aufsätze zum Neuen Testament, ThB 31, 1965, 55–91.92–140. – Vögtle, A.: Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom „Menschensohn“? in: ders.: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, 1985, 50–69. – Ders.: Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems, QD 152, 1994.

Wer die synoptischen Evangelien rein bibelkundlich zum Stichwort „Menschensohn“ durchliest, macht nicht nur sofort die quantitative Entdeckung, daß diese Personenbezeichnung die am häufigsten gebrauchte Hoheitsbezeichnung darstellt, die zur Kennzeichnung Jesu verwendet ist, sondern erkennt auch alsbald, daß die Stellen, denen dies Stichwort eigen ist, jetzt im Sinne der Evangelisten ein ganz spezifisches semantisches Feld enthalten: Jesus ist der auf Erden wirkende Menschensohn (Mk 2,10), der als Menschensohn seinem Tod und seiner Auferstehung entgegensieht (Mk 8,31) und der als Menschensohn-Weltenrichter einst wiederkommen wird (Mk 14,62). Diesen Zusammenhang hat so erstmals Markus literarisch gestaltet, und Matthäus und Lukas haben darin Markus Gefolgschaft geleistet.

Dieses Gesamtbild bekundet in dieser Form allerdings seine nachösterliche Herkunft. Die typisierten und zugleich detaillierten Angaben in Mk 8,31 parr (und 9,31 parr; 10,32–34 parr) sind nur als rückblickend

gebündeltes Wissen zu verstehen, das bereits Geschehenes zu bewältigen sucht. Selbst wenn man auch niemandem im Frühjudentum prinzipiell eine Hoffnung auf ein postmortales Leben abzusprechen geneigt ist, so wird man doch eine Selbstankündigung (wie Mk 14,62), bald zu kommen, um als himmlische Heils- und Richtergestalt an Gottes Stelle die Menschheit zu richten, nur so verstehen können, daß die nachösterliche Hoffnung auf die Parusie des Ostern erhöhten Menschensohnes nachträglich in dieser Ankündigung ihre Gestalt gefunden hat. Wer Jesus Detailkenntnisse seines noch ausstehenden Todes und solche exzeptionellen Selbsteinschätzungen seiner postmortalen neuen Aufgabe zuweisen möchte, muß begründen, wie er dies mit den allgemeinen Bedingungen, denen jedes menschliche Leben unterworfen ist, vereinbaren kann. Die synoptischen Menschensohnaussagen geben also nicht ungeprüft auf die Frage Antwort, ob oder wie sich Jesus dieses Wortsignals bedient hat.

Wer dieser Frage weiter nachgehen will, beginnt am besten nochmals bei der literarischen Ebene der Evangelien. Die Menschensohnworte in der synoptischen Überlieferung zeichnen sich nämlich – und das ist für die weitere Analyse nicht zu unterschätzen – durch zwei Tatbestände¹²⁰ aus, die ohne Ausnahme in statistischer Eindeutigkeit zu beobachten sind: „Menschensohn“ begegnet exklusiv nur in Worten Jesu. Abgesehen von ihm spricht vom Menschensohn keine in den Synoptikern auftretende andere Person. Dazu gesellt sich als zweiter einhelliger Befund die Tatsache, daß Jesus nach den Synoptikern keine andere Bezeichnung einer traditionellen Endzeitgestalt selbst in den Mund nimmt. Dies wiederum tun jedoch andere Personen. Kein Versuch, die für manche schon unentwirrbare Menschensohnfrage konsensfähig zu lösen, sollte sich ohne eine befriedigende Erklärung dieses doppelten Tatbestandes äußern.

Dieses Doppelergebnis kann durch zwei weitere Phänomene in seiner besonderen Bedeutung noch besser gewichtet werden. Einmal spricht sehr viel dafür, daß das erste nachösterliche christologische Konzept Jesus in der Funktion des Menschensohnes zeichnete,¹²¹ der Ostern erhöht zur Rettung seiner Gemeinde bald kommen und der ansonsten zugleich mit der göttlichen Gerichtsvollmacht ausgestattet sein wird. Obwohl hierbei die Menschensohnaufgaben auf den erhöhten Jesus übertragen wurden, fällt dabei die Hoheitsbezeichnung „Menschensohn“ nicht direkt. Sie spielt überhaupt außerhalb der Synoptiker nur noch in Offenbarungsworten Jesu im vierten Evangelium, in der Stephanusvision (Apg 7,56) und in

120 Vgl. A. J. B. Higgins, Problem 84; auch A. Vögtle, Gretchenfrage 168ff.

121 Vgl. J. Becker, Urchristentum 50ff.

Apk 1,12ff; 14,14 eine Rolle. Diese erste Menschensohnchristologie ist zweifelsfrei für die frühe judenchristliche und aramäisch sprechende Gemeinde belegt (1.Kor 16,22), ist der frühesten Missionspredigt an Nichtjuden zu entnehmen (1.Thess 1,9f) und wird von Paulus bei seiner Missionstätigkeit benutzt (vgl. 1.Thess 1,9f; 4,13ff). Sie ist also kein marginales Phänomen, sondern ist innerhalb der frühesten nachösterlichen christologischen Entwicklung breit bezeugt. Zum anderen: So eindeutig nun in diesen nachösterlichen Zeugnissen der Menschensohnchristologie direkte christologische Aussagen vorliegen, so wenig eindeutig ist in der synoptischen Tradition die Identifikation von Jesus und Menschensohn: Sie ist nur indirekt erschließbar, wird aber nie offen ausgesprochen. Darum greifen sehr viele Forscher, die „Menschensohn“ als Selbstbezeichnung Jesu verstehen, zu der Annahme, Jesus habe absichtlich nur in verhüllter Form von sich als dem Menschensohn gesprochen.

Dieses Ensemble der vier Beobachtungen gibt für die Einzelanalyse der Menschensohn-Worte eine Richtung an, von der man nur mit sehr klaren Gegenbeobachtungen abweichen sollte. Dieser Richtungssinn besteht in der Option, daß einige Menschensohnworte auf Jesus selbst zurückgehen werden. Denn so erklärt sich der zuerst genannte statistische Doppelbefund am besten und zugleich die Entstehung der ersten nachösterlichen Christologie als Menschensohnchristologie. Dieser nachösterliche Entscheid erklärt sich nämlich so sehr gut als Weg, der aus Kontinuitätsgründen beschritten wurde. Der Gesamtbefund legt es weiterhin eher nahe, daß Jesus mit dem Menschensohn eine andere Person als sich selbst gemeint hat. Denn dann muß man den Texten z.B. keine zusätzliche Verhüllungsstrategie unterstellen, die sie nirgends selbst andeuten, und kann als wichtige Analogie auf die Messiasaussagen (wie alle sonstigen direkt christologischen Angaben) verweisen (4.4.1), insofern auch bei ihnen erst Ostern der Zeitpunkt war, mit dem direkte christologische Aussagen entstanden.

Diese Gesamtauffassung erhält nochmals eine nicht zu unterschätzende Stütze, wenn mit dem „Stärkeren“, den Johannes der Täufer ankündigte, der Menschensohn gemeint war (3.1.4). Für diesen Fall wäre nämlich das Gerichtsverständnis in seiner personalen Orientierung an der Gestalt des Menschensohnes von Johannes über Jesus bis zur Urgemeinde in Grundzügen konstant: Johannes kündigte die unmittelbare Nähe des Gerichts an, wie es der Stärkere im Namen Gottes ausüben sollte. Jesus bleibt bei dieser Gerichtsauffassung, setzt nur davor zeitlich und sachlich die Rettung der Verlorenen durch die Gottesherrschaft (3.2). Die Urgemeinde bleibt bei der Erwartung eben dieses Endgerichts. Nur kommt für sie als

Menschensohn-Weltenrichter der Retter Jesus, der Ostern in diese Aufgabe eingesetzt wurde. Dieses Kontinuum in der Erwartung des Gerichts durch den Menschensohn mit eigentümlicher dreifacher Variation durch den Täufer, durch Jesus und durch die Urgemeinde hat den keinesfalls gering einzuschätzenden Vorteil auf seiner Seite, daß mit dem Menschensohn eine Endzeitgestalt aktualisiert wird, die schon im Frühjudentum ohne die klassischen heilsgeschichtlichen Konnotationen entworfen war. Eben dies war für den Täufer und für Jesus nicht ohne Wert, weil sie von der durch Israel verbrauchten Heilsgeschichte ausgingen (3.1.3; 4.2.3).

Diese Grundrichtung für die Deutung der synoptischen Menschensohnaussagen darf für sich verbuchen, daß sie von allen Deutungsvorschlägen der am wenigsten komplizierte ist: Wer Jesus alle Menschensohnaussagen absprechen will,¹²² muß sich dem Problem stellen, warum unmittelbar nach der Ostererfahrung gerade die Menschensohntradition benutzt wurde, um ein erstes christologisches Konzept zu gestalten und warum zugleich im synoptischen Bereich Menschensohnaussagen nur im Munde Jesu vorkommen – und zwar in respektabler Zahl, nicht nur als marginale Größe. Wer weiter Jesus indirekte Selbstaussagen mit Menschensohnthematik zuerkennt, muß erklären, warum Jesus sich sonst offen über sein Wirken und die ankommende Gottesherrschaft äußerte (4.2; 4.3; 4.4.3), aber ausgerechnet bei den Menschensohnaussagen eine Direktaussage vermieden haben soll.

Unabhängig von diesem Richtungsentscheid für die Lösung des synoptischen Menschensohnproblems steht auch noch eine gesonderte Frage ins Haus, sofern man nach den frühjüdischen Voraussetzungen sucht, unter denen Jesus und das frühe Christentum sprachen, wenn sie Menschensohnaussagen formulierten. Ist der spezifische Kontext von Dan 7 und solchen frühjüdischen Texten, die diese Linien weiter ausziehen, der Verstehenshorizont, der in Rechnung zu stellen ist, wenn man das religionsgeschichtlich vorgegebene semantische Feld der synoptischen Menschensohnaussagen aufsuchen will? Oder soll man – insbesondere im Blick auf Aussagen zum gegenwärtigen Wirken des Menschensohnes – bei einem ausschließlich idiomatischen Gebrauch ansetzen, bei dem „Menschensohn“ nur eine – im einzelnen variable – Sprachweise ist, die schon im Frühjudentum anstelle einer Rede in der ersten Person Singular verwendet wurde? Dieser letzte Ansatz läßt sich in verschiedener Weise modifizie-

122 Dieser Auffassung sind mit besonders eindrücklicher Argumentation P. Hoffmann, Jesus, und A. Vögtle, Gretchenfrage.

ren.¹²³ Er verdankt vor allem verschiedenen Aramaisten wesentliche Impulse,¹²⁴ und ist auch darüber hinaus bei vielen Neutestamentlern beliebt. Allerdings ist dieser Ansatz aus philologischen Gründen kaum aufrechtzuerhalten, da eine solche Sprachmöglichkeit bisher im Aramäischen zur Zeit Jesu überhaupt nicht belegt werden kann.¹²⁵ Auch wäre der sachliche Zugewinn an synoptischer Erklärung dabei nicht gerade überzeugend, denn die Gegenrechnung ist hochgradig negativ: Wer mit einem idiomatischen Anfangsverständnis bei den synoptischen Menschensohnworten einsetzen will, handelt sich für die weitere Entwicklung bis zur Ebene der Evangelien so viel neue und kaum lösbare Probleme ein und muß eine so komplizierte Geschichte der innersynoptischen Menschensohnüberlieferung annehmen, daß die Hypothetik nicht mehr zu steuern ist.

So wird man also nach wie vor den Verstehenshorizont für die synoptischen Menschensohnworte in der von Dan 7 ausgehenden Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte suchen müssen, so sicher sich auf diesem Weg abermals die Interpretationsprobleme türmen. So viel ist immerhin noch klar: Innerhalb dieses Zusammenhanges erklärt sich die Rede vom „Menschensohn“ von Dan 7,13 her, wenn hier im Kontrast zu den Tierwesen, die die Weltreiche symbolisieren, nach dem göttlichen Gericht über sie eine Gestalt die Szene betritt, die „wie ein Menschensohn“ (d. h. wie ein Mensch) aussieht und der die Endzeitherrschaft übergeben wird. Diese Beschreibung entspricht üblicher Visionssprache. Später wird die Gestalt in der Auslegung der Vision kollektiv auf das endzeitliche Gottesvolk gedeutet (Dan 7, 22.27). Dieses kollektive Verständnis ist allerdings in der Folgezeit nach Dan nirgends aufgegriffen worden. Dan 7,13 wird vielmehr durchweg individuell gedeutet. Dies ist ein Grund, warum auch zu Dan 7 immer wieder gefragt wird, ob nicht hinter Dan 7,13f eine ältere nicht kollektive Auffassung steht, die mit der untitularen Visionssprache eine Engelsgestalt beschreibt.¹²⁶ Auf

123 Wer mit traditionsgeschichtlicher Schichtung bei den synoptischen Menschensohnworten rechnet, kann z. B. den idiomatischen Gebrauch am Anfang wirksam sein lassen und dann in einem späteren Stadium eine Einflußnahme des durch Dan 7 fixierten Verständnisses vermuten.

124 Mit großer Wirkung eröffnete G. Vermès die neuere Diskussion 1973 mit seiner englischen Ausgabe von: Jesus.

125 Vgl. J. A. Fitzmyer, *Title*; W. G. Kümmel, *Jahre 348–351; 520–525*; A. Vögle, *Gretchenfrage*, 31–64.

126 Diese ansprechende These vertreten z. B. J. J. Collins, *Imagination* 81–85, und K. Koch, *Daniel* 220f.

eine endzeitliche Individualgestalt haben wohl auch – unabhängig voneinander – die Septuaginta und der Targum Dan 7,13f ausgelegt.¹²⁷

In klarer Eindeutigkeit wird diese Auffassung dann in den Bilderreden des äthHen (37–71) ausgebreitet (vgl. oben 4.1.5). Hier ist nicht nur zwischen dem Menschensohn und der endzeitlichen Heilsgemeinde deutlich unterschieden (äthHen 38,1–3; 45,1–4 usw.), sondern auch der Menschensohn durch Rückgriff auf die Visionssprache von Dan 7,13 eingeführt und außerdem mit einem Engelwesen verglichen (46,1), um dann fortan unter Rückbezug auf die Paraphrase von Dan 7,13 in äthHen 46,1 als „jener Menschensohn“ oder als „der Menschensohn“ bezeichnet zu werden (46,2f usw.). So wird aus dem visionären Vergleich zur Kennzeichnung einer Gestalt eine individuelle Personenzeichnung unter Fortfall der Vergleichspartikel. Formal nahezu ähnlich einzuschätzen ist der Umstand, wie aus der Beschreibung Gottes als dessen, „der ein Haupt der Tage (d. h. ein betagtes Haupt) hatte“ (vgl. Dan 7,9.13), später „das Haupt der Tage“ als stehende Personalbezeichnung wird (46,1; 47,3 usw.). Noch eines ist vergleichbar: Wie Gott neben dieser Bezeichnung noch vor allem durchgängig als „Herr der Geister“ (37,2 und dann noch über hundertmal; vgl. Dan 7,10) auftritt, so besitzt auch der Menschensohn noch vor allem die Bezeichnung „der Erwählte“ (39,6 usw.), bzw. „mein Erwählter“ (45,3f usw.). Der jetzige Text läßt keinen Zweifel, daß beide Bezeichnungen ein und dieselbe Person meinen.¹²⁸ Ob man beiden Bezeichnungen eine je selbständige Traditionsgeschichte zuerkennen darf, ist darum recht fraglich, kann aber hier offengelassen werden.

Wer ist dieser Menschensohn der Bilderreden? In jedem Fall eine himmlische Gestalt, engelgleich und nicht der Menschheit entstammend.¹²⁹ Er ist erwählt, um an Gottes Stelle das Endgericht zu vollziehen. Sein Gericht ist universal und wirkt sich vor allem negativ auf die Könige der weltlichen Reiche aus (46,4ff; 62f), doch auch auf alle Sünder (45,3–6; 46,4b; 50,2; 69,27–29). Die Gerechten hingegen sammelt er zur Endzeitgemeinde und wird ihr Endzeitherrscher und Heilsgarant sein (45,3f; 47,4; 48,1–7; 51; 58; 61; 69,26ff). Wie er erwählt ist, so sind die Gerechten die Erwählten (38,2; 61,4 und 45,3 usw.). Er ist „der Stab, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen“ (48,4). Bis zum Endgericht jedoch ist er „verborgen“ und

127 Dazu K. Koch, *Messias* 82f.

128 Vgl. J. J. Collins, *Imagination* 148f.

129 Wenn in äthHen 70f Henoch zum Menschensohn eingesetzt wird, ist dies eine spätere Auffassung, die im Grundbestand der Bilderreden keine Entsprechung besitzt.

nur den „Heiligen und Gerechten“ offenbar (48,6f; 62,7). Sie wissen, daß – wenn er auf dem Thron seiner Herrlichkeit erscheinen wird (69,29) – er ihre Heilswende bewerkstelligen (50,1; 62,8.13–16) und nach dem Gericht mit ihnen das Heilmahl feiern wird (62,14). Zwar kann der Menschensohn wie andere endzeitliche Heilsgestalten und wie vor allem der davidische Messias auch als Gesalbter gelten (vgl. dazu 4.4.1). Dennoch ist er nicht eine Variation des Messias, sondern eine selbständige Konzeption einer Heilsgestalt der Endzeit. Die entscheidenden Unterschiede sind diese: Der Messias ist Nachfahre Davids und innerhalb der Zionstheologie (4.1) eingezeichnet. Der Menschensohn ist eine präexistente engelgleiche Gestalt mit einer universalen Gerichtsaufgabe am Ende der Geschichte (vgl. 3.1.4), die wiederum innerhalb der weiterentwickelten Koordinaten des danielischen Weltregiments Gottes ihre Ausdeutung erfährt (4.1.5).

Die frühjüdische Apokalyptik hat sich auch sonst mit der danielischen Menschensohntradition befaßt. Unbezweifelbare Zeugen liegen mit 4.Esr und syrBar vor. Allerdings gehören beide Apokalypsen in die Zeit zwischen den beiden antirömischen Aufständen des Judentums und sollen darum inhaltlich nicht zur Erklärung der alten synoptischen Menschensohnaussagen herangezogen werden. Etwas anders steht es mit der sog. kleinen synoptischen Apokalypse in Mk 13.¹³⁰ Dieser judenchristliche Text besitzt zweifelsfrei eine Tiefendimension, für die eine jüdische Grundschicht (Mk 13,7f.14–20.24–27) zumindest sehr erwägenswert ist.¹³¹ Doch auch wer das nicht nachvollziehen möchte, wird zu urteilen haben, daß dieses Textstratum neben den anderen synoptischen Menschensohnaussagen ganz selbständig dasteht und zumindest judenchristliches Zeugnis frühjüdischer Menschensohntradition ist. Indiz für den Hintergrund frühjüdischer Menschensohntradition ist ebenso die Menschensohnchristologie der judenchristlichen Urgemeinde nach Ostern (z. B. 1.Kor 16,22; 1.Thess 1,10; vgl. auch Apg 7,56).¹³² Auch aus den judenchristlichen Anfängen des johanneischen Gemeindeverbandes sind durch Menschensohnchristologie geprägte Traditionen erhalten (Joh 3,35f; 14,2f). Sie bezeugen neben Mk 13 und den zu 1.Kor 16,22 zu zählenden Texten einen dritten selbständigen judenchristlichen Traditionsbereich, der eine eigen-

130 Zur Analyse vgl. E. Brandenburger, Markus 13.

131 Sie kennt keine Identifikation von Jesus als Menschensohn und schildert, was allgemein frühjüdisch an apokalyptischer Zukunftsaussage zu erwarten ist.

132 Vgl. J. Becker, Urchristentum 50ff.

ständige Aufarbeitung jüdischer Menschengesichtsbildchristologie bietet.¹³³ Endlich sei nochmals daran erinnert, daß der Stärkere, von dem der jüdische Prophet Johannes kündete, wohl doch als Menschengesichtsbildtradition zu deuten ist (3.1.4). So darf man urteilen: Das Danielbuch mit seiner im allgemeinen kaum zu unterschätzenden Wirkungsgeschichte im Frühjudentum und Christentum hat auch speziell mit Dan 7 eine Erwartung gezeichnet, deren Nachwirkungen noch teils direkt und teils über Indizien erkennbar sind. Die älteste Schicht der Menschengesichtsbildworte Jesu, aufbewahrt in der Überlieferung der Logienquelle, atmet von diesem Geist frühjüdischer Menschengesichtsbildtradition. Denn diese Schicht zitiert weder aus Dan 7 noch aus den Bilderreden des äthHen. Wohl aber bezieht sie sich auf damals allgemeine Grundaussagen zum Menschengesichtsbild. Dabei setzen diese Worte voraus, daß den Hörern nicht erklärt werden muß, welche Konnotationen beim Stichwort „Menschengesichtsbild“ sozusagen selbstverständlich mitschwingen. Ihr Sprecher erwartet vielmehr, daß seine Hörer innerhalb eines ihnen bekannten semantischen Feldes das Besondere dieser Worte erkennen können.

Blickt man auf das synoptische Material, das Menschengesichtsbildtradition repräsentiert, so ist allen Stellen gemeinsam, daß sie mit „Menschengesichtsbild“ Jesu Hoheit beschreiben wollen.¹³⁴ Es bewährt sich zudem die Einteilung der Belege in drei Gruppen, nämlich in Aussagen, die vom kommenden Menschengesichtsbild sprechen, vom gegenwärtig wirkenden und vom Menschengesichtsbild, der leiden muß und auferstehen wird.¹³⁵ Die letzte Gruppe ist besonders intensiv von Jesu spezifischem Geschick geprägt (vgl. Mk 8,31 parr; 9,31 parr; 10,33f parr; Mk 9,9 = Mt 17,9; Mk 10,45 = Mt 20,28; Mk 14,21 parr; Mk 14,41 = Mt 26,45). Sie ist in der Markustradition weitgehend sogar erst auf der redaktionellen Markusebene entstanden und hat in der Logienquelle noch keine Entsprechung. Die Gruppe mit Aussagen zum gegenwärtig wirkenden Menschengesichtsbild teilt mit der eben besprochenen den Tatbestand, daß die apokalyptische Menschengesichtsbildtradition in ihr praktisch keine Spuren hinterlassen hat. Sie ist z. B. an der Vollmacht

133 Zieht man noch etwas spätere judenchristliche Texte heran, wird man in Apk 1,13–18 einen weiteren Zeugen finden, der ganz eigenständig Menschengesichtsbildchristologie entfaltet.

134 Erst IgnEph 20,2; Barn 12,10 begegnet die Bezeichnung Menschengesichtsbild zur Beschreibung des Menschseins Jesu.

135 Die Einteilung geht auf R. Bultmann, Theologie 31f, zurück und hat sich weitestgehend durchgesetzt. Einen informativen Überblick über die Diskussion zu den drei Gruppen bietet G. Haufe, Menschengesichtsbildproblem.

Jesu als des Menschensohnes interessiert (z. B. Mk 2,10 parr; 2,28 parr), wobei die Identifikation von Jesus und Menschensohn durch den weiteren Kontext wie selbstverständlich gilt. Diese Gruppe begegnet auch in der Logienquelle (Mt 8,20 = Lk 9,58; Mt 11,19 = Lk 7,34). Auch hier ist vorausgesetzt, daß das Wortsignal Menschensohn Jesus meint. Die Entstehung beider Gruppen hat man sich am ehesten so vorzustellen, daß der nachösterliche Glaube an Jesus als den Auferstandenen, der zur Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn führte, stimulierend wirkte, auch die gleiche Beziehung auf den irdisch wirkenden und leidenden Jesus anzuwenden.

Die Aussagengruppe zum kommenden Menschensohn steht mit ihren einzelnen Motiven der frühjüdischen Menschensohntradition am aller-nächsten. Sie teilt mit der genannten frühjüdischen Überlieferung im übrigen den futurisch ankündigenden Charakter der Rede vom Menschensohn, dessen Kommen noch aussteht. Natürlich wird kaum jemand alle Worte dieser Gruppe pauschal Jesus zuweisen wollen. Jedoch halten einige Texte aus ihr wohl einer kritischen Analyse stand, so daß kein Grund besteht, in diesen Fällen von Jesu Autorschaft abzusehen. Dies gilt etwa von Lk 17,26–30 = Mt 24,37–41. Der älteste Textbestand dieser Gerichtsandrohung mag so gelautet haben:

- 1a „Und wie es geschah in den Tagen Noahs,
 b so wird es am ‚Tag‘ des Menschensohnes sein:
 2a Man aß, man trank,
 b man heiratete, man wurde geheiratet,
 3a bis zu dem Tag, als Noah in die Arche ging.
 b Da kam die Flut,
 c und alle kamen um.
 4a Gleich (so) wie es geschah in den Tagen Lots,
 b ‚so wird es am Tag des Menschensohnes sein‘:
 5a Man aß, man trank,
 b man kaufte, man verkaufte,
 c man pflanzte und baute.
 6a Jedoch am Tag, als Lot aus Sodom fortging,
 b regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel,
 c und alle kamen um.“

In Lk 17,20–18,8 hat der dritte Evangelist eine Endgerichtsrede komponiert, in der das Stichwort „Menschensohn“ (17,22.24.26.30; 18,8) vorherrscht. Dieser Menschensohn ist derjenige, der die Rettung der Auserwählten (17,31–35; 18,7f) bewerkstelligen und die anderen dem Verderben überlassen wird. Dabei wird der

Menschensohn plötzlich und unübersehbar kommen (Lk 17,23f), um das Reich Gottes aufzurichten (17,20f). Ein Blick auf Mt 24,26–28.37–41 belehrt, daß der Kernbestand dieser Rede aus der Logienquelle stammt. Nur einmal differiert die Reihenfolge der Sätze (Lk 17,37c = Mt 24,28). Zu diesem Kernbestand gehören gerade auch die Menschensohnaussagen in Lk 17,24.26f.

Nun zeigt das Sintflutbeispiel in Lk 17,26f = Mt 24,38f, daß Matthäus dem Text eine eigene Formung und Straffung zukommen ließ und überhaupt die Apokalypse aus Mk 13 und die Endgerichtsrede aus Q aufgrund starker eigener Redaktion verband. Darum liegt es nahe, daß das bei Lk 17,28–30 überlieferte zweite Gerichtsbeispiel mit der Vernichtung von Sodom auch schon in Q stand, also bei Matthäus entfiel. Für die Raffung des Materials durch Matthäus spricht, daß er in Mt 24,37 offenbar den dem Noah-Beispiel eigenen Menschensohnbezug beibehielt und zugleich die Menschensohnaussage aus Lk 17,30, die dort das Lotbeispiel abrundet, zum Abschluß des Noah-Beispiels umgestaltete. Da das Noah-Beispiel aussageidentisch mit dem Sintflutbeispiel war, fiel es ihm zudem leicht, die Kürzung vorzunehmen. Sintflutgeschlecht und Sodomiter sind im übrigen schon traditionell die Beispiele für das göttliche Gericht schlechthin.¹³⁶

Nimmt man nun an, in der Logienquelle stand die Abfolge Lk 17,24. 37c¹³⁷.26f. 28–30 als ein Kernbereich der Gerichtsrede (gefolgt von Lk 17,31–35 par), so kann diese Menschensohntradition weiter analysiert werden. Der Text besitzt jetzt zweifelsfrei eine Rahmung (Lk 17,24.30), die beabsichtigt ist. Dabei greift das „Offenbaren“ des Menschensohnes in 17,30 das unübersehbare Sichtbarwerden aus 17,24 auf. Sein Kommen kann niemand verpassen, alle werden es sehen. Anders spricht 17,26f: Nur der Tag¹³⁸ des Menschensohnes als Terminangabe für das Gericht ist im Blick, denn an diesem Tag geschieht die plötzliche Vernichtung aller. Vom Menschensohn ist also in zwei verschiedenen Hinsichten gesprochen. Bucht man demzufolge die Rahmung auf das Konto der Logienquelle, zumal beide Gerichtsbeispiele für sich allein einen guten und geschlossenen Sinn ergeben, bleibt nur die Frage, ob nicht auch das zweite Beispiel in Lk 17,28 einst einen zu 17,26b entsprechenden Menschensohn-Satz enthielt. Er kann nämlich sehr gut zur Gestaltung von 17,30 benutzt worden sein. Die sonst so eindruckliche Parallelgestaltung der Beispiele spricht ebenfalls dafür.

Kann man beide Beispiele Jesus zuweisen¹³⁹? Jedenfalls stimmt die Grundaussage perfekt mit Lk 13,1–5 und verwandten Texten überein (3.2.2). Nur der, der grundsätzlich Jesus Menschensohnaussagen absprechen will, hat als einzigen Grund

136 Zum Material vgl. D. Lührmann, Redaktion 75–83.

137 Für Lk 17,25 ist lukanische Herkunft vorausgesetzt. In bezug auf Lk 17,37c soll die matthäische Reihenfolge als ursprünglich gelten.

138 Lukas bildet den Plural (vgl. den lukanischen Vers 17,22) und gleicht damit an 17,26a an (Singular: 17,29.31). Matthäus führt den urchristlichen Begriff der Parusie ein (24,37.39).

139 Zur Diskussion vgl. J. Becker, Johannes der Täufer 90–95.

für eine spätere Bildung in der judenchristlichen Gemeinde dieses Stichwort „Menschensohn“ auf seiner Seite. Aber das wäre eine *petitio principii*. Zu Jesus paßt im übrigen, daß der Text nicht den leisesten Hinweis dafür gibt, daß Jesus sich als Menschensohn versteht. Im Gegenteil: Jesus redet vom unerwartet hereinbrechenden Gerichtstermin, durch das Signalwort vom Tag des Menschensohnes angezeigt (vgl. äthHen 46,3f; 62,2f), ohne den Menschensohn näher in Augenschein zu nehmen. So läßt der Text Jesus das Gericht strukturell analog zur täuferischen Gerichtsankündigung in Mt 3,7–10 par ansagen. Mit dem Vollzug haben beide, also Jesus und Johannes, nichts zu tun.

Der Text schildert die Sintflutgeneration und die Bewohner Sodoms in einer unerwarteten Weise, nämlich nicht als besonders auffällige Sünder, wie es schon der alttestamentliche Text beschreibt (Gen 6f; 18f), sondern er beschreibt die nicht abgewertete Normalität des Lebens dieser Leute mit ähnlichen Mitteln, wie sie Jeremia in seinem Brief an die Exulanten (Jer 29,5f) benutzt. Auf diese normale Situation trifft plötzlich und unerwartet das Vernichtungsgericht, dem niemand entkommen kann. Das entspricht in der sonstigen Jesusverkündigung der Parabel vom reichen Bauern (Lk 12,16–20) und vom Latifundienverwalter (Lk 16,1–8), wie auch den Beispielen in Lk 13,1–5 (vgl. 3.2.2). Bei dem Sintflutgeschlecht und den Sodomitern geht es um das Gericht über Nichtisraeliten. Ihr Gericht ist nun Beispiel für Israels Verlorenheit. Auch dies ist ein typischer Ansatz, wie Jesus seine Zeitgenossen anredet (Beispiele in 2.3.4). Dabei beschreibt Jesus nicht, in welcher Weise das Gericht ablaufen wird. Darum ist die Gestalt des Menschensohnes wohl personales Gerichtssignal, aber im übrigen nicht weiter Gegenstand der Beschreibung. Nicht wie das Gericht durchgeführt wird, interessiert, sondern daß die Gegenwart davon unabwendbar bedroht ist. So kann Jesus auch dieselbe Aussage treffen ohne Erwähnung des Menschensohnes (3.2.2). Man mag erwägen, ob das Doppelwort nicht eine ganz bestimmte Einstellung der Hörer Jesu treffen will. Sie haben es leicht zu denken, daß trotz der Gerichtsbotschaft des Täufers und Jesu alles beim alten, also ganz alltäglich normal, geblieben ist. Warum also darauf hören? Jesu Entgegnung lautet dann: Das ist eine altbekannte Täuschung, denn so war es schon zur Zeit von Noah und Lot, als Wasser- und Feuergericht dennoch nicht auf sich warten ließen.

Das Doppelwort spricht vom Menschensohn so, daß seine Bekanntheit in zumindest großen Umrissen vorausgesetzt ist. Das Stichwort wird nicht neu eingeführt, sondern ohne Erklärung kurz und knapp genannt. Es bezieht sich nicht auf die vergleichende Aussage in Dan 7,13 („wie ein Menschensohn“), sondern rechnet stillschweigend damit, daß „Menschensohn“ indessen als bekannte Kennzeichnung der endzeitlichen Richterger-

stalt verstanden wird, so daß ein traditionsgeschichtliches Stadium vorausgesetzt ist, das auch gegenüber den Bilderreden im äthHen weiter fortgeschritten ist, denn dort wird noch, aufbauend auf den zitierten Vergleich aus Dan 7,13, von „jenem Menschensohn“ gesprochen (s.o.). Die Personalbezeichnung Menschensohn wird aufgeboten unter der Voraussetzung, daß alle wissen, dieser Menschensohn und das kommende Endgericht gehören zusammen. Darin besteht der sachliche Konsens mit den Bilderreden. Dies alles entspricht auch dem Befund in dem Menschensohnwort, das wie kein anderes die Debatte bis heute beherrscht hat, nämlich dem Wort in Lk 12,8f (Mt 10,32f; Mk 8,38), also dem Spruch zum Bekennen und Verleugnen:

1a „Amen, ich sage euch:

b *Jeder, der sich zu mir vor den Menschen bekennt,*

c *zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen.*

2a *Wer jedoch mich vor den Menschen verleugnet,*

b *den wird auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes verleugnen.“*

Die vorgeschlagene älteste Gestalt des Wortes sowie die Annahme seiner kontextuellen Selbständigkeit erfreuen sich breiter Akzeptanz.¹⁴⁰ Man kann erwägen, den Schlußsatz aus Lk 12,9b („der wird von den Engeln Gottes verleugnet werden“), dessen älteste Gestalt gegen Lukas mit Hilfe von Mk 8,38 parr rekonstruiert wurde, mehr Recht zuzugestehen, als eben geschehen. Doch erhält man auch dann keinen anderen Sinn. Denn der passivische Stil orientalischer Hofsprache wird analog zu Lk 12,8b auszulegen sein. Solcher schnelle Wechsel aktivischer und passivischer Formulierung ist übrigens den Bilderreden des äthHen eigen (vgl. nur 50,2–5; 51,2; 61,8; 62,2f.10; 69,27), und zwar gerade bei der Beschreibung der Tätigkeit des Menschensohnes.

Die prophetische Zukunftsaussage ordnet sich gut den Jesusworten mit doppeltem Gerichtsausgang zu (3.2.3). Doch während diese sonst das unerwartete Eintreffen des Endes mit der Folge der Heilszuordnung oder Heilsausgrenzung beschreiben, bzw. den Menschen auffordern, angesichts des Gerichts mit doppelter Schicksalszuweisung alles zu tun, um an der Vollendung zu partizipieren, konzentriert sich das Wort aus Lk 12,8f auf die Benennung des Gerichtsmaßstabes.

Sieht man einmal von dem sich selbst ins Spiel bringenden Jesus einen Augenblick ab, ist die Aussage in Lk 12,8f ihrer Form nach eine typische apokalyptisch-weisheitliche Belehrung, in der dem positiv oder negativ

140 Vgl. dazu R. Pesch, *Autorität* 26–39; A. Vögtle, *Gretchenfrage* 14–21.

qualifizierten Tun des Menschen ein genau entsprechendes Ergehen verheißen, bzw. angedroht wird. Aus dem für die Weisheit typischen innerweltlichen Entsprechungsverhältnis von Tat und Folge (Spr 22,8: „Wer Schlechtes sät, wird Böses ernten“) wird nämlich in der Apokalyptik, die den innerweltlichen Ausgleich nicht mehr wahrnehmen kann und darum sein innergeschichtliches Funktionieren bezweifelt, die Erwartung des Ausgleichs im göttlichen Endgericht: „Tut Gerechtigkeit auf Erden, damit ihr (Gerechtigkeit) im Himmel findet“ (TestLev 13,5). Auch neutestamentliche Aussagen setzen im Erbe der Apokalyptik auf diese Anschauung einer endgültigen göttlichen Gerichtshandlung, die den Ausgleich herstellt, so etwa Jak 2,13: „Das Gericht ist unbarmherzig gegenüber dem, der keine Barmherzigkeit tut.“ Das entspricht Mt 7,2: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Statt durch genau analoge Entsprechung kommt der Ausgleich natürlich dann, wenn es um besondere Klassen von Verhalten geht, so zustande, daß die Entsprechung durch genaue Umkehrung, also antithetisch erfolgt, z. B. so: „Erniedrigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhöhen“ (Jak 4,10). Als Doppelsatz formuliert heißt es Lk 14,11 (= 18,14): „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“

Immer zielt bei solchen analogen oder antithetischen Entsprechungen die Aussage auf eine asymmetrische Zuordnung des Menschen zum Gericht Gottes. Das soll heißen: Gott als Schöpfer und Herr setzt diese Gerichtsordnung in Souveränität. Die Apokalyptik sieht sich darum beauftragt, kraft besonderer Offenbarung zu belehren, daß diese göttliche Grundregel gilt. Der Mensch hat keine Wahl zwischen dieser Ordnung und einer anderen. Nur innerhalb dieser einen Ordnung des Gerichts kann er wählen, solange Gottes Langmut ihm Zeit läßt. Darum stößt man auch eigentlich immer auf eine grundsätzliche Einstellung des Menschen im Guten oder Bösen, wenn die Entsprechung zwischen jetziger Lebensgestaltung und Gerichtsfolge beschrieben wird, also auf eine das gesamte Leben kennzeichnende Qualifikation, Gerechte oder Sünder zu sein: Sich selbst erhöhen oder erniedrigen (vgl. oben Lk 14,11) ist z. B. keine Einzeltat, sondern eine das ganze Leben zu bewährende Grundeinstellung zum Leben vor Gott. So werden die Könige vom Menschensohn entthront und vernichtet, „weil sie ihn weder erhöhen noch ihn preisen, noch demütigen anerkennen, woher sie das Reich erhalten haben“ (äthHen 46,4f). Ihre permanente Selbstsicherheit ist also ihr Untergang.

In diesem Zusammenhang gilt es nun auch, das antithetische Paar „bekennen“ und „verleugnen“ aus Lk 12,8f zu verstehen (vgl. Joh 1,20). Daß damit die spezielle Situation der Christen vor Gericht gemeint sei, ist

nicht erweisbar, weil jeder sonstige Hinweis auf eine solche Verfolgungssituation dem Text nicht abzugewinnen ist, und beide Verben einen viel breiteren Bedeutungsumfang besitzen, als daß sie allein solche Annahme begründen könnten. Wer sie hingegen im Sinne einer allgemeinen Lebenseinstellung deuten will, kann für einen solchen Gebrauch auf die Bilderreden des äthHen verweisen. So ist man nach äthHen 45,2 Sünder, wenn man „den Namen des Herrn . . . verleugnet hat“ (vgl. 46,7). Solchen wird am Tage des Gerichts niemand helfen, eben weil „sie den Herrn der Geister (und seinen Gesalbten) verleugnet haben“ (48,10). In 67,8.10 ist solche Verleugnung mit Gottlosigkeit gleichgestellt. In der gerichtsdoxologischen Szene äthHen 63,4–7 „bekennen“ dann die dem Gericht geweihten Könige, daß sie bisher „nicht bekannt, noch verherrlicht haben“ den Herrn der Geister als ihren Herrn. Die Bilderreden verwenden also das Gegensatzpaar „bekennen“ und „verleugnen“ im Sinne einer grundsätzlichen Lebenseinstellung (vgl. auch Hebr 11,13). Ein solcher Gebrauch paßt nun als Hintergrund vorzüglich zu Lk 12,8f, zumal dieser synoptische Text wie die Bilderreden Menschensohntradition vertritt.

Zum Verständnis von Lk 12,8f ist es weiter wichtig abzuklären, welche Funktion der Menschensohn in der Aussage einnimmt: Ist er selbst Richter oder ist er Zeuge im göttlichen Gericht? „Verleugnen“ und „bekennen“ scheinen zunächst für die zweite Möglichkeit zu sprechen: Der Menschensohn bezeugt durch Bekennen und Verleugnen vor Gott, dem Richter, was er von den Menschen weiß. Doch ist angesichts der nur mäßig beleuchteten Gestalt des Menschensohnes dies auch das einzige Indiz für dieses Verständnis. Und es ist ein fragwürdiges Indiz. Denn beide Verben, die zuerst menschliche Grundeinstellungen zum Leben qualifizieren wollen, sind ja gewählt, um das Entsprechungsverhältnis genau zur Sprache zu bringen. Sie sind also in den Menschensohnsätzen nachgeordnete und von den Vordersätzen her abhängige Sprache, also nicht gerichtsterminologisch streng gewählt, um die Funktion des Menschensohnes im Gerichtsverfahren prozessrechtlich exakt anzugeben. Im übrigen „bekennt“ Jesus als Richter auch nach Mt 7,23 gegenüber den falschen Propheten, daß er sie nicht kennt. Und das ist ihr Gerichtsurteil, nicht etwa nur eine Zeugenaussage. So wollen das Bekennen und Verleugnen in Lk 12,8f als performatives Gerichtsurteil verstanden sein, das herstellt, was Lk 17,34f als „mitgenommen werden“ bzw. „zurückgelassen werden“ bezeichnet ist, oder was Mk 9,43–48 par „ins Leben eingehen“ oder „in die Gehenna fortgehen“ heißt (vgl. 3.2.3). In der großen matthäischen Gerichtsszene Mt 25,31–46 läßt der Menschensohn die Gerechten und Sünder je mit einem Befehlswort in die göttliche Endherrschaft oder ins letzte Verderben eingehen

(25,34.41). Auch diese Worte vollziehen dieselbe endgerichtliche Scheidung, die in Lk 12,8f gemeint ist. So ist also der Menschensohn Lk 12,8f als Richtergestalt zu verstehen. Diese Deutung hat dabei den großen Vorteil, in Harmonie mit der Menschensohnauffassung zu stehen, wie sie der Täufer und die frühe Urgemeinde vertreten und wie sie Jesus auch nach Lk 17,24.26f formulierte.

Wie die alternativen verbalen Aussagen in dem Doppelspruch so läßt sich auch der himmlische Hofstaat in der Menschensohnüberlieferung des Frühjudentums wiederfinden. Von Gottes gerichtlichem Kommen „mit allen Himmlischen“ weiß schon Sach 14,5 zu erzählen. Auch in Dan 7,10 thront der Weltherrscher, umgeben von einer nicht mehr recht vorstellbaren Zahl von Engeln. Innerhalb dieser Szene ist dann vom Auftreten des Menschensohnes gesprochen (7,13f). Den himmlischen Hofstaat kennen sodann die Bilderreden (äthHen 40,1; 47,3; 60,2), in denen die Engel auch am Gerichtsvollzug aktiv beteiligt sind (53,1–54,6; 56) und außerdem den Gerichtsakt des Menschensohnes durch einen Lobpreis Gottes begleiten (61,1–13).¹⁴¹ Es kann also nicht überraschen, wenn in Lk 12,8f der Engel Erwähnung getan ist, selbst wenn diese sonst in der erhaltenen alten Jesustradition nicht noch einmal aufgeboten werden.

Der himmlische Hofstaat ist in allen genannten Texten Zeichen herrscherlicher Größe und Macht. Und so ist denn auch sowohl in Dan wie im äthHen die Menschensohngestalt in die göttliche Königsherrschaft eingebunden (4.1.5). Also macht es von daher keinen Sinn, die synoptische Menschensohntradition mit den Aussagen zur Königsherrschaft Gottes für unvereinbar anzusehen, wie häufiger argumentiert wird. Mögen die alten Menschensohnworte Jesu keine direkte sprachliche Brücke zu seiner Gottesreichsbotschaft schlagen, der frühjüdische Hintergrund vollzieht solche Beziehung unzweifelhaft. Darum ist dies auch für Jesus und seine Hörer vorauszusetzen.

Innerhalb dieser bisher kenntlich gemachten Traditionsverhaftetheit von Lk 12,8f in frühjüdischer Überlieferung wird nun das Auffällige der Aussage Jesu sichtbar. Jesus wiederholt nicht noch einmal Übliches, sondern steuert zum längst Bekanntesten eine Variante bei, durch die er die positiven oder negativen Beziehungen, die andere zu ihm aufbauen, zum Gerichtsmaßstab einsetzt. Weisheit und Apokalyptik geben in belehrender Beschreibung ihr Wissen kund, welche objektiven Maßstäbe im Gerichtsvollzug (innerweltlich oder am Ende der Geschichte) Bedeutung haben.

141 Vgl. auch die Menschensohntradition in Mk 13,26f; Mt 13,41; 16,27; 1.Thess 3,13; 2.Thess 1,7 mit demselben Motiv.

Der Weise oder Apokalyptiker ist dabei durch einen anderen seiner Zunftgenossen austauschbar, weil er nicht selbst mit zum Gegenstand der Belehrung wird. So ruft er z. B. als Gerichtsmaßstab die Achtung oder Mißachtung des Schöpfers auf (äthHen 46,5; 63,7) oder allgemein die Gottesfurcht (Av 1,3), einzelne besondere Freveltaten (äthHen 53,2; 62,11f; 99,11–15) oder allgemein die Werke des Menschen (äthHen 61,8; LibAnt 3,10), natürlich in häufigen Fällen die Tora (Av 2,1.7.8.16; TestAss 6; äthHen 5,1–4). Im deuteronomistischen Geschichtsbild können dem Gesetz als gerichtlicher Norm die Propheten an die Seite gestellt werden, deren mahnender Ruf zur Gesetzesbefolgung nicht gehört wurde (Neh 9,26). Diese letzte Aussage, bei der personalisierte Norm, von der eigentlichen Gesetzesnorm abhängig, aufgeboten ist, führt am nächsten an Lk 12,8f heran. Jedoch bindet in dieser Aussage der Sprecher selbst das Schicksal der anwesenden Leute an ihr Verhalten zu seiner jetzt sie anredenden Person. So erhält die Belehrung prophetischen Klang. Wie spricht der Lehrer der Gerechtigkeit, der sich besonderer Offenbarung rühmt (1QH 2,13; 4,26f; 7,7.10)? „Alle meine Gegner erklärst du des Gerichts schuldig, um an mir zwischen Gerechten und Frevlern zu scheiden“ (1QH 7,11b). Oder: „Für die Gottlosen bin ich ein Fangnetz, doch Heilung für alle, die sich von der Sünde abkehren“ (1QH 2,8). Diese prophetischen Anspruch atmenden Aussagen des Lehrers der Gerechtigkeit sind mit der Ich-Aussage in Lk 12,8f am eindeutigsten vergleichbar. Wie er in die Psalmen, die er dichtet, prophetisches Selbstverständnis hineinwebt, so äußert Jesus innerhalb typischer weisheitlich apokalyptischer Belehrung seine prophetische Autorität.

Lädt dann Lk 12,8f zur Identifizierung von Jesus und Menschensohn ein? Jedenfalls kann derjenige, der schon von der Identität beider überzeugt ist, die Aussage, wenn er unbedingt will, so deuten. Doch dem Textbestand selbst ist diese Annahme nicht zu entnehmen. Überhaupt müßte vom Gefälle der Aussage her schon eher gelten, daß nicht Jesus sich mit dem Menschensohn identifiziert, sondern dieser mit Jesus. Aber auch diese Interpretation ist vorschnell. Denn der Aussagetrend solcher Belehrung zielt ganz allgemein auf die Beschreibung eines Gerichtsmaßstabes, so daß Menschen, die so belehrt werden, wissen, woran sie sind und wie sie ihr Leben einrichten sollen. Die Pointe liegt also jeweils bei der genauen Entsprechung von jetziger menschlicher Tat und späterer Folge. Auf dieser Ebene ist Normidentität intendiert. So ist Jesus „nur“ als Objekt menschlicher Beziehung beschrieben und das, was der Menschensohn in Entsprechung nachvollzieht, auf die Menschen, die diese Beziehungen zu Jesus aufbauten, gerichtet. Der Menschensohn stellt zu Jesus selbst gar keine

direkte personale Verbindung her. Dann aber sind Jesus und Menschensohn zwei verschiedene Personen, von denen die eine jetzt und die andere später auftritt. Jesus ist die jetzige Ermöglichung für Verhältnisbestimmungen der Menschen im Guten und Bösen. Der Menschensohn ratifiziert dann diese Lebensentwürfe der Menschen im nahenden Gericht. Sind aber Jesus und Menschensohn unterschieden, wird man Lk 12,8f in die Jesusverkündigung einstellen, denn die Identifikation beider sofort nach Ostern (vgl. nur 1.Kor 16,22) ist noch nicht vollzogen.

Innerhalb der Jesusverkündigung läßt sich Lk 12,8f nun auch ein guter Sinn abgewinnen. Jesus versteht sich in besonderer Weise als Prophet der Endzeit, der Gottes Herrschaft bei den Menschen Realität werden läßt (Lk 10,18; vgl. 4.2.2). Nur diese sich ab jetzt durchsetzende Gottesherrschaft ist für sie noch eine Möglichkeit, dem nahen Gericht zu entgehen (3.2.2). Man kann sich jedoch an Jesus und seiner Botschaft ärgern (Mt 11,6; vgl. 4.2.2). Solches „Verleugnen“ bedeutet, daß man aus dem Gerichtszusammenhang nicht herauskommt, denn das Gericht des Menschensohnes wird in Entsprechung zu dieser Ablehnung verfahren. Wer jedoch den Weg zu Jesus findet, also sich zu ihm „bekennt“, der ist aus dem Sünde-Unheils-Zusammenhang seines bisherigen Lebensentwurfs herausgetreten (4.2.4). Er ist in den Heilszusammenhang der Gottesherrschaft aufgenommen. Diese Zuordnung wird der Menschensohn nicht revidieren.

Der Kernbestand der Menschensohnworte, wie er der Verkündigung Jesu zugewiesen werden kann, dürfte damit zur Sprache gekommen sein. Jedenfalls ist eine Zuordnung weiterer Worte aus der Gruppe der vom kommenden Menschensohn handelnden Sprüche zur echten Jesustradition zu hypothetisch oder gar problematisch. Inhaltlich käme dabei wohl auch nichts Neues hinzu, so daß die Beschränkung auf Lk 12,8f; 17,26ff kein Schade ist. Ergeben hat sich, daß Jesus Gerichtsaussagen mit und ohne Menschensohn formulieren kann. Ein beschreibendes Verweilen bei dem Gerichtsvorgang und der Person des Menschensohnes selbst ist für ihn außerhalb des Interesses. Die Erwartung des Gerichts ist also nicht durchweg und konsequent personalisiert. Die Bedeutung des Gerichts für seine Zuhörer ist nämlich wichtiger als szenische Einzelaussagen zum Gericht selbst. Wo der Menschensohn eingeführt ist, ist er personaler Inbegriff für das Gericht. Mit dieser traditionellen Bedeutungszuweisung ist für Jesus über ihn genug gesagt. Mit dieser nur knapp aufgerufenen Funktion kann Jesus das Unerwartete des Gerichts bekräftigen und die endzeitliche Entscheidungssituation, vor der Jesu Zeitgenossen jetzt stehen, herausarbeiten. Man kann hinzufügen: Wer Jesus alle Menschensohnworte absprechen will, türmt sich zwar an anderer Stelle große Probleme

auf, aber nimmt der Jesusverkündigung kaum etwas Substantielles weg, denn was Lk 12,8f; 17,26ff aussagen, wird auch dem sachlichen Gehalt nach von anderer alter Jesusüberlieferung bezeugt.

4.4.3 Jesu Zuordnung zur Gottesherrschaft

Aune, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 1983. – Böcher, O.: *Propheten, Prophetie 3. Neues Testament, EKL 3* (1992) 1345–1349. – Bowman, J.: *Prophets and Prophecy in Talmud and Midrasch, EvQ* 1950, 107–114; 205–220; 255–275. – Brox, N.: *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus*, in: K. Schubert (Hg.): *Vom Messias zum Christus*, 1964, 165–201. – Calbury, H. J.: *Jesus and the Prophets, JR* 5 (1925) 609–622. – Davies, P. E.: *Jesus and the Role of Prophet, JBL* 64 (1945) 241–254. – Dunn, J. D. G.: *Jesus and the Spirit*, ²1978. – Fascher, E.: *Prophetes*, 1927. – Fenneberg, W.: *Die Frage nach Bewußtsein und Entwicklung des historischen Jesus, ZThK* 97 (1975) 104–116. – Frankemölle, H.: *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote?* in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hgg.): *Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka)*, 1989, 34–67. – Friedrich, G.: *Propheten und Prophezeien im Neuen Testament, ThWNT* 6 (1959) 829–863. – Greig, J. C. G.: *Abba and Amen: Their Relevance to Christology, StEv* 5 = *TU* 103 (1968) 3–13. – Hahn, F.: *Christologische Hoheitstitel, FRLANT* 83, ⁴1974. – Hengel, M.: *Nachfolge und Charisma, BZNW* 34, 1968. – Hoffmann, P.: „Er weiß, was ihr braucht ...“ (Mt 6,7). *Jesu einfache und konkrete Rede von Gott*, in: Lohfink, N. u. a.: „Ich will euer Gott werden“, *SBS* 100, 1981, 151–176. – Jeremias, G.: *Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT* 2, 1963. – Leivestad, R.: *Das Dogma von der prophetenlosen Zeit, NTS* 19 (1973) 288–299. – Limbeck, M.: *Jesus als Prophet, BiKi* 31 (1976) 9–12. – Meyer, R.: *Der Prophet aus Galiläa*, ²1970. – Ders.: *Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, ThWNT* 6 (1959) 813–828. – Nebe, G.: *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas, BWANT* 7, 1989. – Nützel, J. M.: *Zum Schicksal der eschatologischen Propheten BZNF* 20 (1976) 59–94. – Schlosser, J.: *Le Dieu de Jesus, Le Div* 129, 1987. – Schnackenburg, R.: *Die Erwartung des „Propheten“ nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten, StEv* 1 = *TU* 73 (1959) 622–639. – Schnider, F.: *Jesus der Prophet, OBO* 2, 1973. – Steck, O. H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT* 23, 1967. – Webb, R. L.: *John the Baptizer and Prophet*, 1991.

Hat Jesus sich nicht mit dem Messias ben David in Beziehung gebracht (4.4.1), auch nicht die Menschensohnerwartung auf sich bezogen (4.4.2), dann ist das große und reichhaltige Prophetentum in Israel und im Frühjudentum der Phänomenbereich, in den Jesu Wirken einzuzichnen versucht werden muß.¹⁴² Dabei muß gleich eingangs klargestellt werden: Es gibt keine sichere Aussage, daß Jesus sich selbst als Prophet bezeichnet hat.

Doch das darf nicht verwundern, denn solche Bezeichnung haben auch andere Gestalten, die in jedem Fall zu den Propheten gezählt werden, nicht selbst benutzt. Es ist selten der Propheten Art, etwa sinngemäß zu erklären: „Ich bin ein Prophet!“ Sie reden und handeln wie Propheten, also mit unmittelbarer göttlicher Autorität und bekunden ihre Gotteserfahrung und Beauftragung. Vor allem andere sind es dann, die von ihnen als „Propheten“ sprechen und damit zugleich ihre Sendung anerkennen, anderen gelten sie eventuell zugleich als falsche Propheten, oder sie sind für sie keine Propheten. So geschah es beim Täufer, der sich selbst vielleicht gar nicht als Prophet bezeichnete, gleichwohl aber in prophetischer Gattung redete (3.1.2), den das Volk für einen Propheten hielt (Mk 11,32 parr), dem jedoch z. B. Josephus die Prophetenbezeichnung nicht zuerkennt (ant 18,117–119). Auch Jesus selbst erhielt solche Anerkennung als Prophet (Mk 6,15 parr; 8,28 parr; Lk 24,19; Apg 3,22f). Wie die Pharisäern in den Mund gelegten Äußerungen in Lk 7,39; Joh 7,52 zeigen, konnte dem auch widersprochen werden.

Für das Frühjudentum und sein Prophetenverständnis war es von eminenter Wichtigkeit, daß mit der Kanonisierung der Schriftpropheten die klassische Zeit der Prophetie Israels als abgeschlossen galt (Sir 45–49; SirPro 1–14; 4.Esr 14,44f). Weiter zeichnete sich schon in der hebräischen Bibel die Tendenz ab, überhaupt große, gottnahe Gestalten aus der Geschichte Israels als Propheten auszuzeichnen, so etwa Abraham (Gen 20,7) oder Aaron (Ex 7,1) und natürlich Mose (Num 12,6–8; Dtn 34,10). Damit entstand für den, der „das Gesetz und die Propheten“ (Mt 5,17; 11,13; Lk 24,27.44) überblickte, der unmittelbare Eindruck, daß die kanonisch-klassische Zeit Israels als Zeit kontinuierlicher prophetischer Leitung durch den Gott Israels anzusehen war.

Gegenüber dieser klassischen Zeit verstand sich das Frühjudentum als nach- und untergeordnet. Es zehrte von dieser für es so gewichtigen Zeit und wollte ihr auch gar nicht etwas ebenso Wesentliches gegenüberstellen. So kann man darum auch u. a. den Mangel an gegenwärtiger Prophetie aussprechen (Ps 74,9; Dan 3,38 [LXX]; 1.Makk 9,27), oder formulieren, daß die Propheten „schlafen gegangen“ waren (syrBar 85,3). Noch später äußert sich Sot 13,2 so: „Als Haggai, Sacharja und Maleachi, die letzten

142 Der allfällige Einwand, die sog. „Prophetenanschlußthese“ sei längst widerlegt, hat sein begrenztes Recht, aber trifft dennoch nicht zu: Es geht ja nicht darum, Jesus an die klassische Prophetie unmittelbar anschließen zu lassen, sondern ihn in den Prophetismus seiner eigenen Zeit einzuzeichnen, der in einem bestimmten Verhältnis zur alttestamentlichen Prophetie steht.

Propheten gestorben waren, schwand der heilige Geist aus Israel, gleichwohl ließ man sie die BathQol (d. h. etwa: die indirekte Stimme Gottes) hören.“ Solche Äußerungen dürfen allerdings nicht zu dem Gesamturteil führen, daß sich im Frühjudentum prophetische Ansprüche gar nicht mehr meldeten. Die Geschichte ist immer mannigfaltiger als solche Rundurteile. So auch in diesem Fall. Denn solche Urteile zur Prophetie sind immer zugleich auch positionelle Pauschalwertungen, die sich z. B. zugleich für eine andere göttliche Autorität einsetzten, wie vor allem für das Gesetz. So fährt syrBar 85,3 z. B. fort: „Nichts haben wir jetzt, nur den Allmächtigen und sein Gesetz.“ Daß die Prophetie im Frühjudentum nicht einfach erloschen war, bezeugen im übrigen hinreichend Josephus und auch das Neue Testament (vgl. oben 3.1.5).

Zur These der abgeschlossenen Zeit klassischer Prophetie und dem verbreiteten Urteil, die Jetztzeit sei (relativ) prophetenarm, paßte natürlich die Erwartung, in der Endzeit werde der Prophetismus reichlich blühen. So werden etwa „die Propheten des großen Gottes“ selbst Richter und Könige im endzeitlichen Gottesreich sein (Sib 3,780–782). Bei solcher allgemeinen Hoffnung zum endzeitlichen Prophetentum mußte man jedoch nicht stehen bleiben. Man war nämlich ganz allgemein der Überzeugung, daß die alttestamentlichen Propheten weniger dazu da waren, ihrer eigenen Zeit Gottes Gericht und Heil anzusagen, als vorab anzukündigen, was auf Israel und die Welt am Ende der Tage zukommen würde (1QpHab 7,1ff; ganz ähnlich Lk 4,17–21; Apg 2,14–21; 2.Kor 6,2; 1.Petr 1,10–12 usw.). Waren außerdem etwa Mose und David auch als Propheten verstanden, so konnte man den gesamten Kanon absuchen, wie es wohl in der Endzeit aussehen werde, also speziell auch welche prophetischen Endzeitgestalten zu erwarten seien. Unter dieser Voraussetzung hat man etwa für die Endzeit die Hoffnung auf einen Propheten wie Mose (nach Dtn 18,15ff) gehegt (1QS 9,9–11; 4QTest 1–8), andere setzten auf den wiederkehrenden Elia (2.Kön 2,1ff; Mal 3,1; 3,13f; Sir 48,10).

Wurde nun die Endzeit sehr dicht an die Gegenwart herangerückt, konnte aus der Hoffnung endzeitlicher Prophetie der Beginn schon gegenwärtiger Aktion werden. Das ist jedenfalls die Meinung der Exoduspropheten, die die Wiederholung der Wunder aus der Mose- und Josuazeit zur Herbeiführung der Heilszeit und als Beweis für ihre eigene Sendung inszenieren wollten. So sammelt beispielsweise Theudas eine Anhängerschar, um ihnen die Wiederholung des Jordanwunders vorzuführen (Josephus, ant 20,97f). Ein nicht namentlich genannter Prophet führte seinerseits seine Anhänger in die Wüste und versprach ihnen Wunder und

Befreiung von allem Elend (Josephus, ant 20,118). Diese Beispielliste läßt sich gut und schnell erweitern.

Gegenwärtige Prophetie konnte sich natürlich auch, ohne auf eine bestimmte, durch eine im Kanontext beschriebene Gestalt zu setzen und so sich selbst zu deuten, äußern, etwa durch Ankündigung einzelner Ereignisse (Josephus, ant 13,311ff; 15,373ff; 17,345ff; Apg 11,27ff) oder als grundsätzliche Unheils- und Gerichtsprophetie wie bei Johannes dem Täufer und bei Jehoschua ben Hananja (vgl. oben 3.1) oder als Heilsprophetie wie beim essenischen Lehrer der Gerechtigkeit (1QH 2,8.13.17f; 4,5f.10; 5,9–11; 7,7 und 1QpHab 2,1ff; 7,1ff).¹⁴³

Diese letzte Gestalt zeigt zudem eine Eigenart, die schon längst in der Spätphase alttestamentlicher Prophetie anzutreffen ist, nämlich den Bezug des Charismatikers auf die vorgegebenen heiligen Texte (vgl. Jes 34,16).¹⁴⁴ In dieser Linie steht nämlich der genannte Lehrer der Gerechtigkeit: Die von ihm beanspruchte unmittelbare Offenbarung ist Erschließung des wahren Toraverständnisses. Prophetische Autorität beansprucht offenbar auch Rabbi Akiva, wenn er die Tora, nämlich konkret Num 24,27, auf Bar Kochba deutet und ihn damit zum endzeitlichen Messias ausruft.¹⁴⁵ Josephus schreibt den Essenern übrigens überhaupt zu, prophetische Erkenntnis durch Schriftauslegung zu haben (bell 2,159).

Wie ordnet sich Jesus in diese verschiedenen prophetischen Ansprüche ein? Eine angemessene Antwort hat davon auszugehen, daß dreierlei für Jesus unzweideutig feststeht: Er hatte nicht nur hier und da einmal eine besondere Einsicht prophetischer Art, sondern sein ganzes Wirken in Galiläa und Jerusalem war Ausdruck seiner besonderen Vollmacht und Sendung. Er übte wie Johannes der Täufer keine weitere berufliche Tätigkeit aus, um nebenbei auch noch Prophet zu sein. Mit diesem Propheten ist sodann der prophetische Ursprung für Jesu eigenes Auftreten gegeben. Jesus ist also aus einem ihm vorgegebenen Prophetismus groß geworden. Ebenso deutlich ist, daß Jesus die Naherwartung des Täufers so überbot, daß er die Jetztzeit in die beginnenden Endereignisse integrierte. Damit steht er nicht innerhalb der sich weiter dehnenden Geschichte und sagt etwas zu ihrem Verlauf, sondern er läßt den endzeitlichen Herrschaftsantritt Gottes gegenwärtig beginnen. Er ist in Kürze abgeschlossen, und dann ist die jetzige Geschichte an ihr Ende gekommen.

143 Weitere Einzelbeispiele sammelt R. Meyer, Propheten 823–826.

144 Eindrücklich ist dafür Dan 9.

145 P. Schäfer, Geschichte 163ff.

Von daher macht es Sinn, die Erwartung endzeitlicher Prophetengestalten zu betrachten, ob Jesus sich also z. B. als wiederkommender Elia oder als mosaischer Endzeitprophet verstanden hat. Beides wird man, ohne zu zögern, verneinen. Nicht nur, daß dafür auch der leiseste eindeutige Beleg fehlt. Beide Erwartungen sind auch von Haus aus sachlich viel zu weit von Jesu Wirken entfernt. Vom Inhalt der Tätigkeit Jesu näher liegt es schon, ihn mit dem Freudenboten aus Jes 52,7; 61,1 in Verbindung zu bringen. In der Tat deuten die alttestamentlichen Textanklänge in Mt 5,3–5 par; 11,5f par (vgl. 4.3.2; 4.2.2) daraufhin, daß Jesus die beginnende Heilszeit mit den Motiven aus Deutero- und Tritojesaja – für ihn damals: mit jesajanischer Prophetie – kennzeichnete. Aber es ist eines, so sachlich die gegenwärtige Zeit als Endzeit erfüllter Prophetie zu beschreiben, ein anderes, dabei personalidentifikatorische Beziehungen aufgebaut zu sehen. Die Texte geben jedenfalls für den zweiten Weg keine Hinweise.¹⁴⁶ Der erste ist darum gut als gewollt kalkulierbar, weil das Frühjudentum auch sonst solche Motive aufgreift, um sachliche Endzeiterfüllung aufzudecken. Im übrigen müßte man dann auch methodisch konsequent bleiben und für Lk 11,20 die meistens angenommene Nähe des „Fingers Gottes“ zu Ex 8,15, mit dem Jesus die Dämonen austreibt, als Identifikation Jesu mit dem wiederkommenden Mose deuten, was keiner tut.¹⁴⁷ In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, auch noch daran zu erinnern, daß ein Selbstverständnis Jesu als leidender Gottesknecht nach Jes 53 nicht begründet werden kann, weil die beiden Belege aus Mk 10,45; 14,24 (vgl. dazu später 6.2) kaum als echtes Jesusgut gelten können. Damit ist das Ergebnis eindeutig: Jesus hat keine personalorientierte prophetische Endzeiterwartung zur Deutung seiner Person verwendet. Dennoch hat er in einem Punkt mit solchen prophetischen Personalerwartungen etwas gemeinsam: Auch er versteht sich als Bewirker endzeitlicher Vollendung. Insofern ist er Endzeitprophet.

Diese noch recht formale Kennzeichnung gewinnt an inhaltlicher Präzision, wenn man näher bedenkt, womit Jesus eigentlich steht und fällt. Das kann nach allem bereits Gesagten nur die Gottesherrschaft selbst sein. Also wird man formulieren: Jesus ist Endzeitprophet der sich mit dem Auftreten seiner Person durchsetzenden endzeitlichen Herrschaft Gottes über

146 Ob es im Frühjudentum überhaupt eine festere Tradition zur Erwartung eines Freudenboten nach Jes 61,1f gab, ist zudem bestreitbar (J. Becker, Johannes 53f). Im übrigen vgl. zur Deutung von Jesus als Freudenboten H. Frankemölle, Jesus, und J. Becker, Urchristentum 25f.

147 Diese übliche Annahme ist in 4.2.2 neu diskutiert.

Israel und alle Kreatur. Wenn anders diese Gottesherrschaft endzeitliche Nähe des gütigen Schöpfers ist, der die Verlorenen retten will, kann hinzugefügt werden: Jesus ist endzeitlicher Heilsprophet. Diese Deutung hat zugleich den unbestreitbaren Vorteil, Jesu historische Unverwechselbarkeit innerhalb der frühjüdischen Geschichte und speziell der dazugehörenden Prophetie zur Geltung bringen zu können. Sie hat den weiteren nicht gering zu schätzenden Vorteil, daß sie auf die Kennzeichnung des Selbstverständnisses Jesu mit Hilfe von Kunstworten wie „Christologie im Vollzug“ oder „indirekte Christologie“ verzichten kann. Solche Ausdrücke haben nämlich den unverkennbaren Nachteil, doch versteckte nachösterliche Rückprojektionen zu sein.¹⁴⁸ Gerade diesem Punkt gegenüber hat die vorgeschlagene Deutung einen doppelten Gewinn: Sie läßt Jesus ganz innerhalb des frühjüdischen Prophetismus und versperrt dennoch nicht die Möglichkeit, dem nachösterlichen christologischen Denkprozeß eine Basis vorzugeben, wenn dieser ansetzt, mit den von der Ostererfahrung geschärften Augen des Glaubens Jesus neu zu verstehen.

Damit ist dann auch geklärt, daß es nicht hinreicht, Jesus als Exorzisten und Heiler, bzw. allgemein als Charismatiker oder Lehrer und Rabbi zu benennen. Die Wundertätigkeit ist ja nur ein Aspekt seines Wirkens. Das Charismatikertum bleibt viel zu vage und allgemein, um Jesus präzise zu qualifizieren. Natürlich hat Jesus gelehrt, und es ist sehr gut möglich, daß andere ihn u. a. respektvoll mit „Rabbi“ anredeten. Aber ein Rabbi im Sinne frühjüdischer Auffassung war er ganz sicherlich nicht. Dagegen spricht sein noch gut erkennbares Gesetzesverständnis (vgl. 5.3): Er holt sich die Orientierung für seine Wirklichkeitsdeutung gerade nicht aus dem Studium der Tora, sondern von seiner Grundgewißheit der sich ab jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft her. Hierin bekundet sich ein auffälliger Unterschied zum Lehrer der Gerechtigkeit. Dessen Offenbarungsgewißheit deckt die eigentliche Meinung der Tora auf und ist mit dem Schriftstudium verzahnt. Genau diese Symbiose findet man bei Jesus nicht. Niemand hat bisher im übrigen Jesus mit dem israelitischen Priestertum in Verbindung gebracht. Diese schöne Einmütigkeit kann nur nochmals bekräftigt werden. Denn wenn irgend etwas in unmißverständlicher Eindeutigkeit der Jesustradition zu entnehmen ist, so ist es dieses: Zum Jerusalemer Priestertum und seinem theologischen Selbstverständnis wird auch nicht die schmalste Brücke gebaut. Kein Jude, der zur Priesterschaft oder allgemeiner zum Tempel in näherer Beziehung stand, konnte in bezug auf die Reinheitsvorschriften so verfahren, wie es Jesus offenkundig

148 Die allgemeine Kategorie des „Messianischen“ wurde schon 4.4.1 kritisiert.

tat (5.3.4). Immer wieder geäußerte Spekulationen einer näheren Beziehung Jesu zu den priesterlich orientierten Essenern ist damit die Basis entzogen.

Nachdem schon zum Täufer Ausführungen gemacht wurden, die ihn im Unterschied zur frühjüdischen Apokalyptik sehen (3.1.5), wird es niemanden verwundern, wenn dasselbe auch für Jesus konstatiert wird. Das dort Gesagte muß hier nicht eigens für Jesus ganz wiederholt werden. Kaum einer z. Z. Jesu war unberührt von der auffälligen Wirkungsgeschichte des Danielbuches, der Schrift mit apokalyptischer Wirklichkeitsdeutung, die im Prophetenkanon einen Platz erhielt und die der Apokalyptik wohl überhaupt einen besonderen Akzeptanzschub im Frühjudentum gab. Damit war ihre Grundeinstellung ebenso kanonisch wie die der beiden anderen geistigen „Großmächte“ der Zeit, dem deuteronomistischen Geschichtsbild und dem weisheitlichen Weltverständnis. Alle drei Gesamtdeutungen der Wirklichkeit haben sich zudem auch oft gegenseitig durchdrungen. Auch Jesus hat natürlich im Einflußbereich dieser Strömungen gelebt. Der Apokalyptik verdankt sich Jesu Bezugnahme auf die Erwartung des Menschensohnes (4.4.2). Das Heilsmahl als Konkretion endzeitlicher Vollendung des Gottesreiches fußt auf dem apokalyptischen Text von Jes 25,6. Freilich, solche erinnerte und aktualisierte Apokalyptik, die nicht auf diese beiden Merkpösten begrenzt werden darf, kann denn doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Jesu Grundgewißheit der sich jetzt durchsetzenden Endzeitherrschaft Gottes und seine im eigenen Offenbarungswissen ruhende Autorität ihn um Welten von der Grundeinstellung des Apokalyptikers trennen. Dieser fordert zu geduldigem Hoffen in krisenhafter Weltunordnung der orientierungslosen Gegenwart auf. Jesus hingegen eröffnet seiner verlorenen Gegenwart endgültige Gotteserfahrung, die jetzt schon die Verlorenheit aufhebt. Der Apokalyptiker bemüht in fingierter Weise die Autorität früherer Gottesmänner, um sein Sonderwissen zu plazieren. Jesus besitzt die Autorität „Ich“ zu sagen. Die Apokalyptik ist schriftgelehrtes literarisches Wissen (4.Esr 14,37ff). Jesus äußert sich in mündlicher Verkündigung.¹⁴⁹ Das macht: Er ist Prophet und nicht Apokalyptiker.

Nach diesen Ausführungen zu dem, was Jesus nicht war, muß der Blick nochmals auf ihn als Propheten gelenkt werden. Kann sein prophetisches Selbstverständnis noch etwas ins einzelne gehend beschrieben werden? Zu erinnern ist dafür zuerst daran, daß Jesus die Annahme einer zurückliegenden klassischen Prophetenzeit offenbar geteilt hat: Israels kanonisierte

149 Vgl. noch J. Becker, Johannes 41–43.

Propheten sind für ihn Künder der Endzeit in einer Zeit, die vom Warten und Hoffen auf das Ende beherrscht war (Mt 13,16f; vgl. dazu 4.2.2). Er kann auch vom Kanon als „dem Gesetz und den Propheten“ reden (Mt 11,12f; vgl. dazu 4.2.2). Allerdings ist sein Verhältnis zu dieser Zeit und zum Kanon nicht mehr so, daß er fortsetzt, was einst war, und als Norm verlängert, was ihm der Kanon vorgab. Sein prophetisches Grundwissen läßt ihn sein Wirken so einschätzen, daß nun qualitativ Neues geschieht: Propheten sagten für ihn Kommendes an und lehrten hoffen. Er realisiert dies Kommende und vollzieht sich durchsetzendes Vollendungsgeschehen. Der Kanon war auch für ihn unbestrittener Bestimmungsfaktor für die Vergangenheit. Jetzt aber gilt es, alles an der Gottesherrschaft auszurichten, die allem und jedem neu und endgültig Maß und Ziel setzt. Daraus erwächst für Jesu Selbsteinschätzung die Freiheit, für sich allein stehen zu können. So besitzt er die innere Autorität, sich keiner Gruppe des Frühjudentums anzuschließen und dennoch ganz Israel im Blick zu haben. Alle müssen sich nach seiner Auffassung an der Gottesherrschaft orientieren, so wie er ganz von ihr her lebt. Man kann zu ihr nur ungeteilt ja sagen oder hat alles verspielt. Eine andere Möglichkeit sieht er nicht.

Diese totale Bindung seiner Person und seines Wirkens an die Gottesherrschaft erhält ihr Profil durch drei Beobachtungen: In der Grundgewißheit, mit der er identifikatorisch eins ist, daß nämlich ab jetzt und durch ihn sich die Gottesherrschaft unaufhaltsam und unwiderruflich als endgültiges Vollendungsgeschehen durchsetzt, eröffnet er seinen Hörern Gotteserfahrung, indem er endzeitliche Nähe Gottes durch Wort und Tat gegenwärtig macht. Angesichts der allumfassenden Verlorenheit stellt er nämlich Menschen unter die Macht dieser alles gutmachenden Endherrschaft Gottes. So vollzieht er nach seinem Verständnis die Heilswende. Dabei wird die Gegenwart und gegenständliche Welt, der konkrete Mensch und die geschichtliche Gemeinschaft der ankommenden Gottesherrschaft unmittelbar ausgeliefert. Dieser glatte „Kurzschluß“ ist nicht aufgrund vorgängiger Ekstase, Vision oder Erfahrung von Träumen nachrangiges Ereignis. Denn Jesu Anliegen, heilsame Nähe zwischen dem verlorenen Menschen und Gott herzustellen, zielt so direkt auf die Alltagswelt, daß für solchen Ausstieg kein Platz bleibt. Zu dieser Einheit von Überzeugung und Wirken für die anderen kommt zweitens die Einheit von innerer Grundeinstellung und persönlichem Geschick. Dabei weiß Jesus, daß sein Tod die Gottesherrschaft nicht aufhalten wird, er jedoch trotz seines Todes an ihrem Heil Anteil haben kann (Mk 14,25; vgl. 6.2). Jesus hat sich nicht selbst verkündigt, sondern die ankommende Gottesherrschaft proklamiert und ihr Andrängen durch Taten gefördert. Dabei ist er mit ihr so

verwoben, daß er darauf vertraut, nicht mehr aus ihrem Heilszusammenhang fallen zu können. Endlich hat sein Wirken für ihn drittens nicht nur Bedeutung innerhalb des geschichtlich Relativen, sondern besitzt Folgen für die endgerichtliche Aufnahme der Menschen in den Vollendungszustand. Das Verhältnis zu seiner Person ist nämlich nach ihm Maß für das Urteil über einen Menschen im Endgericht (Lk 12,8f; vgl. 4.4.2). Wer hier auf ihn und seine Gottesreichsbotschaft setzte, hat nicht nur für die Gegenwart Erfahrung mit der Güte Gottes, sondern ist – so wie er es für sich erwartet – für immer in ihr geborgen.

5 Lebensverständnis und Lebensgestaltung angesichts der Gottesherrschaft

Bald, H.: Eschatologische oder theozentrische Ethik? VF 24 (1979) 35–52. – Becker, J.: Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: H. Merklein (Hg.): Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), 1989, 31–52. – Betz, H. D.: Studien zur Bergpredigt, 1985. – Dautzenberg, G.: Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde, in: I. Broer (Hg.): Jesus und das jüdische Gesetz, 1992, 147–172. – Dillmann, R.: Das Eigentliche der Ethik Jesu, TTS 23, 1984. – Dodd, C. H.: Ethics and the Gospel, 1960. – Eichholz, G.: Auslegung der Bergpredigt, BSt 46, ⁵1982. – Guelich, R. A.: The Sermon of the Mount, 1982. – Hiers, R. H.: Jesus and Ethics, o.J. – Hoffmann, P./Eid, V.: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, QD 66, 1975. – Lohfink, G.: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 1982. – Manson, T. W.: Ethics and the Gospel, 1960. – Neuhäusler, E.: Anspruch und Antwort Gottes, 1962. – Pokorný, P.: Der Kern der Bergpredigt, 1969. – Sanders, J. T.: Ethics in the New Testament, 1975. – Schmeller, Th., Brechungen 66–70. – Schnackenburg, R.: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, HThK Suppl 1, ²1986. – Schrage W.: Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, ⁵1989. – Schulz, S.: Neutestamentliche Ethik, ZGB, 1987. – Strecker, G.: Die Bergpredigt, ²1985. – Ders.: Handlungsorientierter Glaube, 1972. – Weder, H.: Die „Rede der Reden“, 1985. – Wendland, H.-D.: Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, 1970. – White, R. E. O.: Biblical Ethics, 1979. – Wilder, N. A.: Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, ²1950. – Windisch, H.: Der Sinn der Bergpredigt, UNT 16, ²1937. – Wrege, H. T.: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, 1968.

5.1 Grundfragen zum Verständnis des Ethos Jesu

Jesu Einweisung in ein neues Lebensverständnis und seine Weisungen zur Gestaltung desselben haben wohl die respektabelste Wirkungsgeschichte gezeitigt, die je im Bereich der urchristlichen Überlieferung erzeugt wurde und erhalten ist. Das liegt nicht zuletzt an Matthäus und seiner Bergpredigt, deren Spitzensätze – wie etwa dem von der Feindesliebe – nicht nur die gesamte ethische Diskussion im Christentum maßgeblich bestimmt haben, sondern auch weit darüber hinaus den allgemeinen kulturellen

Dialog um die materiale Ethik beeinflussten. Doch die weitverzweigte Aneignung gerade dieses Teiles der Jesusverkündigung hatte auch zur Folge, daß Jesustraditionen allzuoft wie Spolien in ganz anderen Gebäuden Verwendung fanden, nämlich in ganz anderen Welt- und Menschenverständnissen eine neue Funktion zugewiesen erhielten. So wurde auch hier die Aneignungsgeschichte zugleich zu einer tiefgreifenden und vielschichtigen Uminterpretation dieser Materialien. Kein Ausleger, der sich heute mit Jesus beschäftigt, kann sich dieser Geschichte entziehen, steht er doch selbst mitten in ihr.

Um dennoch der Verkündigung Jesu auch in diesem Themenbereich so kontrolliert und methodisch ausgewiesen wie möglich nahe zu kommen, gilt es zusätzlich zu den schon genannten methodischen Erwägungen (vgl. 1) immer zweierlei im Blick zu behalten: Es dürfen einerseits die Aussagen Jesu zum Ethos nicht von seiner Gottesreichsbotschaft gelöst werden, wie das in der Rezeptionsgeschichte allzu oft zum Schaden der Sache geschehen ist. Davon ist in den folgenden Abschnitten immer wieder zu reden. Andererseits wird man Sprache und Denkmuster, mit denen man die Jesustradition beschreibt und verständlich macht, zumindest immer im stillen einer Metakritik unterziehen, um nicht vorschnell die Jesusaussagen über einen fremden Leisten zu ziehen.

Zu diesem letzten Problem gehört schon die grundsätzliche Frage, ob Jesus überhaupt eine Ethik zu lehren beabsichtigte. Jesu Botschaft enthält in jedem Fall insofern keine Ethik, als er nirgends theoretische Erwägungen anstellt, welche der möglichen Lebensgestaltungen mit welchen Begründungen und unter welchen Bedingungen zu bejahen sind oder in abgestufter Weise angemessen sein können. Er überprüft überhaupt nicht Normen, Begründungen oder Situationen im theoretischen Diskurs. Schon gar nicht bedenkt er, wie ein ethisches Urteil zustande kommt. Ihm liegt nichts daran, alle möglichen Handlungsfelder abzuschreiten, um sie in bezug auf ihre ethischen Ansprüche zu erörtern. Er fragt nicht, wie man am besten eine Ethik aufbaut und in welchen Schritten man in einer ethischen Darstellung vorgeht. Alle solche und weitere Anforderungen, die man an eine neuzeitliche Ethik mit Recht stellen wird, sucht man bei Jesus vergeblich. Von Aristoteles, dem Begründer einer ethischen Theoriebildung, hatte er nichts vernommen. Er ist weder Philosoph noch systematischer Theologe.

Auch den Begriff der Moral wird man wohl am besten ganz von Jesus fernhalten, da mit diesem Wort eher traditionelle Normativität im großen Vorfeld der Juridik angezeigt wird, wie sie eine Gemeinschaft prägt und bindet und zu ihrer allgemeinen Kultur gehört. So könnte man etwa antike

Weisheitslehrer (z. B. Sir; Arist; TestXII) als Vertreter von Moralität bezeichnen. Sie wollen Normen, Sitten und Verhaltensregeln, die sich bei den Alten bewährt haben, erhalten wissen, vielleicht aktualisieren und fortschreiben. Doch mit der Verkündigung der Gottesherrschaft gerät die Welt, so wie sie lebt, in die Krise; Neues will sich durchsetzen. So besteht bei Jesus gerade eine Spannung zwischen einer im Frühjudentum gelebten und von ihm vertretenen Lebensgestaltung sowie einer normativen Beanspruchung des Menschen. Wegen dieser Spannung ist sein Ethos durch verantwortliche, unbequeme und nach außen auffällige Entscheidungen geprägt, die er denen abverlangte, die seine Botschaft annehmen wollten. Moral lebt primär von synchroner und diachroner Einordnung in Gruppennormen, nicht von individueller Reflexion und Neuorientierung im Normenbereich. Diese durch die Verkündigung und den Vollzug der Gottesherrschaft für Jesus charakteristische Spannung zum Bestehenden ist dabei für ihn so grundlegend und vorrangig, daß der Verweis auf selbstverständlich vorhandene weisheitliche Traditionen in der alten Jesusüberlieferung dagegen nichts austrägt. Sie erhalten nämlich ihren Sinn und ihre Funktion eben durch die sich bahnbrechende endzeitliche Gottesherrschaft, nicht umgekehrt diese ihre Bedeutung durch jene. Jesus ist nicht primär Weisheitslehrer, sondern Prophet der beginnenden Endzeit, der die von Gott her sich durchsetzende Vollendung auf den Weg bringt.

Ebenso wird man den jüdischen Begriff der Halacha zur Kennzeichnung der lebensgestaltenden Seite der Verkündigung Jesu besser zurückstellen. Mit ihm ist z. Z. Jesu die Vorstellung des ununterbrochenen Nachsinnens über die Tora (Ps 1; vgl. Röm 2,17f), also die grundlegende und ausnahmslos dauerhafte Ausrichtung an der Sinaitora, und ihrer Umsetzung in die Lebenspraxis verbunden. Hierzu gehörte der Grundsatz: „Tue das Gesetz, und du wirst leben“ (vgl. Dtn 9,4; 30,15f). So hat Israel am Sinai die Tora bekommen als Willenskundgebung seines Gottes. Fortan ist sie die autoritative Größe, die die Verhaltensmaßstäbe setzt. So gehören Halacha und Toranachfolge aufs engste zusammen. Aber sieht man einmal von dem Sondergut des Matthäus ab (Mt 5,17–19; 7,12c; 19,17b; 23,2f), so ist die Tora nur Mk 12,28–34 parr als ganze programmatisch normenspendende Instanz für alle Lebensgestaltung. Doch diese Überlieferung vom Doppelgebot der Liebe wird kaum auf Jesus selbst zurückgehen (vgl. 5.2.3). Eine im Kernbestand echte Jesustradition redet dagegen davon, daß Gesetz und Propheten bis Johannes reichen und in die Zeit gehören, die seit dem endzeitlichen Auftreten der Gottesherrschaft Vergangenheit ist, also zurückliegt (Lk 16,16 par; vgl. oben 4.2.2). Wie immer Jesus im einzelnen sein Verhältnis zum jüdischen Gesetz bestimmt haben mag (5.3),

eines sollte zugestanden sein: Er ist kein Schriftgelehrter (Rabbi, Weiser), der den Gesamtsinn seiner Anrede an seine Zeitgenossen so ausdrücken würde: „Beachtet ... das Gebot des Herrn, und haltet sein Gesetz!“ (TestDan 5,1; vgl. TestIss 5,1; TestNaph 8,10 usw.). Seine Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft meint zweifelsfrei etwas anderes. Dieses Andere besteht nicht in der glatten Fortschreibung bisherigen Verständnisses des Gesetzes und seiner Auslegung im einzelnen, sondern im Messen aller Wirklichkeit einschließlich der menschlichen Lebensgestaltung an der Gottesherrschaft selbst. Darum wird man um der historischen Klarheit willen besser nicht von einer Jesushalacha reden.

Weiter taugt auch die Kennzeichnung der ethischen Verkündigung Jesu als Paränese nichts. Die Paränese, die der Antike wie dem Christentum bekannt ist, ist eine locker gereimte, freilich weder thematisch noch formal einfach ungeordnete, meist durch eine hinter ihr stehende Sozialstruktur geprägte Zusammenstellung von einzelnen Mahnungen, die ihrerseits in Kurzgestalt, eher thetisch als ausdrücklich begründet, geformt sind (vgl. Röm 12f; Jak; Did usw.). Paränese will für eine bestimmte Gemeinschaft die ihr schon vertrauten Verhaltensregeln so umfassend wie möglich festhalten. Darum steht sie nicht unter Begründungszwang und kann weitgehend beschreibend feststellen, was Geltung hatte und weiter gelten soll. Paränese verbalisiert die in der Lebenswirklichkeit einer Gemeinschaft praktizierten Normen und will, daß diese Konvention weiter Bestand hat. Sie verfolgt dieses Ziel durch wiederholte Belehrung. Noch immer tiefere Internalisierung ist ihre Absicht. Natürlich konnte auch Jesustradition in Paränese Eingang finden. Die Bergpredigt ist ein Musterfall, wie überhaupt aus Jesustradition Paränese werden kann. Aber diese paränetische Gestalt der Bergpredigt geht auf Matthäus und seine Gemeinde zurück. Die in ihr und sonst erhaltene Jesustradition ist von Haus aus keine Paränese. Die Argumente gegen den Gebrauch der Begriffe Moral und Halacha sind dafür abermals einschlägig.

Alle Probleme, die mit den Stichworten Moral, Halacha und Paränese gegeben sind, vermeidet die Kennzeichnung des Ethos Jesu als einem eschatologischen Gottesrecht. Damit soll gesagt sein, daß Jesu Normen die magna charta des göttlichen Endgerichts sind. Sie dienen nicht als Handlungsprinzip oder zur Verfeinerung der Toraerkenntnis, sondern offenbaren autoritativ die Radikalität des endzeitlichen Gerichtsforums Gottes. Zweifelsfrei hat Jesus die menschliche Verlorenheit nicht als Summe von Toraübertretungen hochgerechnet. Er beurteilt den Menschen vielmehr an der Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes (3.2.6). Selbstverständlich sind die Normen Jesu von der jetzt sich durchsetzenden endzeitlichen Gottes-

herrschaft her zu verstehen, sind also selbst innerhalb eines endzeitlichen Horizonts artikuliert. Aber weder wird man so glatt und umfassend den forensischen Begriff des Rechts für Jesus gebrauchen dürfen (Mt 5,21f ist dafür eine zu schmale Basis), noch übersehen können, daß nach Jesu Botschaft gerade auch die erfahrene Heilsmacht des Schöpfergottes, der seine endgültige Herrschaft aufrichtet, den Menschen zu einem dazu entsprechenden Verhalten führen soll (vgl. z. B. Mt 5,44f par; 6,25–34 par; 18,23–35). Und nach dem endzeitlichen Gerichtsmaßstab gefragt, hat Jesus gerade keinen Normenkatalog benannt, sondern auf die Stellung zu ihm als jetzigen Aufrichter der endgültigen Gottesherrschaft verwiesen (Lk 12,8f par; 4.4.2).

Will man nach einem Sammelbegriff suchen, der Jesu Verkündigung unter dem Aspekt der das Leben normierenden und beanspruchenden Seite erfaßt, ist der weite Begriff des Ethos noch immer am besten. Er ist in der Regel durch eine persönliche Grundüberzeugung bestimmt, aus der Kraft und Norm zur Lebensgestaltung herkommen. Er ist nicht geprägt durch die theoretischen Aspekte, die mit dem Begriff der Ethik verbunden sind, ist offen genug, nicht so stark an traditioneller Normativität ausgerichtet zu sein wie das Stichwort *Moral*, vermeidet das grundlegende Festgelegtsein auf die Tora, wie es der Halacha eigen ist, und hat gegenüber der Kennzeichnung als Paränese den Vorzug, geeignet zu sein, den prophetischen und endzeitlichen Aspekt der Jesusverkündigung aufzunehmen. So kann man näherhin sagen: Jesu Ethos ist prophetisch, insofern es aus Prophetenmund vertreten wird; es ist eschatologisch, insofern es sich im Ansatz aus der sich endzeitlich durchsetzenden Gottesherrschaft herleitet. Es ist also Lebensgestaltung angesichts sich vollziehender Heilswende und alsbald eintreffender Heilsvollendung.

Jesu prophetisches und eschatologisches Ethos enthält allerdings noch eine besondere Eigentümlichkeit, deren Beachtung entscheidende Bedeutung zukommt: Mit seinen Äußerungen richtet sich Jesus zwar an die handelnden Israeliten seiner Zeit, aber er tut dies in der Regel nicht so, daß er ihr Handeln im konkreten Einzelfall normiert (typisch: Lk 12,13f). Er kennt keine Kasuistik, macht keine Situationsanalyse, widmet sich nicht dem Kompromiß, bedenkt keine Güterabwägung, listet keine Normen- oder Verhaltenskataloge auf, erörtert nicht im Blick auf zu erreichende Ziele für eine Gemeinschaft die Sinnhaftigkeit einer Norm. Wenn ..., dann ... – Sätze sind ihm fremd. Als Situation kennt er nur die durch die nahende Gottesherrschaft entstandene, seine Gegenwart insgesamt beherrschende Lage. Nirgends zeigt er wie Paulus in 1.Kor 6,1–11, was die beste – aber auch steilste – Möglichkeit ist, was ausgeschlossen sein sollte

und wo vielleicht eine mittlere Linie als Kompromiß, den man dulden kann, liegen mag. Konflikte zwischen Werten, die, für sich genommen, je hohen Rang besitzen, jedoch dort, wo sie situationsbezogen in ein Entweder-Oder geraten und abgewogen sein wollen, liegen gar nicht innerhalb seines Horizontes (vgl. etwa: Phil 1,21–26). Schließlich redet er durchaus „aphoristisch“, denn an Sammlungen von Normen für das Gesamtleben einer Gemeinschaft (man denke z. B. an Mt 5–7 oder Röm 12–13) liegt ihm ebenfalls nichts.

Wie kann man nach diesen Ausgrenzungen positiv erfassen, worauf Jesus hinauswollte? Wenn der Leben gestaltende, sich im Leben bewährende, bzw. versagende Mensch mit Jesu Forderungen angesprochen wird, dann kommen ihm etwa Generalregeln wie die Feindesliebe (Mt 5,44f par), das Verbot zu richten (Mt 7,1 par) oder die grundsätzliche Entscheidung zwischen Gottes- und Mammonsdiens (Mt 6,24 par) zu Ohren. Er hört von Einzelsituationen wie handgreiflicher Tätigkeit (Lk 6,29) oder von Fron- und Spanndiensten (Mt 5,41 par) oder begegnet Jesus als einem Gesetzesausleger (z. B. Mk 10,11f parr). Doch immer wird die personale oder sächliche Beziehung des Menschen, die angesprochen wird (etwa: der Feind, der Besitz), oder das konkrete Handlungsfeld (der Streit, die Inpflichtnahme) oder der spezielle Kasus einer gesetzlichen Regelung (die Ehe und ihre Auflösung) so behandelt, daß dabei ein den Einzelfall transzendierender und grundsätzlicher Horizont aufgerissen wird. So erörtert Jesus nicht, wie man innerhalb der vielen Fälle des Liebesgebots (Familie, Freundschaft, Volk, Fremder, Feind) auch noch mit dem prekärsten Fall umgehen soll, sondern macht diesen unbequemsten Testfall zur Basis für die Beschreibung einer grundsätzlichen Einstellung, von der her man sich immer und überall verstehen soll. Die Aussage zum Spanndienst (Mt 5,41 par) will nicht die Position eines Gutsherrn, des Landesfürsten oder eines durchziehenden Heerführers stärken und Untertanengehorsam fördern, sondern der konkrete Fall öffnet sich für einen grundsätzlichen Hintergrund, so daß der Einzelfall auf einem begrenzten Handlungsfeld zu einer Anfrage an den Menschen wird, von welchem Lebensverständnis her er seine Lebensgestaltung überhaupt leiten lassen will. Mit solchen Beispielen kann man noch lange fortfahren.

Jesu Anrede an den handelnden Menschen wäre also mißverstanden, wäre sie damals oder würde sie heute in direkter Weise verwendet, um Jesu Normenverständnis für alle möglichen einzelnen Handlungsfelder daran abzulesen. Jesus ordnet mit solchen Aussagen eben nicht in gesetzlicher Verbindlichkeit, was seine Nachfolger im Staat, in der Völkergemeinschaft, in Gesellschaft oder Wirtschaft im einzelnen zu tun hätten. Sie führen den

Menschen vielmehr absichtlich aus solcher unmittelbaren Aneignung und Verwendung heraus, indem sie ihn zwingen, von der Frage: Was soll ich tun? zur Frage: Wer bin ich? noch besser: Wer bin ich angesichts der herandrängenden Gottesherrschaft? vorzudringen, damit der Hörer daraufhin sich der Gestaltung gedeihlichen Lebens neu und umso besser widmen kann. Jesus stellt nicht den Normenkatalog für seine Nachfolger zusammen, den diese flugs, kompromißlos, zu jeder Zeit und unermüdetlich befolgen sollen. Sondern er führt sie vor die Frage, wes Geistes Kinder sie sind, und in der Gebundenheit an diese Antwort läßt er sie in Freiheit Leben gestalten.

Weil er das Ethos auf diese Tiefenschicht hin bedenkt, steht er auch nicht unter dem Leistungsdruck, zu jedem ethisch relevanten Fall sich äußern zu müssen. Er ist nicht auf eine Summe von allen möglichen Fällen aus, sondern fluchtet paradigmatisch einige Fälle auf das allen zugrunde liegende Ganze. Diese Auswahl geschieht sicher nicht wahllos, doch auch nur repräsentative Vollständigkeit wird man bei ihm vergeblich suchen, wohl aber den Richtungssinn für Lebensgestaltung bei ihm finden. Darum ist übrigens auch die Sanktionenproblematik in der Gemeinschaft der Menschen für ihn kein Thema. Er kennt nur die Totalperspektive des göttlichen Gerichts und Erbarmens. Unter diesem Blickwinkel fällt nämlich Licht auf die entscheidende Grundfrage: Wer bin ich vor Gott und meinem Nächsten?

Die bisher unterstellte Zuordnung von Gottesherrschaft und menschlichem Verhalten birgt allerdings in sich noch einige Probleme, die der gesonderten Erörterung bedürfen. Das vorrangige Problem ist dabei die Frage, ob es denn die Überlieferungslage überhaupt zuläßt, eine so eindeutige Option auszusprechen. Sind nicht – traditionsgeschichtlich gesprochen – prophetische Ankündigung der Gottesherrschaft und weisheitliche Spruchtradition weitgehend voneinander unabhängig? Stehen also nicht – systematisch formuliert – Eschatologie und Ethik bei Jesus relativ unverbunden da? Ist Jesus nicht – auf seine Person hin zugespitzt – Prophet und Weisheitslehrer (Rabbi) nebeneinander und doch in einem? Darauf ist zu antworten: Weder kann es befriedigen, beide Überlieferungsstränge nur parallel laufen zu lassen, noch den einen gegen den anderen auszuspielen, noch ein Drittes zu suchen (etwa den Gottesgedanken Jesu,¹ die menschliche Entscheidungssituation² oder Jesu Selbstverständnis³), um so beide

1 So z. B. H.-D. Wendland, Eschatologie 108, und H. Windisch, Bergpredigt 20f.

2 So R. Bultmann, Jesus 111f.

3 So E. Fuchs, Frage 200f, E. Jünger, Paulus 212f.

miteinander zu verbinden. Es bewährt sich bei der Rekonstruktion der Verkündigung Jesu durchweg, sein Verständnis der Gottesherrschaft als diejenige Größe anzusehen, von der her und auf die hin seine Gesamtverkündigung durchsichtig wird.⁴ So weisen z. B. längst nicht alle Gleichnisreden unmittelbar das Stichwort Gottesherrschaft auf. Jedoch enthalten ihre Themen und ihre Aussageziele mit innerer Evidenz solche Nähe zur Gottesherrschaft, daß man mit Recht davon reden kann, Gleichnisreden erschließen in besonderer Weise die Gottesherrschaft (vgl. 4.3.1). Wenn es weiter für Jesus typisch ist, daß Schöpfergott und Gottesherrschaft in eigentümlicher Weise verbunden sind (4.2.3), kann es nicht überraschen, wenn auch weisheitliche Schöpfungstraditionen zur Beschreibung des göttlichen Willens bemüht werden. Im übrigen kommt bei der Beanspruchung des Menschen in seiner Lebensgestaltung alles darauf an, ob und inwiefern die normativen Inhalte in einem Entsprechungsverhältnis zur Gottesherrschaft stehen. Läßt sich dieses aufweisen, dann ist nicht nur durch grundsätzliche Erwägungen, nicht nur über Analogieschlüsse, sondern auch inhaltlich und am Einzelfall der Ansatz erhärtet, der annimmt, daß das Verständnis des Ethos bei Jesus von der Gottesherrschaft her bestimmt und inhaltlich gefüllt ist.⁵

Wer so Ansatz und Inhalt des Ethos Jesu von der Gottesherrschaft, also von Jesu Eschatologie her versteht und damit vor allem auch die weisheitlichen Traditionen in diesen Horizont einordnet, steht vor einem neuen Problem: Wie verhält sich ein solches Endzeitethos zur allgemeinen Lebensgestaltung? Ist es etwa begrenzt auf denjenigen Zeitabschnitt, der von Jesu Verkündigung bis zur vollen Verwirklichung der Gottesherrschaft datiert? Ist Jesu Ethos in dem Sinne Interimsethos⁶, als es nur für die Zwischenzeit von Jesu Auftreten bis zum Ende gelten soll? Bei der Einschätzung dieser Frage ist zuvörderst darauf zu verweisen, daß Jesus die Jetztzeit von der Vergangenheit abhebt, aber die Vollendung in Kontinuität zur sich schon jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft sieht (4.2.2). Von

4 So verfährt besonders eindringlich H. Merklein, *Gottesherrschaft*; vgl. auch Becker, *Ethos* 38. Wenn G. Dautzenberg, *Eigenart* 162–167, dies in bezug auf Stellen mit Gesetzesthematik wie Mk 2,27; 3,4; 7,15 ablehnt, aber dann Mk 14,58 in die „Rahmenvorstellung“ von der „Reich-Gottes-Thematik“ ohne direkten Anhalt im Text einzeichnet, bestätigt er durch seine Inkonsequenz nur die Notwendigkeit eines solchen Verfahrens.

5 Vgl. dazu nochmals besonders H. Merklein, *Gottesherrschaft* 37ff.

6 Diese Diskussion hat A. Schweitzer, *Geschichte* 580ff; 620ff, maßgeblich eröffnet.

dieser Einsicht her ist der Ausdruck „Interim“ mißverständlich, ja eigentlich ungeeignet, versteht er doch die Zeit von der Ansage der Gottesherrschaft bis zu ihrem Kommen als gesonderten Zeitabschnitt, setzt also den Bruch zwischen Gegenwart und Zukunft. Interim meint etwa: Warteraum für die erst noch kommende baldige Zukunft. Aber Jesus verstand seine Gegenwart als Beginn der Zukunft, die kontinuierlich im endzeitlichen Heilmahl enden würde. Also muß für Jesu endzeitliches Ethos gelten, daß es zumindest ab sofort für immer in Kraft stehen sollte. Denn Gott wird doch nach Jesus nicht für das endzeitliche Heilmahl eine neue Gestaltung des menschlichen Miteinanders propagieren als jetzt, da er beginnt, seine Heilsherrschaft zu verwirklichen! Im übrigen ist Jesu Ethos nicht durch das kurze Zeitmaß der Naherwartung begründet, wie die Interimsterminologie nahe legen will, sondern durch die Inhalte der Gottesherrschaft selbst.⁷ Der Schuldenerlaß in Mt 18,23ff (vgl. 3.2.4) soll den Entlasteten innerlich überzeugen, seinerseits Entlastung weiterzugeben. Nicht aber vergleichgültigt hochgespannte Naherwartung weltliche Verhältnisse wie z. B. Schulden.

Jesu Ethos läßt sich also nicht auf eine „Zwischenzeit“ begrenzen. Aber man kann es auch noch so eingrenzen, daß man es als Ethos der Sondergruppe begreift, die aus den Nachfolgern Jesu besteht, oder, noch etwas weiter gefaßt, auf Israel beschränkt ist. Aber auch hier gilt es, genauer hinzusehen. Daß Jesus sein zeitgenössisches Judentum anredet und in der Regel noch spezieller die, die ihm zuhören wollten und Nachfolge übten, steht außer Frage. So sicher also Jesus keine Wanderungen z. B. zur Mission nach Syrien unternahm, so unmißverständlich hat er doch sein Ethos tendenziell menscheitsumfassend entfaltet. So ist die Feindesliebe (Mt 5,44f par) schöpfungsorientiert begründet und der Samaritaner – nicht ein Israelit – ein vorbildlich Liebender. Die Themen zur Lebensgestaltung, die Jesus behandelt, sind im übrigen auch durchweg allgemein menschliche. Dies war gerade auch durch die frühjüdische weisheitliche Tradition vorbereitet, die bei der Entfaltung des Willens Gottes in der Jesusverkündigung breiten Raum einnimmt. Dieser Befund entspricht haargenau dem theologischen Schöpfungshorizont der Gottesherrschaft, zu deren letzten Heilmahl auch die Völker gehören werden (Mt 8,11 par). Der Weltweite der Gottesherrschaft entspricht ein Wille Gottes, der die Menschheit im Blick hat. Man wird also die Reichweite des Ethos Jesu nicht verkürzen dürfen. Mag das Urchristentum nach Jesu Tod aus naheliegenden Gründen dann zunächst ein auf das christliche Haus konzentriertes Ethos

7 W. Schrage, Ethik 36.

ausgearbeitet und den Menschheitshorizont nur eher randständig in den Blick genommen haben, so würde man doch die Verkündigung Jesu (und letztlich auch das nach ihm folgende Urchristentum) gegen den Strich bürsten, unterlegte man ihr ein kleingruppenspezifisches Kontrastethos. Jesus bildete keine Sondergruppe in Israel, er redet ganz Israel an, jedoch geschieht dies in der Weise, daß er Gottes Willen über seine Schöpfung ausruft.

Gilt vielleicht seit Jesu Auftreten ein Wille Gottes, der sich von der Vergangenheit unterscheidet? Oder ist Gottes Wille seit Beginn der Schöpfung immer derselbe, nur eben jetzt durch Jesus besonders eindringlich zur Sprache gebracht worden? Die deutliche Zäsur zwischen Gegenwart und Vergangenheit (4.2.2) rät nicht dazu, in glatter Weise von einem immer gleichbleibenden Willen Gottes in der Anschauung Jesu auszugehen. Auch Jesu Stellung zur Tora ist, so umstritten dieses Themenfeld zur Zeit auch sein mag, nicht derart, daß er – zurückhaltend formuliert – dieses Gesetz Israels als immergültiges Gesetz für Schöpfung und Menschheit nur einfach interpretierend und verlängernd auszieht (vgl. 5.3). Vielmehr fällt auf, daß er selbst das Thema der Kontinuität gar nicht eigens als selbständiges Thema behandelt, wohl aber an dem Kernbereich seiner Gottesreichsbotschaft, nämlich der heilvollen Nähe Gottes bei den Verlorenen, alles mißt und wertet,⁸ und dabei nimmt er einen Gegensatz zur Tora – z. B. in Reinheitsfragen (5.3.4) – durchaus in Kauf. Natürlich ist Jesus umgekehrt auch nicht darauf aus, möglichst konsequent und ausschließlich allein das Neue seines Ethos herauszustellen. Ein Ziel, wie neu muß es um jeden Preis sein, kennt er nicht. Kontinuität stört ihn nicht, wie viele seiner materiellen Aussagen zum Ethos bezeugen können (5.3), aber sie ist nicht programmatischer Ansatz, sondern, wenn sie sich einstellt, Folge der qualifizierenden Orientierung an der ab jetzt alles bestimmenden Gottesherrschaft.

Ist Jesu Ethos ein der sich ab jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft entsprechendes Verhalten, so ist es doch nicht Reichgottesarbeit auf der menschlichen Seite. Die Entsprechung besteht nicht im menschlichen Kampf für die Durchsetzung der Herrschaft Gottes. Vielmehr ist und bleibt die Gottesherrschaft selbst Subjekt ihres Nahens (4.2), ausschließlich Gott führt sie also herbei. Niemand kann seiner Verlorenheit und dem Gericht entkommen. Allein der Herr des Gerichts kann sich für die Rettung der verlorenen Menschen entscheiden, wie er sie durch seine zuvorkommende Güte gewährt. Gottes Herrschaft setzt sich dabei unbe-

8 Vgl. H. Merklein, *Gottesherrschaft* 37; W. Schrage, *Ethik* 37.

irrt und unwiderstehlich „von selbst“ (Mk 4,28) und trotz aller diffusen Anfänge (Mk 4,1ff) durch. Auch daß Jesus „mit dem Finger Gottes“ (Lk 11,20) die Dämonen austreibt, beruht allein auf der von Gott gewährten Nähe seiner Macht. Das Essen für die Mahlzeiten Jesu fällt den Menschen, die nach der Gottesherrschaft trachten, von Gottes Seite her zu (Mt 6,25–34; vgl. 4.2.3).

Doch besteht andererseits die Entsprechung nicht nur im geduldigen Warten auf die Ernte (Mk 4,27). Die Bitte um das Kommen des Reiches (Mt 6,10 par) beansprucht schon etwas mehr Aktivität vom Menschen. Doch auch Ausharren und Beten allein sind noch nicht genug. Jüngerschaft besteht in einer besonderen Lebensgestaltung. Wer Entlastung erhielt, soll auch seinem Nächsten, der an ihm schuldig wurde, Entlastung schenken (Mt 18,23ff). Wer Gottes Liebe erfuhr und sie sich im göttlichen Schöpferhandeln widerspiegeln sieht, der soll auf seiner mitmenschlichen Ebene Gleiches tun (Mt 5,44f par). Bei näherem Zusehen zeigen diese Beispiele, daß es zwar dabei bleibt, daß nur Gott sein Verhältnis zu den Menschen durch zuvorkommende Güte heil machen und hierbei kein Mensch Gottes Souveränität unterstützen oder ergänzen kann. Aber daß Menschen, die so von Gottes Nähe berührt sind, zueinander neue Verhältnisse aufbauen können und sollen, ist selbstverständliche Forderung. Solche Entsprechung erwartet Jesus also. Noch etwas weiter geht Jesus in bezug auf den Kreis seiner zwölf Jünger: Sie erhalten sogar das Mandat, analog zu Jesu Wirken (Lk 11,20), Dämonen auszutreiben (Mk 3,14f; Lk 9,1f).

Wird nun aber von den Jüngern sogar so viel mehr erwartet, daß man bei Jesus mit einem doppelten, genauer abgestuften Ethos zu rechnen hat, nämlich mit einem radikalen für die Jünger im engeren Sinn und mit einem kompromißhafteren für die Sympathisanten in den galiläischen Dörfern?⁹ Solche Doppelung wird man überhaupt nur dann in Rechnung stellen können, wenn man die in den Aussendungsreden Mk 6,7–13 par und Lk 10,1–16 par erkennbare nachösterliche Israelmission mit den drei Kardinalforderungen der Heimatlosigkeit, der Aufgabe der durch einen Beruf geregelten Erwerbstätigkeit und der Freiheit von familiären Bindungen auch schon in nahezu institutionalisierter Weise im Zwölferkreis Jesu wiederfinden kann. Das aber scheint nach Lage der Quellen und der ältesten Traditionen, die in ihnen verarbeitet sind, nicht der Fall zu sein (vgl. oben 2). Man lebte im Jüngerkreis wohl doch offener und unregelmäßig.

⁹ Die Diskussion ist von G. Theißen, Jesusbewegung 21–26, entscheidend angeregt worden.

ter zusammen als solche These voraussetzt. Die nachösterlichen strukturellen Regelungen eines Sonderethos liegen noch nicht als feste Praxis vor. Läßt man einmal zwischen engerem Jüngerkreis und ortsansässigen Anhängern noch die Möglichkeit einer weiteren Personengruppe zu, die in fluktuierender Weise Jesus auf seiner Wanderschaft nachfolgte, so gerät die Möglichkeit eines zweistufigen Ethos noch mehr in ein Terrain diffuser Überschneidungen. Vor allem aber bleibt zu beachten: Die Ankündigung der Gottesherrschaft blickt auf ganz Israel. Dafür sind die Zwölf ein Zeichen. Sie sind nicht ein abgehobener oder ausgegrenzter Teil aus Israel, sondern stehen gerade für Israel als Ganzes. Um solches Zeichen sein zu können, werden sie für diesen besonderen Dienst berufen zu einer Nachfolge auf Zeit.

Im übrigen gilt: Wie die Gottesherrschaft ganz Israel betrifft, so ist auch das ihrem Kommen gemäße Verhalten eine Anforderung an ganz Israel. Die strengeren Anforderungen an den engen Jüngerkreis, die schon der ältesten Überlieferungsschicht angehörten, lassen sich auf einen Nenner bringen: Wie Jesus selbst um der Gottesherrschaft willen den Bruch mit der Familie riskierte (Mk 6,1ff par), so muß auch ein Jünger für die begrenzte Zeit der Nachfolge Familienpflichten ganz zurückstellen. Darum dürfen Petrus auf seine Frau und der Nachfolgewillige in Lk 9,60 auf seinen verstorbenen Vater keine Rücksicht nehmen (vgl. Lk 14,26). Wie sich weiter Jesus bedingungslos auf Gottes Fürsorge einläßt und im Prinzip allen seinen Zuhörern Sorglosigkeit angesichts der andrängenden Gottesherrschaft abverlangt (Mt 6,25ff par), so muß auch ein Jünger, im Dienst der Gottesreichsverkündigung stehend (Mt 10,7f = Lk 10,9), in auffälliger Weise und konkreter Demonstration auf (Geld-)beutel¹⁰ und Sack (für Vorrat und nötigste Ausrüstung) verzichten (Lk 10,4). Er wird so nicht zum Asketen wie Johannes der Täufer (Mk 1,6 par), sondern darf auf die Einladung in einem Dorf hoffen. So erfüllt sich für ihn geradezu Gottes Fürsorge (vgl. 4.3.2).

Man sollte auch die Diskussion um ein abgestuftes Ethos bei Jesus nicht ausschließlich vom Jüngerkreis her führen, sondern ebenfalls auf diejenigen blicken, die man gerne formal als Sympathisanten bezeichnet. Dieser Ausdruck darf nämlich nicht dazu führen, diese galiläischen Kreise in den Dörfern nur locker und halbwegs mit Jesu Gottesreichsbotschaft in Ver-

10 Der Gegensatz zur Sonderüberlieferung in Joh 12,6; 13,29 ist nicht auszugleichen. Doch zeigt die synoptische Tradition so eindeutig die Aufweichung der harten Forderung, daß die Zumutung nach Lk 10,4 historischen Vorrang vor Joh hat.

bindung zu bringen. Nein, sie sind in den Beginn göttlicher Herrschaftsaufrichtung ganz einbezogen: Gott will seine Endherrschaft nach Jesu Meinung in ganz Israel aufrichten. Wer am Mahl mit Jesus teilnimmt, befindet sich nicht in einer Grauzone zwischen Jüngerschaft und Ablehnung Jesu. Er ist vielmehr von der Gottesherrschaft eingeholt und unterliegt damit dem vollen Anspruch, den sie zur Lebensführung enthält.

Damit kann als Ergebnis festgehalten werden: Es gibt bei Jesus allenfalls in sehr eng begrenzter Weise Andeutungen für etwas, das man ein Sonderethos nennen könnte. Es macht angesichts des Überlieferungsbestandes viel mehr Sinn, das Ethos Jesu insgesamt einheitlich zu deuten und dann für die engere Jüngerschaft anzunehmen, sie solle für die Zeit der sich ab jetzt ausbreitenden Gottesherrschaft bis zum Zeitpunkt, wenn sie in ganz Israel etabliert sein wird, ihrer Durchsetzung in besonderer Weise dienen und angesichts dieses Auftrags in demonstrativer Weise leben, wie dem Sinne nach alle im Vollendungszustand der Gottesherrschaft leben werden, nämlich ganz auf die Gottesherrschaft ausgerichtet und ganz von der Fürsorge Gottes umhegt.

Endlich bedarf es noch einer Beachtung derjenigen Person, die dem Menschen dieses Ethos abverlangt, also der Person Jesu. Er steht mit diesem Ethos in zweifacher Weise in Beziehung: als Existenz, die selbst ganz von der Gottesherrschaft her lebt und für sie eintritt, und als prophetische Autorität, die es formuliert und um Zustimmung zu ihm wirbt. Beides gehört für Jesus ganz selbstverständlich zusammen. Seine Autorität ist die Gottesherrschaft, für die und in der er lebt, und so wird er selbst zur lebenden Autorität des Ethos dieser Gottesherrschaft. Dabei beansprucht er dieselbe Vollmacht bei der Verkündigung des göttlichen Willens, die er auch bei der Aufrichtung der Gottesherrschaft z. B. angesichts von Krankheit (Lk 11,20) in Anspruch nimmt. Dieser Tatbestand gibt nochmals den Blick frei für den Umstand, daß Jesus sich mit seinem Ethos innerhalb der frühjüdischen Kultur neben den frühjüdischen ethischen Ansatz stellt, der durch die Linie „Bundesgesetz – Tun des Gesetzes – Leben erlangen“ gekennzeichnet ist. Dadurch entsteht eine innerjüdische Spannung, die sich nur dann harmonistisch einebnen läßt, wenn man den Texten der alten Jesusüberlieferung ihre Prägnanz vorenthält.

5.2 Die ungeteilte Nachfolge als Ausdruck der Dankbarkeit

5.2.1 Glückhafter Fund und kompromißlose Entscheidung

Becker, J.: Art.: Buße IV, TRE 7 (1981) 446–451. – Behm, J.: Art.: Metanoia, DTh 7 (1940) 75–86. – Berger, K.: Materialien zur Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse, NT 15 (1973) 1–37. – Braun, H.: „Umkehr“ in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht, in: ders.: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, ³1971, 70–85. – Derrett, J. D. M.: Law in the New Testament: The Treasure in the Field (Mt 13,44), ZNW 54 (1963) 31–42. – Eichholz, G.: Gleichnisse der Evangelien, ³1979, 192–199. – Hengel, M.: Nachfolge und Charisma, BZNW 34, 1968. – Jülicher, A.: Gleichnisreden II, 202–214.581–585. – Knütel, R.: „Der Schatz im Acker“ und „die bösen Weingärtner“, Juristische Schulung 26 (1986) 950–957. – Kuhn, H. W.: Nachfolge nach Ostern, in: D. Lührmann – G. Strecker (Hgg.): Kirche (FS G. Bornkamm), 1980, 105–132. – Limbeck, M.: Jesu Verkündigung und der Ruf zur Umkehr, in: Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, (FS H. Kahlefeld), 1973, 35–42. – Löning, K.: Die Fische, die Vögel und der Menschensohn (Mt 8,19f par; Lk 9,57f), in: H. Franke-möller – K. Kertelge (Hgg.): Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka), 1989, 82–102. – Merklein, H.: Der Jüngerkreis Jesu, in: Kh. Müller (Hg.): Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche, 1972, 65–100. – Ders.: Art.: Metanoia, EWNT II (²1992) 1022–1031. – Ders.: Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, in: ders.: Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, 1987, 109–126. – Michel, O.: Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu, EvTh 5 (1938) 403–413. – Schnackenburg, R.: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I, HThK Suppl 1, 1986, 31–67.81–85. – Schniewind, J.: Die Freude der Buße, KVR 32, ²1960. – Schulz, A.: Nachfolgen und Nachahmen, StANT 6, 1962. – Süß, T.: Nachfolge Jesu, ThLZ 78 (1953) 129–140. – Weder, H.: Gleichnisse, 138–142.

Der Aufforderung des Täufers zu einer letzten und umfassenden Buße als totaler Neuorientierung angesichts des kommenden Zorns (vgl. oben 3.1.3) war auch Jesus gefolgt: Er hatte für seine Person die Taufe als Bußakt auf sich genommen. Im Zusammenhang seiner eigenen Gerichtspredigt begegnet man dann auch der Umkehrforderung als Anrede an Gesamtisrael (vgl. oben 3.2.2). Wenn allerdings Markus die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft mit dem Buß- bzw. Umkehrruf verbindet, indem er Mk 1,15 formuliert: „Erfüllt ist die Zeit, und nahe herbeigekommen ist die Gottesherrschaft. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“, dann äußert sich darin urgemeindliche Missionspredigt (vgl. 4.2.2). Im übrigen will es gerade nicht gelingen, die Botschaft der nahenden Gottesherrschaft und den Bußruf als Folge dieses Angebotes im echten Jesusmaterial aufzuweisen. Was in der Jesusliteratur so gerne angenommen wird, nämlich die

Umprägung des Bußrufes des Täufers durch Jesus, so daß jener die Buße angesichts des drohenden Gerichts, dieser die Buße als Folge des Heilsangebotes verkündigte, ist in dieser Form an den Texten nicht erweisbar.

Der Wahrheitsgehalt dieser Annahme liegt darin, daß Jesus in der Tat angesichts des Heilsangebotes die Antwort einer kompromißlosen und ganzheitlichen Neuorientierung seiner Hörer erwartete. Er drückte dies recht vielfältig aus, nie jedoch mit dem nur im Gerichtszusammenhang bei ihm belegten Wort für Buße (bzw. Buße tun). Darum wird man bei Jesus zwischen Bußruf und Entscheidungsruf unterscheiden. Die von Jesus erwartete Entscheidung für die Gottesherrschaft lebt vom erfahrenen Heilsangebot derselben, ist dankbare Antwort, die sich in ein neues Leben gerufen weiß, ist Lebensgestaltung aus erfahrener Freude und Entlastung vom Gericht. Buße hingegen äußert sich angesichts der Gerichtsbedrohung und arbeitet Schuld und Angst durch Reue auf. In beiden Fällen darf es keine Halbheiten geben. Beide zielen auf einmalige und grundlegende Neuorientierung. Doch beide haben einen je eigenen Gedankenkontext und eine besondere Sprache.

Der Entscheidungsruf angesichts der jetzt schon nahen Gottesherrschaft wird unter drei Gesichtspunkten entfaltet: Einmal ist die damit verbundene Härte, ja Rücksichtslosigkeit Gegenstand der Rede. Ein anderes Mal steht das gründliche Kalkulieren vor der Nachfolge¹¹ im Blick. Angesichts der Härte muß man vorher überschlagen, ob man nicht etwa nur aus einem kurzfristigen Überschwang zustimmt. Ein drittes Mal wird herausgestellt, daß das Ergriffensein von der Gottesherrschaft ein solcher Glücksfall ist, daß, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, die Nachfolgeentscheidung eine überaus große Freude mit lebensverändernder Konsequenz ist.

Der Entscheidungsruf in seiner ganzen Härte kommt in hyperbolischer Zuspitzung in Mk 9,43–48 parr zum Ausdruck (vgl. oben 3.2.3): Was beim Eingehen in die Gottesherrschaft hinderlich ist – und seien es Hand, Fuß oder Auge – muß man drangeben, denn nur ein ganzer Ernst und konsequenter Einsatz kann hilf- und erfolgreich sein. Da es um das endgültige Wohl oder Wehe des Menschen geht, gibt es kein Gut, das höherrangig und wichtiger wäre. Darum muß notfalls alles andere dafür hergegeben werden. Dabei geht es nicht nur gegebenenfalls um einen Entscheid gegenüber Sachen, die einem lieb und teuer geworden sind, sondern, da der Mensch sich beim Eingehen in die Gottesherrschaft nur zu

11 Von der Nachfolge wird hier in einem allgemeinen Sinn gesprochen, nicht nur in dem speziellen Sinn der engeren Jüngerschaft.

oft selbst im Wege steht, um entschlossene Härte auch gerade gegen die eigene Person. Hier, so will die überspitzte Formulierung ins Licht rücken, findet der eigentliche Entscheid statt.

Nahe bei dieser Aufforderung steht die Zumutung, nach der der Mensch von aller Sorge um den Lebenserhalt und um die Lebensqualität ablassen muß, weil das wichtigere Suchen der Gottesherrschaft Vorrangigkeit besitzen soll (Mt 6,25–34 par; vgl. 4.2.3). Ja, es muß ganz allein des Menschen lebensgestaltendes Streben ausfüllen, wenn er sich denn ernsthaft genug, und das heißt immer: in gleicher Weise intensiv wie exklusiv, der sich jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft verschreiben will. Alles Halbherzige machte auch gar keinen Sinn, weil dann die Gottesherrschaft verspielt würde. Die Verheißung nämlich, Gott werde als Schöpfer durch die Aufrichtung seiner Endherrschaft für alles sorgen, ist nur aufgrund des vertrauensvollen und ungeteilten Trachtens nach der Gottesherrschaft zu haben. Denn fehlte dieser ganze Einsatz, wäre des Menschen Halbherzigkeit ein Zweifel an Gottes Fähigkeit, seine Verheißung wahrzumachen. Damit ließe man Gott nicht Schöpfer seiner Kreatur sein und stünde also außerhalb der nahenden Gottesherrschaft.

Schroffe Zumutungen beim Entscheidungsruf in die Nachfolge werden in der synoptischen Tradition auch sonst noch angesprochen. Mehrfach bezeugt ist die Forderung, gegebenenfalls die Einbindung und Absicherung innerhalb des Familienverbandes aufzugeben oder auch auf die Ehe zu verzichten (Mk 10,29f; Lk 14,26; Lk 9,61f; Mt 19,12). Da der antike Mensch sich immer zuvörderst als Glied einer Familie versteht, in ihr den eigenen Lebensraum findet und durch sie Lebensabsicherung und öffentliche Reputation erfährt, traf den einzelnen solches Ansinnen hart, wurde er doch dann zu einem „unbehausten“ Menschen (Mt 8,20 par)¹². Daß hier letztlich ein Stück Lebenswirklichkeit des Jesuskreises und seiner Anhänger zur Geltung kommt, wird man angesichts der sicherlich echten Überlieferung in Mt 8,22 = Lk 9,60 (vgl. oben 4.2.2) nicht leugnen dürfen. Allerdings haben die aufgezählten Stellen je einzeln doch auch manche Probleme, die es kaum erlauben, sie mit noch relativ guter Kalkulation Jesus zuzuweisen. Die Beobachtungen zum Jüngerkreis (vgl. 2) und etwa zu den Mahlgemeinschaften (vgl. 4.3.2) lassen in jedem Fall erkennen, daß der Ursprung solcher Aussagen im Munde Jesu nicht grundsätzlich gemeint war: Nachfolge muß nicht als Kehrseite die afamiliäre Existenz nach sich ziehen.

12 Die Deutung von Mt 8,20d auf Jesu Tod (so K. Löning, Fühse) ist wohl doch zu hypothetisch.

Stark umstritten ist auch die harte Zumutung, Nachfolge als Kreuztragen zu üben (Lk 14,27 par; Mk 8,34 parr). Im Rückblick auf Jesu Kreuzigung wird eine metaphorische Deutung des Kreuztragens unmittelbar verständlich. Doch bleibt jeder vorösterliche Sinn des Spruches überaus hypothetisch.¹³ Auch die anderen Worte von der Nachfolge, bei der die Lebenshingabe mit einzukalkulieren sei (Mk 8,35f parr; 10,38f par), wird man nicht bis zu Jesus zurückverfolgen können. Sie setzen doch wohl eine lebensbedrohliche Gefahr innerhalb der Jüngernachfolge voraus und sind aus solcher Situation heraus gebildet, eine Situation, die nach Lage der Überlieferung für den Jüngerkreis vor Ostern in Galiläa so nicht bestand. Zwar legt Lk 13,31 Zeugnis davon ab, daß Herodes Antipas Jesu habhaft werden wollte. Aber solcher Plan kam nicht zur Ausführung und betraf auch gar nicht Jesu Jünger. Das ist nach Ostern anders. In dieser Zeit sind Verfolgungen von Jesusanhängern klar und mehrfach bezeugt (Apg 7,54ff; Gal 1,13f.23f; Josephus, ant 20,200; Mk 10,35ff par; Mt 5,11f par; Mk 13,9f.11–13.19f parr; Joh 15,18–16,15 usw.). Darum wird man diese Nachfolgeworte aus der urgemeindlichen Geschichte erklären und auch nicht in ihrem Kern der Jesuszeit zuordnen.

Anders steht es in dieser Hinsicht mit dem Rat, nicht unbedacht die Nachfolge anzutreten, vielmehr zuerst zu überschlagen, ob man fähig ist, diese Unternehmung auch durchzustehen. Wo Nachfolge nur zu einem abgebrochenen Versuch geraten würde, wäre das Ende schlimm. Ein Text, der dies zum Ausdruck bringt, steht Lk 14,28–32:

- 1a „Wer von euch, der einen Turm bauen will, setzt sich nicht zuerst hin, die Kosten zu berechnen, ob er zur Ausführung genug hat?
 b Damit er nicht etwa das Fundament legt, aber (den Bau) nicht zu vollenden vermag, (und) alle Betrachter anfangen, ihn zu verspotten [V. 30].
- 2a Oder welcher König, der auszieht, gegen einen anderen König Krieg zu führen, setzt sich nicht zuerst hin, abzuschätzen, ob er stark (genug) ist, mit zehntausend (Mann) dem entgegenzutreten, der mit Zwanzigtausend gegen ihn vorrückt?
 b Wenn nicht, schickt er, solange der noch fern ist, eine Gesandtschaft, die um Frieden bittet.“

Die Doppelbeispiele sind syntaktisch sehr ähnlich aufgebaut. Dies spricht wohl doch für ursprüngliche Zusammengehörigkeit (vgl. die Beispiele 3.2.2 – 3.2.4).

13 Vgl. zur Diskussion die Übersicht bei W. Schrage, Ethik 56; auch Gnllka, Jesus 172f.

Innerhalb dieser formalen Anlage fallen bewußt gestaltete Unterschiede auf: Ein Bauer plant, einen Turm (vgl. Mk 12,1) zu bauen, der ihm offenbar als Wirtschaftsgebäude auf seinem Feld dienen soll. Ihm steht ein König gegenüber, bei dem es um Kriegsbedrohung geht. Der erstere plant ohne fremden Zwang, gegen den zweiten rückt ein gegnerisches Heer vor. Der kleine Mann kann in der Dorfgemeinschaft lächerlich werden. Der große König kann Land und Thron verlieren. Beide stehen in je anderer Weise vor einem Entweder-Oder.

Das Bildmaterial ist auch sonst gebräuchlich (Epiktet, diss 3,15,10–12), was noch nicht gegen eine Zuweisung an Jesus spricht (vgl. oben 4.3.1). In jedem Fall ist die Überlieferung älter als das Lukasevangelium. Denn die verengte Auslegung in Lk 14,33(.34) zeugt ebenso für Aneignung von Tradition wie die ausmalende Erweiterung in Lk 14,30. Indem die Doppelbeispiele nicht einfach um Nachfolge werben, sondern aus eigener Überlegenheit beim andern zur Überlegung raten, statt Enthusiasmus nüchternes Kalkül einfordern, stehen sie Jesus wohl doch näher als der urchristlichen Mission.

Der Text zeigt sehr schön, wie im Vergleich zu ihm die Jüngerberufungen in Mk 1,16–20 parr urgemeindlich stilisiert sind. Die Gemeinde will die autoritative Beanspruchung durch ihren Meister herausstellen. Dieser kann sich niemand entziehen. Dazu ist Lk 14,28ff ein gewisser Kontrapunkt: Der Text zielt natürlich auch auf Nachfolge, läßt aber nur eine solche zu, die ein voreiliges Ja ausschließt. Jünger soll nur werden, wer vorher gründlich überlegt hat, ob er den Anforderungen gewachsen ist. Alles auf eine Karte setzen und solches sogar mit freudiger Selbstverständlichkeit und aus innerer Überzeugung heraus, weil das angestrebte Ziel des Handelns solchen höchsten Einsatz wert ist, das ist Thema des Doppelgleichnisses in Mt 13,44–46 (vgl. EvThom 76; 106):

- 1a „Die Gottesherrschaft gleicht einem Schatz, im Acker verborgen,
 b den ein Mensch fand und (wieder) verbarg.
 2a Und in seiner Freude geht er hin,
 b und verkauft alles, was er besitzt,
 c und kauft jenen Acker.
 3a Wiederum gleicht die Gottesherrschaft einem Händler,
 b der auf der Suche nach schönen Perlen war.
 4a Als er eine (besonders) kostbare Perle fand,
 b verkaufte er alles, was er besaß,
 c und kaufte sie.“

Die gekoppelten Gleichnisse zeichnen sich abermals durch eine formal fast gleiche Erzählstruktur aus. Doch der verschiedene Einstieg in den Handlungsverlauf („... Schatz, den ein Mensch fand, ...“ und „... Händler, der Als er eine ...“

Perle fand, ...“) und die Einzelüberlieferung im Thomasevangelium haben häufig zu dem Schluß geführt, beide Gleichnisse seien einst selbständig gewesen. Aber die sekundäre Gestaltung beider Gleichnisse im Thomasevangelium spricht ebensogut dafür, daß erst hier oder auf dem Weg zum Thomasevangelium beide voneinander getrennt wurden. Auch die matthäische Einstiegsvariante zu beiden Gleichnissen kann ursprünglich beabsichtigt gewesen sein. Denn da nicht Acker und Kaufmann, sondern zwei Handlungsabläufe als ganze mit der Gottesherrschaft verglichen werden, kann der variierte Einstieg auch zu den Spannung erzeugenden Erzählelementen gerechnet werden. Die nochmalige Erinnerung daran, daß die alte Jesusüberlieferung nicht ganz selten Doppelungen enthält (vgl. oben 3.2.2 – 3.2.4), läßt dann die Waage zugunsten ursprünglicher Doppelung auch in diesem Fall neigen. Anderenfalls müßte man auch die Gleichgestalt beider Texte so erklären, daß bei einem von beiden nachträglich eine grundlegende Angleichung erfolgte. Das aber wäre eine ganz unnötige Verkomplizierung des angenommenen Traditionsprozesses.

Die strukturell parallele Erzählweise enthält bewußt gesetzte weitere Spannungen: Ein (wohl als Tagelöhner arbeitender) Landarbeiter und ein (reicher) Perlenkaufmann stehen sich gegenüber. Der eine findet zufällig, bei üblicher Arbeit auf dem Acker, wonach er gar nicht suchte. Der andere sucht gezielt, und seine Ausdauer wird mit Erfolg gekrönt. Der Zufallsfund führt zur Überraschungsfreude. Der Lohn für Ausdauer läßt eine Entscheidung mit kühlem Kopf errahnen.

Wie der Händler wohl mit orientalischem Pokerface den Kauf vorbereitet und tätigt und dabei den üblichen Handelsusancen folgt, tut auch der Tagelöhner nach damaligem Recht und Brauch nichts Unrechtes.¹⁴ Ein Schatz im Acker ist im Frühjudentum nichts Ungewöhnliches, wie neuerdings ausdrücklich die Kupferrolle von Qumran (3Q 15) veranschaulichen kann. Wertgegenstände zu vergraben, galt als ein relativ sicherer Schutz vor Räuberei und Konfiszierung (Philo, *virt* 85). Auch was der Kaufmann tut, ist kulturgeschichtlich damals üblich: Gute Perlen standen sehr hoch im Kurs und waren z. T. ein Vermögen wert. So wird man wohl nicht fehl gehen, vom ersten zum zweiten Gleichnis eine Steigerung anzunehmen: Beim Perlenhändler spielt sich alles auf höherem Niveau ab.

Von beiden handelnden Gestalten ist gesagt, daß sie „alles“ verkauften. Das ist um der Pointe willen stilisiert. Wie der reisende Händler im Normalfall verkauft, was er gerade an Pretiosen bei sich hat, wird der Tagelöhner zu Barem machen, was er nur irgendwie entbehren kann. Beide müssen das unauffällig und ohne Hast tun, weil sonst das Marktgesetz greift, daß der Erlös gedrückt wird. Beide werden auch Schatz und Perle am Ende nicht behalten, sondern mit möglichst hohem Gewinn wieder veräußern wollen. Aber diese Realität wird mit Absicht erzählerisch verkürzt: Der volle Einsatz wird herausgestellt, und der Vorgang nur insoweit am Ende festgehalten, wie der Kauf getätigt wird. Das zeigt die bewußt konstruierte Handlung auf die Pointe hin.

14 Vgl. J. D. M. Derrett und R. Knütel.

Beide Stoffe sind im übrigen nicht neu, eher schon gern aufgegriffene Motive.¹⁵ Die Gleichnisse darum Jesus abzusprechen, wäre jedoch voreilig, denn die Neugestaltung traditioneller Stoffe ist bei den Gleichnisreden Jesu oft zu beobachten (vgl. oben 4.3.1). Für die Zuweisung zu Jesu Verkündigung spricht im übrigen einiges: Die Gottesherrschaft ist als jetzt zu findende Sache vorgestellt, denn Schatz und Perle sind nicht Ziel zukünftigen Findens, sondern ihr bereits getätigter Fund Anlaß zu gezielter Folgehandlung. Das entspricht der Jesusauffassung von der Gottesherrschaft (vgl. 4.2.2). Erfahrene übliche Welt und stilisierte Welt sind nicht deckungsgleich, wie eben für den Schluß vorgetragen wurde. Diese bewußt in Kauf genommene Spannung wird aber gerade benötigt, um das auch sonst für Jesus nachweisbare Motiv, auf die sich durchsetzende Gottesherrschaft darf man nur mit ungeteilter Annahme reagieren, im Erzählgefälle der Gleichnisse unterzubringen. Natürlich dürfen die handelnden Personen in den Gleichnissen auch Schatz und Perle nicht nach dem Erwerb verkaufen, denn das Gottesreich ist ja das Letzte und Endgültige, zu dessen Gunsten der Entscheid gefällt sein will. Also darf man folgern: Die beiden traditionellen Stoffe sind von Jesu besonderer Auffassung von der Gottesherrschaft her stilisiert. Darum wird er ihr Autor sein.

Das Handeln beider Protagonisten in den Gleichnissen ist von ihrem überraschenden, bzw. überwältigenden Fund bestimmt. Dieser beeindruckt sie so unmittelbar und augenblicklich, daß sie spontan inne werden: Jetzt steht ihre ganze Zukunft zur Entscheidung an. Sie stehen wie unter einem inneren Zwang: Dieses Spiel wollen sie gewinnen! Fund und Lebenswende sind zu verlockend! Das spornt zu vollem Einsatz an. Sie nutzen ihre einmalige Chance und gewinnen. Jeder Hörer Jesu versteht: Solche Gelegenheit möchte er auch einmal wahrnehmen können, dann würde er schon voll dabei sein, alles entschlossen auf eine Karte setzen und nur an eines denken: Gewinnen.¹⁶ Findet sich so der Hörer mitten ins Geschehen der Gleichnishandlungen einbezogen, weil er spontan Partei ergriff und der Wunsch nach analogem Glück in ihm aufkam, soll er sich an den Anfang erinnern: „Die Gottesherrschaft gleicht . . .“ Sie ist es, die ihn von ihrer inneren Qualität so überzeugen kann und will, daß er unmittelbar einsieht: Nun steht meine Lebensvollendung zur glücklichen Entscheidung an. Diese Überzeugung wird ihn entschlossen alles wagen lassen. Er wird sich mit ganzer Energie und ohne Halbheiten zum Eingehen in die Gottesherrschaft entschließen, denn damit ist ihm der übergroße Gewinn derselben sicher. So spielt das Doppelgleichnis seine im inneren

15 Zum Material vgl. J. Jeremias, Gleichnisse 199, und K. Berger, Materialien, 2–9.

16 Unter dem Gesichtspunkt bedrohlicher Lebenszerstörung, also unter genau umgekehrten Bedingungen, ist in der Parabel Lk 16,1–8 das entschlossene Wahrnehmen der letzten Chance ausgearbeitet (vgl. oben 3.2.2).

Handlungsverlauf angelegte suggestive Überzeugungskraft voll aus, die darin besteht, daß jeder solches kontingente oder nach gezieltem Suchen eintreffende Finden auch erleben möchte.

Die Handlungsbereitschaft, die im Rahmen der beiden Gleichnisse aus der inneren positiven Einstellung zum Fund und seiner je besonderen Qualität folgt, läßt auch nochmals auf die in der Diskussion um die Jesusbotschaft oft besonders herausgestellte Schroffheit und Härte blicken, wie sie in Nachfolgeworten wie Lk 9,57–62 par oder Mk 9,43–48 par immer wieder festgehalten wurde. Mt 13,44–46 legen dazu eine komplementäre Seite – wenn man so will – die Innenseite der von außen sichtbaren Forderungen frei. Man darf also nicht einfach nur bei der einen Textgruppe verweilen und die Linie von prophetischem Anspruch und erwartetem rücksichtslosen Gehorsam allein herausstellen. Es gilt vielmehr zu sehen, daß diese Außenansicht von einer inneren Überzeugung getragen ist, die davon lebt, daß das Gut der Gottesherrschaft selbst im Menschen derart wirkt, daß Willigkeit, Freude und Selbstverständlichkeit zur Nachfolge genährt werden. In die Gottesherrschaft „einzugehen“ (Mk 9,47; 10,15,25)¹⁷ verlangt dem Menschen viel ab, aber die Kraft für den Entscheid gibt die Gottesherrschaft selbst, weil sie ein so hohes, ja das höchste Gut ist, nämlich dem Menschen eine endgültige heilvolle Bestimmung gewährt.

Von dieser Einsicht her wird nun auch verständlich, daß der Entscheid und seine Folgen als Ausdruck der Dankbarkeit zu beschreiben sind. Damit ist ein doppelter Aspekt angesprochen: Einmal fordert Jesus nicht zur Entscheidung auf, damit die Gottesherrschaft kommen kann. So wie etwa Rabbi Shimon ben Jochai (um 150 n. Chr.) formuliert, daß, würde Israel den Sabbat zweimal wirklich halten, die Erlösung anbrechen würde (bShab 118b Bar). Das Kommen der Gottesherrschaft hat vielmehr nur Gottes Heilsentschluß zur Voraussetzung. Die menschliche Entscheidung ist eine nachgeordnete Reaktion. Dieser Entscheid ist ein Eingehen in die schon nahe Gottesherrschaft, nicht ein Vorbereiten ihres Kommens. So fordert also die Erfahrung ihrer kontingenten Nähe (Lk 11,20; vgl. 4.2.2) zur Orientierung an dieser von Gott neu geschaffenen Situation auf. Zum anderen ist diese Erfahrung der Nähe göttlicher Herrschaft geprägt durch die Rettung der Verlorenen, ist also Heilsangebot (4.2.4). Darauf kann die ganz „natürliche“ Reaktion des Menschen nur in der Weise Dankbarkeit

17 Die Formulierung vom „Eingehen in die Gottesherrschaft“ ist bisher im Frühjudentum nicht nachgewiesen. Sie scheint sprachliche Besonderheit der Jesusverkündigung zu sein.

und Freude sein, daß beide zu gestaltenden Kräften im Leben der vom Gericht Erretteten werden.

5.2.2 Dankbarkeit und Lohngedanke

Bornkamm, G.: Der Lohngedanke im Neuen Testament, in: ders.: Studien zu Antike und Urchristentum II, (BhEvTh 28) 1959, 69–92. – Dietzfelbinger, Chr.: Das Gleichnis von den Arbeiten im Weinberg als Jesuswort, EvTh 43 (1983) 126–137. – Hezser, C.: Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16, NTOA 15, 1990. – Schottroff, L.: Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen, in: W. Schottroff – W. Stegemann (Hgg.): Der Gott der kleinen Leute, Band 2, 1979, 71–93. – Schnur, H. C.: Fabeln der Antike, 21985. – Weder H.: Gleichnisse, 218–230.

Solcher reagierende Entscheid, der in die lebensbestimmende Grundeinstellung der Dankbarkeit führt, läßt keinen Raum für einen Lohngedanken, nach dem einer guten Tat von Gottes Seite her der ihr gebührende Lohn am Ende der Tage zusteht. Wo wäre denn auch nach Jesu Urteil über Israel etwas, das zur Belohnung anstehen könnte (vgl. 3.2)? Und wo wäre denn in Jesu Endzeitauffassung noch Platz für eine Situationsdeutung, nach der die jetzige Welt das Vorzimmer sei, von dem aus man später in den Speisesaal eintrete (Av 4,16)? Ist die Jetztzeit schon wie bei Jesus beginnende Endzeit (vgl. 4.2.2), dann ist das, was später als Lohn ausgezahlt werden könnte, schon als Gabe da!

Doch bedarf die zweifelsfrei nicht besonders glücklich geführte Diskussion um Leistung und Lohn noch einer etwas ausholenderen Erörterung. Der Zusammenhang von Taten des Menschen und göttlichem Lohn ist dem Alten Testament und dem Frühjudentum vor 70 n. Chr. zwar an sich bekannt, aber er ist doch nur mäßig gut bezeugt (vgl. z. B. Ez 29,19f; Spr 11,3.16f; 26,27; Sir 2,8f; 51,30; äthHen 103,3; 108,10). Er begegnet kaum sehr viel häufiger¹⁸ als analoge Metaphorik wie „etwas anrechnen“ (Gen 15,6; Jub 14,6), das „Erbe zuteilen“ (PsSal 15,10), „säen – ernten“ (TestLev 13,6; Gal 6,7f), nach dem „Wettkampf“ den „Siegerkranz“ erhalten (SapSal 5,15f; 4.Makk 17,11–16; 1.Kor 9,24–27) oder aufgrund einer Leistung eine „Gegenleistung“ erhalten (1.Sam 24,20). Erst in den frühen Texten der Mischna (z. B. Av) erhält er eine dominante Rolle. Hier ersieht man auch schön, daß der Bildspender solcher Redeweise ein übliches Arbeitsverhältnis ist (Av 2,15f; 4,10): Das ganze Leben des

¹⁸ Er scheint z. B. im Qumran ganz zu fehlen.

Menschen ist nun als Arbeitsverhältnis aufgefaßt, in dem der Mensch zu Gott steht, und für das Gott am Ende Lohn austeilen wird. Mag diese Metaphorik zur Zeit Jesu im Judentum eher schwach bezeugt sein, so beweisen doch der ehemalige Pharisäer Paulus (Röm 4,4; 1.Kor 3.8.14), die judenchristliche Logienquelle (Mt 5,11 = Lk 6,22f) und die judenchristliche Gemeinde des Matthäus (Mt 5,12.46; 6,1f.5,16; 10,41f), daß das Christentum solchen Aussagekreis als jüdisches Erbe kannte.

Allerdings ist die Ausdeutung des menschlichen Lebens unter der Metaphorik von Lohn für Leistung meistens zugleich eigentümlich durchbrochen. Die wichtigsten Gesichtspunkte dabei sind folgende: Der Mensch kann ja im Ernst mit Gott gar keinen Arbeitsvertrag eingehen, denn Gott ist sein Herr und sein Schöpfer und er Geschöpf und „Knecht“. Darum gibt es die Warnung, nicht darum Gottes Willen zu tun, damit man sich Lohn erwirbt (Av 1,3; 2,8). Denn Gottes Lohn ist von Gottes Seite her ungeschuldet. Also soll der Mensch die Tora allein um Gottes willen tun (Av 2,12). Außerdem wird der Lohn nicht eigentlich als nachrechenbarer Entsprechungsbetrag für die Summe und Qualität der guten Taten verstanden (doch vgl. etwa Av 2,1.15f). In der Regel geht es nämlich einerseits beim endzeitlichen Lohn gar nicht um etwas mehr oder weniger von einer dinglichen Größe, sondern um das Leben selbst in einem qualifizierten Sinn. So erhält der Gerechte kein quantifizierbares Etwas, sondern seine Lebensvollendung. Andererseits wird auch gerne betont, daß der Lohn, den Gott austeilt, die erbrachte menschliche Leistung deutlich übersteigt. Er ist nicht im strengen Sinn abgerechneter Lohn als Gegenleistung, sondern immer auch ein entscheidendes Stück Erbarmen Gottes (4.Esr 8,31–36.48–92; Av 3,15). Dabei gilt allerdings das Erbarmen Gottes dem, der belohnt werden kann, in zusätzlicher Weise. Den Sünder, der keine Belohnung verdient hat, trifft hingegen das ewige Gericht, für ihn gibt es kein Erbarmen (4.Esr 7,31–35; 8,55–62; 9,10–13; Av 2,15; 3,11.15). Also ist das unter Menschen übliche Arbeitsverhältnis bei seiner Anwendung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch an entscheidenden Knotenpunkten durchbrochen. Innerhalb dieser gebrochenen Verwendung soll der Lohngedanke dann zum Ausdruck bringen, welcher hohe Wert und welcher bedeutende Akzent auf dem Tun des Menschen – nicht nur etwa auf dem Torastudium oder den Worten des Menschen – ruht (Av 1,17).

In diesen frühjüdischen Kontext fügt sich nun zunächst die Jesusverkündigung ein, wobei das Lohnmotiv mit seinem Themenfeld in der echten Jesusüberlieferung nicht häufig begegnet. Deutlich ist, daß Lk 17,7–10 der erstgenannten Brechung der Arbeit-Lohn-Metaphorik im

Frühjudentum folgt, nämlich zu betonen, daß ein Herr von seinem Knecht erwarten kann, daß dieser ohne „Dank“ den Willen seines Herrn zu erfüllen habe. Dieser Tatbestand gilt als maßgebliche Auslegung des menschlichen Gottesverhältnisses. Lk 17,7–9 lautet:

- 1 *„Wer von euch, der einen Knecht fürs Pflügen oder Viehhüten besitzt, wird zu ihm, wenn dieser vom Land (ins Haus) hereinkommt, sagen: ‚Komm schnell, leg dich zu Tisch?‘*
- 2 *Wird er nicht zu ihm sagen: ‚Ich will etwas essen, bereite (es) zu! Leg die Schürze um und bediene mich, solange ich esse und trinke! Danach kannst auch du essen und trinken.‘?*
- 3 *Bedankt er sich etwa bei dem Knecht, daß er getan hat, was ihm befohlen wurde?“*

Die drei rhetorischen Fragen mit den erwarteten Antworten „keiner“, „natürlich“ und „natürlich nicht“ bedürfen keiner paränetischen Anwendung im Sinne von Lk 17,10, schon gar nicht der Abqualifikation der Knechte als „unwürdig“. Sagt doch der Fragekatarakt: Jeder Knecht – selbst der beste – hat ohne Dank zu arbeiten, weil er Knecht ist. Diese Begründung bekommt im Rahmen der damaligen Sozialverhältnisse Gewicht. Diese werden nicht beurteilt. Sie sind ausschließlich zu einem Mittel geworden, die Rangordnung zwischen Gott und Mensch zu beleuchten.

Die Zuweisung an Jesus im Sinne des kritischen Minimums ist nicht sicher zu gewährleisten, da der Sache nach so Jesus, das Frühjudentum und die Kirche reden konnten. Dieser umfassende Konsens sollte aber nicht davon abhalten, den Text dennoch für Jesus zu reklamieren. Der Anfang mit: „Wer von euch . . .“, ist für ihn nicht untypisch (Lk 11,5.11; 14,28; 15,4). Dasselbe gilt für die Dreierformation, die er gerne in Gleichnisstoffen benutzt (z. B. Lk 10,25ff; 14,16ff; 16,1ff). Die gute Formung des Stoffes erinnert an ihn als herausragenden Gleichniserzähler (vgl. 4.3.1). Es besteht auch sachlich kein geringster Anlaß, Jesus eine andere Grundansicht in bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zuzuerkennen, als sie in Lk 17,7ff zutage tritt.

Bleibt Lk 17,7–9 ganz innerhalb des frühjüdischen Konsenses, so liegen die Dinge bei der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) komplexer: Einerseits läßt sich die Parabel als Variation derjenigen Brechung des Lohngedankens verstehen, der den Lohn immer auch ein gutes Teil als Erbarmen Gottes deutet. Aber andererseits setzt der Text diese Diskussion so fort, daß er sie doch auch in eine neue Dimension trägt. Der Text lautet:

- 1a *„Ein Gutsbesitzer zog gleich frühmorgens aus, um Arbeiter (Tagelöhner) für seinen Weinberg in Lohnarbeit zu nehmen. Nach der Einigung mit den Arbeitern über einen Denar für den Tag, sandte er sie in seinen Weinberg.*

- b Auch um die dritte Stunde zog er aus, sah andere auf dem Marktplatz müßig stehen, und sagte zu ihnen: ‚Macht auch ihr euch auf in den Weinberg. Und was recht ist, werde ich euch (als Lohn) geben.‘ (Da) gingen sie hin.*
- c Wiederum zog er um die sechste und neunte Stunde aus und handelte entsprechend. Um die elfte Stunde zog er (nochmal) aus und fand andere stehen, und sagt zu ihnen: ‚Was steht ihr hier den ganzen Tag müßig herum?‘ Sie antworten ihm: ‚Niemand hat uns zur Lohnarbeit eingestellt.‘ (Da) sagt er ihnen: ‚Geht auch ihr fort in den Weinberg!‘*
- 2a Am Abend dann sagt der Besitzer des Weinberges zu seinem Verwalter: ‚Ruf die Arbeiter und gib ihnen den Lohn, fange bei den letzten an, bis (du) zu den ersten (kommst)!‘*
- b Da kamen die um die elfte Stunde (Eingestellten) und erhielten einen Denar. Und als die ersten dran waren, dachten sie, sie würden mehr empfangen. Aber auch sie empfangen je einen Denar.*
- 3a Nach dem (Lohn-)Empfang jedoch murrten sie gegen den Gutsbesitzer und sagten: ‚Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet. Du aber hast sie uns gleichgemacht, die wir des Tages Last und die Hitze ertragen haben!‘*
- b Der aber entgegnete einem von ihnen und sprach: ‚Freund, ich tue dir kein Unrecht. Bist du nicht um einen Denar mit mir einig geworden? Nimm das Deine und geh fort! Ich will auch diesen letzten geben wie dir. Steht es mir nicht frei, mit dem, was mein ist, zu tun, was ich will? Oder sieht dein Auge böse drein, weil ich gütig bin?‘“*

Stellt man die Einleitung in Mt 20,1a zum matthäischen Sondergut (vgl. Mt 13,31.33.44f usw.) und gesteht dem gnomischen Schlußvers die ihm gebührende Selbständigkeit zu (vgl. Mt 19,30; Lk 13,30), gibt der ansonsten konzinne Restbestand keinen Anlaß zur Dekomposition. Auch die Dreiteilung der Parabel (zeitlich gestufte Einstellung der Erntearbeiter, Lohnausgabe, der Streit um den Lohn) ergibt sich aus dem Erzählgefälle von selbst.

Der Stoff der Parabel ist – wie oft – traditionell, ja im rabbinischen Bereich auffällig oft benutzt worden.¹⁹ Die Traditionalität des Bildfeldes²⁰ und seine erzählerische Gestaltung in des öfteren dreitaktiger Weise werden durch einen Vergleich der Materialien augenfällig. Innerhalb dieser Gemeinsamkeiten fällt dann allerdings auch das Besondere in Mt 20,1ff auf: Keine der jüdischen Parallelen behandelt

19 Das Material hat C. Hezser, 157–236, gesammelt.

20 Die im Hintergrund stehenden sozialen Verhältnisse sind für die Zeit typisch (vgl. zuletzt C. Hezser, 50–97). Sie werden als unkommentiertes Faktum, das jeder kennt, für eine neue Aussageebene dienstbar gemacht.

erstens einen Konflikt zwischen Lohn und Güte in der Weise wie Mt 20,1ff. Keine besitzt darum eine Analogie zur doppelten Schlußfrage 20,15. Alle rabbinischen Texte vergleichbarer Art sind zweitens unter der Bedingung regelhafter, also wiederholbarer Normen gestaltet. Die situativen Angaben sind darum auch entsprechend mögliche Fälle, die immer wieder vorkommen können. Anders liegen die Verhältnisse im Mt 20: Das Geschehen der erzählten Welt ist nicht wiederholbar. Denn wenn sich herumspricht, was der Weinbergbesitzer tut, nämlich Einstundenarbeiter und Tagesarbeiter gleich zu bezahlen, bekommt er am nächsten Werktag nur noch Einstundenlöhner, so daß die Gesamtarbeit nicht fertig und die partiell geleistete Arbeit zu teuer wird. Wiederholung bedeutet also im Endeffekt Bankrott. Die Einmaligkeit der Situation samt dem nur einmal funktionierenden Walten der Güte sind also für Mt 20,1ff konstitutiv. Alle rabbinischen Gleichnisse folgen drittens nur einer von zwei Leitfragen: Wann ist ein Lohn vergleichsweise gerecht? Unter welchen Bedingungen zahlt der Arbeitgeber Lohn aus Pflicht, bzw. gebührt ihm Dank? Die Frage in Mt 20 lautet anders: Kann man wirklich frei verfügbarer Güte gegenüber Widerspruch anmelden oder muß man sich von ihr nicht ein neues Lebensverständnis erschließen lassen?²¹

Dieser auf drei wesentliche Punkte konzentrierte Vergleich eröffnet durch die Einsicht in die Sonderstellung von Mt 20,1ff die Möglichkeit, die Zuweisung der Parabel an Jesus zu begründen. Das Ergebnis des Vergleichs ist nämlich dort noch nicht angemessen berücksichtigt, wo man die Parabel ganz allgemein für die stets mögliche Wahrnehmung der Welt mit den Augen der Liebe plädieren läßt,²² sondern erst dort, wo man die spezifische Situation der ankommenden Gottesherrschaft ins Auge faßt, deren inneres Wesen Güte ist und die allein aufgrund von Güte neue Verhältnisse zwischen Gott und Israel schaffen will – in einmaliger Endgültigkeit (vgl. oben 4.2.2; 4.2.4). Diese Situation, die Jesu Hörer kennen, bestimmt den Dialog, den er mit ihnen führen will, wenn er die Parabel erzählt. Er konstruiert also das narrative Geflecht der Parabel, um diese einmalige Situation von innen her unter einem bestimmten Aspekt aufzuschließen.

Mit erzählerischer Lust verweilt Jesus eingangs bei der damals allbekanntesten morgendlichen Szene.²³ Penibel wird der übliche Arbeitsvertrag mit dem üblichen Lohn abgeschlossen: Solche Szene kennt jeder aus seinem Alltag und soll sie kennen. Denn alles soll ganz normal beginnen. Ein

21 Umgekehrt ebnet C. Hezser, 237–250, die Parabel aus Mt 20 so vollständig in die jüdischen Materialien ein, daß sie sogar die Metapher „Arbeit“ mit der Einhaltung der Toragebote identifiziert (S. 241).

22 W. Harnisch, Gleichniserzählungen 179.

23 Vgl. H. C. Schnur, Fabeln 43f: „... rief der Gutsherr seinen jungen Sohn herbei. ‚Schau doch,‘ sprach er, ‚wie die Saat man schön gereift sehen kann, und wir Arbeitskräfte brauchen. Geh drum morgen in der Früh, wenn es eben hell geworden: unsere Freunde fordre auf, daß sie kommen handanlegen ...“

Denar reicht im übrigen gerade für die (karge) Ernährung einer Durchschnittsfamilie für einen Tag. Die weitere Einwerbung zur dritten, sechsten, neunten, ja sogar zur elften Stunde wirkt konstruiert. Das Ungeöhnliche²⁴ ist aber erzählerisch beabsichtigt. Auch das eingeflochtene Motiv vom gerechten Lohn (V. 4) und der Tadel an die zuletzt gedungenen (V. 6) signalisieren dem Hörer, der keine präziseren Angaben erfährt, daß eine gerechte Abrechnung eine knifflige Sache wird. Allerdings wird er dabei geradezu in der üblichen Meinung bestärkt, daß man abgestufter Arbeitszeit auch abgestuften Lohn zukommen lassen wird. Was sollen sonst die gestaffelten Zeiten? Aber da ist auch noch der „Unsinn“ mit nur einer Arbeitsstunde: Schon eine Drachme (1 Denar = 4 Drachmen) ist da – gemessen am Vertrag aus Mt 20,2 – viel zu viel! Wie wird sich der Arbeitsherr dazu verhalten? Wird er nicht nur Arbeitszeiten, sondern auch Arbeitsqualität berücksichtigen²⁵, also etwa quantitative und qualitative Arbeitsmerkmale mischen? So ist der Hörer gespannt, wie dieser gordische Knoten am Schluß des ersten Teiles der Parabel in ihrem Fortgang gelöst wird. Doch einerlei wie, gerecht wird es sein müssen, denn versprochen ist versprochen (V. 4!).

Nach dem langen ersten Teil wird der zweite schon dramatischer und geraffter. Mit einem szenischen Kunstgriff werden am Abend die Löhne so ausgeteilt, daß die Letzten Erste sind. Die Einstundenarbeiter erhalten als erste einen Denar. War das nicht genau der den Tagesarbeitern versprochene Lohn? Natürlich, könnte ein Hörer denken, so läßt es sich rechnen: Pro Stunde je einen Denar! Aber wäre solche Großzügigkeit nicht doch viel zu unheimlich und darum nicht zu erwarten? Man hätte ja auch auf der Basis einer Drachme pro Stunde ganz gut und immer noch gerecht sowie großzügig zugleich rechnen können. Doch was immer der Erzähler an Überlegungen beim Hörer antippen wollte, er hat sie mit seiner Erzählkunst genarrt. Denn mit einem jähen Schlag wird allen diesen möglichen Erwägungen ein Ende bereitet. Der Skandal ist ebenso plötzlich da und perfekt: Alle bekommen denselben Lohn! So hat der Hase also die ganze Meute in einer Richtung hinter sich herlaufen lassen und dann einen unerwarteten Haken geschlagen!

Aber der Erzähler macht sich nicht hasenfüßig aus dem Staub. Er weiß, das Gerechtigkeitsdenken seiner Hörer, aufgebaut auf dem Verhältnis von Arbeit und entsprechendem Lohn, ist schwer beschädigt. Er weiß, sie

24 Keine vergleichbare Tradition hat Analoges.

25 So tun es ein Teil der rabbinischen Belege, die C. Hezser, 157–236, zusammengetragen hat.

würden wohl auch schon zusätzlich der Güte Raum geben wollen, aber bitte so, daß sie gerecht bleibt. Wo soll das für sie zu sehen sein²⁶? Das soll und muß nun der kleinste, als dramatischer Dialog mit offener Fragesituation gestaltete dritte Teil am Schluß aufarbeiten. An seinem Anfang äußern sich die, die am meisten Grund haben, ihrer absurden Erfahrung in anklagenden Worten Luft zu verschaffen. Mit Recht finden sie aus zwei Gründen ihre Bezahlung höchst ungerecht: Sie erhalten dasselbe bei zwölfmal so langer Arbeit und bei Arbeit unter den erschwerten Bedingungen der Mittagshitze. Dieser Abstand von Zeitlänge und Klimaerschweren muß, will der Arbeitsherr der Gerechtigkeit genügen, in Rechnung gestellt werden. Der Erzähler legt dies natürlich darum den Arbeitern in den Mund, weil er weiß, so denken sehr viele seiner Zuhörer. Zugleich hat er die durch die gleiche Lohnauszahlung entstandene innere Problematik aufgedeckt. Nun kommt alles darauf an, wie er den Besitzer antworten läßt.

Der erinnert als erstes an seinen Vertrag, von dem eingangs die Rede war (20,2) und den er genau eingehalten hat. Aber die Murrenden (und alle Zuhörer Jesu) haben die Einhaltung dieses Vertrages nie in Frage gestellt! Diese Rechtfertigung ist also eigentlich überflüssig und tangiert gar nicht den Ort, wo das Gerechtigkeitsempfinden gestört ist: Gerade angesichts korrekter Vertragsabwicklung entsteht hochgradige Ungerechtigkeit, blickt man auf die alle Leistungsunterscheidung mißachtende Einheitsentlohnung. Dieser Aspekt wird mit beredtem Schweigen übergangen. Das geschieht gleich noch ein zweites Mal, wenn der Besitzer, der soeben sein Verhältnis zu den Tagesarbeitern abgeklärt hat, nun auch sein Verhältnis zu den Stundenarbeitern beschreibt und dabei aus seinem Besitzrecht sein Verfügungsrecht herleitet. Aber auch hierzu gilt: Natürlich kann sein Wille über sein Eigentum verfügen! Niemand hat das bezweifelt. So besteht also über die je gesonderten Beziehungsverhältnisse des Besitzers zu den Murrenden und zu den am meisten Beschenkten, für sich genommen, Einigkeit. Damit entsteht die aporetische Situation: Man hat nicht vor, die Antwort des Arbeitsherrn insoweit zu kritisieren, und doch ist das Problem nicht gelöst, weil die Langzeitarbeiter auf ihren Anstoß keine Antwort erhielten. Sie wären zufrieden, verstünde sich der Arbeitgeber dazu, seine Güte in den Rahmen der Gerechtigkeit einzuordnen. Er aber verweigert sich dessen, weil er Güte allein als Souveränität seiner Willensentscheidung versteht. Wenn sich also der Gutsbesitzer die Freiheit, sich

26 In diesem Punkt bleibt die Auslegung von G. Bornkamm, Lohngedanke 82, immer noch wegweisend.

selbst an die Güte zu binden, ohne Abstriche zur Geltung bringt, ist nur noch so eine Lösung der aporetischen Lage möglich, daß bei den Murrenden angesetzt wird: „Oder sieht dein Auge böse drein, weil ich gütig bin?“ Wer gegen die Güte rebelliert, wird Gründe haben. Auf ihre Erforschung zielt diese das Selbstverständnis des murrenden Anklägers fixierende Frage.

Diese Frage redet auch unmittelbar den Hörer Jesu an. Das narrative Geflecht der Parabel kann nämlich, an diesem Punkt angelangt, nur aussagekräftig werden, wenn es in den Horizont der Gottesherrschaft eingezeichnet wird. Zugunsten dieses Reverenzrahmens waren schon die oben aufgewiesenen drei Besonderheiten konstruiert. Natürlich will die Schlußfrage nicht einfach nur moralisierend und damit banal fragen, ob den Murrenden der Neid ein Schnippchen schlägt. Dann verlasse die Parabel angesichts des sorgsam geschürzten Problems das bisher hohe Niveau der inneren Argumentation. Auch einen Aufruf zur gegenseitigen Solidarität²⁷ wird man nicht in den Schluß hineinlesen dürfen. Die Tagesarbeiter wollen den Stundenarbeitern ja gar nichts wegnehmen und müßten davon abgehalten werden! Sie wollen von Ihrem Gerechtigkeitsverständnis her mit Recht für sich mehr. So richtet sich ihr Zorn nicht gegen die zu gut Bezahlten, sondern gegen den, der ihnen eine Behandlung vorenthält, die Lohn und Güte gerecht verteilt. Sie müssen also ihr Verhältnis zum Arbeitsherrn, der auf Güte allein pocht, für sich neu bestimmen. Wenn er von der Souveränität zur Selbstbindung in Güte nicht abläßt, dann müssen sie überlegen, ob sie diese Zumutung zum neuen Grund ihres Selbst- und Weltverständnisses machen wollen, sonst löst sich ihr Dilemma nicht. Das hieße im Blick auf Jesu spezifisches Verständnis der Gottesherrschaft: Die einzige und letzte Chance ihrer Rettung wäre, auf diesen in Güte souveränen Gott zu setzen. Das würde zur Folge haben, daß sie in ihrer Gerechtigkeitsforderung einen überholten Grundsatz erkennen. In der Tat: Der tiefe Grund, warum für Jesus vergleichendes Gerechtigkeitsdenken entfällt und darum auch dazu dem Arbeitsherrn nichts in den Mund gelegt wird, ist die ihm gewisse Verlorenheit ganz Israels (vgl. 3.2), die nur so aufgehoben werden kann, daß die Gottesherrschaft als den Verlorenen nahe Güte waltet (4.2; 4.3). Der, der außerhalb dieser Ansicht steht, muß diese Güte als Zumutung empfinden. Darum ist sie umstritten und Angriffen vom Gerechtigkeitsprinzip her ausgeliefert. So stellt die offene Schlußfrage die Hörer Jesu vor die Möglichkeit, sich auf die Gottesherrschaft einzulassen oder den Murrenden beizutreten. Das Entweder-Oder jedenfalls hat die

27 Dafür plädieren L. Schottroff und C. Hezser, 249.

Parabel klar herausgearbeitet: Die Güte der Gottesherrschaft richtet sich nicht nach dem allgemeinen Verständnis von Gerechtigkeit, sondern stellt heraus: Was die Güte schafft, ist gerecht.

Der Ertrag der Auslegung von Mt 20,1ff kann abschließend zu Lk 15,11ff und Lk 18,9ff in Beziehung gestellt werden (vgl. 3.2.5). In allen drei Fällen wird in etwa dasselbe Hauptthema behandelt: In Mt 20 wird anhand von einer Ausgangssituation, nach der viel Leistung und wenig Leistung sich gegenüberstehen, die Souveränität der Güte, an der alles andere zu messen ist, erarbeitet. In Lk 15 stehen sich als Problemfall ein mißratener und ein nach vorliegendem Ethos gelungener Lebenslauf gegenüber. Die zuvor-kommende Annahme des Verlorenen provoziert dann zum Umlernen bei beiden Söhnen zugunsten einer neuen „Weltordnung“, die allein auf ein durch des Vaters Erbarmen aufgebautes Wirklichkeitsverständnis setzt (vgl. 4.3.1). In Lk 18,9ff endlich bilden der bundesnomistisch supertreue Pharisäer und der bußfertige Zöllner den Gegensatz, der so aufgearbeitet wird, daß ausschließlich nur der Zöllner gerechtfertigt wird (vgl. 4.2.4). Allen drei Variationen ist u. a. gemeinsam, daß sie diese verschiedenen Ausgangspolaritäten durch eine neue Beurteilung menschlicher Lebensgestaltung in die Krise führen. Durch solche Krise hindurch entsteht ein von der Gottesherrschaft her bestimmtes neues Verständnis der Wirklichkeit, das allein auf Gottes Güte setzt.

So kann man rückblickend zur Verarbeitung der Lohnthematik bei Jesu festhalten: Die alles beherrschende Stellung, die die dem Menschen nahe Güte, wie sie sich mit der endzeitlich schon jetzt ankommenden Gottesherrschaft einstellt, in Jesu Verkündigung erhält, läßt es allein zu, daß das Ethos als verbindliche Folge solches göttlichen Handelns verstanden ist. Es herrscht dabei der dem Menschen zugemutete Entsprechungsgedanke. Was er für die vollzogene Entsprechung erwarten darf, ist eine zurückgestellte Frage. Beiseite gestellt ist sie aus innerer Konsequenz: Wer vom letzten Gericht entlastet und in die sich durchsetzende Gottesherrschaft eingeordnet ist, kann wunschlos glücklich sein. Was fehlt ihm denn noch? Er muß seine Lebensgestaltung nicht mehr Zielen zuordnen, weil er bereits „alles“ hat (Mt 13,44.46).

5.2.3 Die dankbare Weitergabe der Entlastung

Becker, J.: Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe, in: ders.: Annäherungen, 382–394. – Ders.: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGAJV 8, 1970. – Berger, K.: Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I, WUNT 40, 1972. – Bornkamm, G.: Das Doppelgebot der Liebe, in: ders.: Ge-

schichte und Glaube I, BeTh 48, 1968, 37–45. – Brandenburger, E.: Das Recht des Weltenrichters, SBS 99, 1980. – Broer, I.: Das Ius Talionis im Neuen Testament, NTS 40 (1994) 1–21. – Burchard, Chr.: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: E. Lohse (Hg.): Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FS J. Jeremias), 1970, 39–62. – Dietzfelbinger, Chr.: Die Antithesen der Bergpredigt, TEH 186, 1975. – Dihle, A.: Die goldene Regel, SAW 1, 1962. – Ebersohn, M.: Das Nächstenliebesgebot in der synoptischen Tradition, MThSt 37, 1993. – Fuller, R. H.: Das Doppelgebot der Liebe, in: G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), 1975, 317–329. – Harnack, A. von: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 41924. – Hoffmann, P.: Studien, 73–94. – Ders.: Tradition und Situation, in: K. Kertelge (Hg.): Ethik im Neuen Testament, QD 102, 1984, 50–118. – Küchler, M.: Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, 1979. – Kuhn, H.-W.: Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium, in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hgg.): Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnilka), 1989, 194–230. – Légasse, S.: „Et qui est mon prochain?“, Le Div 136, 1989. – Lührmann, D.: Liebet Eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), ZThK 69 (1972) 412–438. – Mell, U.: Die „anderen“ Winzer, WUNT 77, 1994. – Moffatt, J.: Love in the New Testament, 1929. – Nissen, A.: Gott und der Nächste im antiken Judentum, WUNT 15, 1974. – Piper, J.: „Love your Enemies“, MSSNTS 38, 1979. – Pohlenz, M.: Die Stoa, 21959. – Sauer, J.: Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht, ZNW 76 (1985) 1–27. – Sellin, G.: Lukas als Gleichniserzähler, ZNW 65 (1974) 166–189; 66 (1975) 19–60. – Schmal, G.: Die Antithesen der Bergpredigt, TThZ 83 (1974) 284–297. – Schneider G.: Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe, TThZ 82 (1993) 257–275. – Schottroff, L.: Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5,38–48; Lk 6,27–36) in: G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann) 1975, 197–221. – Strecker, G.: Compliance – Love of One’s Enemy – The Golden Rule, ABR 29 (1981) 38–46. – Theißen, G.: Studien, 160–197. – Wouters, A.: „... wer den Willen meines Vaters tut“, BU 23, 1992.

An zwei Einsichten zu Jesu Ethos, die bereits zur Sprache kamen, ist zu erinnern: Den Weisungen Jesu eignet im Blick auf die Themen eine unverkennbare Zufälligkeit (5.1). Und sie sind im Ansatz als dankbare Entsprechung zur endzeitlichen Zuwendung Gottes verstanden (5.2.2). Nirgends kommt dieser letzte Grundsatz so einprägsam zur Geltung, wie bei den Aussagen Jesu, die erfahrene Güte und Entlastung in Gestalt von Liebe, Entfeindung oder Vergebung anraten, weiterzugeben. Ja, man kann feststellen, daß Aussagen zu diesen Stichworten eine Art *cantus firmus* innerhalb des Traditionsmaterials einnehmen. Diese Beobachtung führt zu der Einsicht, daß mit diesem Thema eine Ausnahme von der Regel der genannten Zufälligkeit vorliegt. Das kann auch gar nicht überraschen,

denn wenn Gottes dem Menschen nahe Güte und Entlastung das innere Wesen der Gottesherrschaft ist und dieser Zuwendung die Menschen entsprechen sollen, dann ergibt sich daraus eine Vorherrschaft der Liebe im Sinne einer lebensgestaltenden Grundhaltung mit selbstverständlicher Folge.

Allerdings ist die synoptische Tradition, die zu einer näheren Entfaltung dieses ethischen Hauptthemas Jesu zur Verfügung steht, für eine historische Analyse in zweifacher Weise besonders problembeladen. Die frühchristlichen Gemeinden, die mit Recht eine besondere Verpflichtung zur Weitergabe des Materials und zur Befolgung solchen Ethos' sahen, haben selbst viel Energie aufgewendet, die Vorgaben je für sich aktuell zu gestalten und dasselbe Thema auch neu und selbständig zu formulieren (bis hin zu 1.Kor 13). Wo dementsprechend im Ansatz Kontinuität groß zur Geltung kommt, schwindet oft die Sicherheit, Jesusgut und Gemeindeformulierung eindeutig zu unterscheiden. Doch auch zum frühjüdischen Umfeld Jesu ergeben sich maßgebliche Zusammenhänge. Die Konsequenz, mit der Jesus von der der Gottesherrschaft innewohnenden alles gut machenden Güte Gottes her das Ethos bestimmte, mag seine Besonderheit gewesen sein. Aber daß das Judentum zum Verständnis des Liebesgebotes, zur Barmherzigkeitsforderung und Vergebungsbereitschaft usw., sowie zur Ächtung von Zorn und Rache Wesentliches beigetragen hat, steht außer jedem Zweifel. Weder Jesus noch das Christentum haben im übrigen je die These vertreten, das Liebesgebot als solches und verwandte Mahnungen seien eine christliche Erfindung. Umgekehrt haben gerade auch Nichtchristen von außen beobachtet, wie ernst es die frühen Christen mit dem Liebesgebot nahmen.²⁸ Niemand wird dabei im Ernst bezweifeln wollen, daß diese Thematik im Ansatz bei Jesus zuhause war, war sie doch vorzüglich geeignet, die menschliche Entsprechung zur göttlichen Endzeitherrschaft der Güte zu beschreiben.

Diese Entsprechung hat eine eindrucksvolle Darstellung in der Parabel vom sog. Schalksknecht gefunden (Mt 18,23–34; vgl. 3.2.4): Von dem Satrapen, dem sein Großkönig eine wahrhaft stattliche Summe aus Erbarmen erließ, wird erwartet, daß er sein aus unverdientem Erbarmen neu gewonnenes Leben gestaltet, um nun seinerseits Erbarmen bei anderen unter ihm walten zu lassen. Erfahrenes Erbarmen soll zu einer Grundeinstellung des Lebens führen, in der Erbarmen grundsätzlich eine herausragende Rolle spielt. Im selben Geiste Jesu hat die lukanische Gemeinde die Perikope von der Begegnung Jesu mit der ortsbekanntem Sünderin im

28 A. von Harnack, *Mission* 173f.

Hause des Pharisäers Simon erzählt (Lk 7,36–48).²⁹ Bezeugte Liebe läßt demnach auf die von Gott empfangene Liebe rückschließen, die in solcher Weise, wie es die Treue bekundet, liebesfähig macht und zur Tat der Liebe drängt. Wer weiter wie Jesus Gottes Zorn und Gericht auf ganz Israel zukommen sah (3.2) und den zum endzeitlichen Heil nahenden Gott dagegen aufbot, dem wird man zugestehen, daß er auf der menschlichen Entsprechungsebene „richten“ und „zürnen“ zur alten vergehenden Welt zählte und solchen Tätigkeiten im Zusammenhang der Gottesherrschaft keinen Raum zugewiesen sehen wollte. Es kann also kaum Zufall sein, wenn Jesus nach Mt 7,1 par und 5,21f richtendes oder zürnendes Reden und Handeln ablehnte.

Mt 7,1 par lautet in der ältesten Formulierung:

- a* „Richtet nicht,
b und ihr werdet nicht gerichtet.“

Die kompositionelle Einheit Mt 7,1–5 par; Lk 6,37–42 ist durch die pluralische (Mt 7,1f par) und singularische (Mt 7,3–5 par) Anrede zweigeteilt. Dabei ist im zweiten Teil nicht nur der Horizont des göttlichen Gerichts verschwunden, sondern auch die unerbittliche Grundsätzlichkeit in eine pragmatische Mahnung verwandelt, vorschnelles Richten – nicht Richten überhaupt – zu bändigen. Eben dies soll sich die christliche Geschwisterschaft (dreimal: „dein Bruder“) ins Stammbuch ihres gegenseitigen Verhaltens schreiben. Mt 7,3–5 par ist also eine selbständige Gemeindegeneration. Weiter dürfte der in Lk 6,37f über Mt 7,1f hinauschießende Text als einst selbständige Einheit gelten können. Im gleichen Textzusammenhang hat Matthäus 7,2a unter Einfluß von 7,1 gebildet. Damit ergibt sich, daß Mt 7,1.2b par der bisher älteste Zusammenhang sein wird. Gleichwohl ist auch er erst nachträglich hergestellt, denn Mt 7,1 geht aufs Richten überhaupt, Mt 7,2b führt das quantifizierende Maß ein. Zudem existiert Mt 7,2b auch als Einzelüberlieferung (vgl. Mk 4,24; Sot 1,7; GnR 9 [7b]; TargJerusch II Gen 38,26 usw.). Damit ergibt sich, daß Mt 7,1 = Lk 6,37a in seiner grundsätzlichen Allgemeinheit Ausgangspunkt der Überlieferung war. Alle nachfolgenden Zusätze weichen auf verschiedene Weise diese Grundsätzlichkeit auf.

Man darf davon ausgehen, daß der Nachsatz, den erst der Paränet Matthäus zu einem Finalsatz gestaltete (Sinn: Jeder fürchte sich vor dem Gericht, darum meide er selbst das Richten), mit der passiven Verbform auf Gottes richterliche Hoheit zielt. Dann besagt er, daß Gott unweigerlich dort als Richter auftreten wird, wo Menschen überhaupt richten, also dies

²⁹ Da der Schluß Lk 7,48–50 dem Aussageziel in 7,44–47 widerspricht, wird dieser jetzige Abschluß von Lukas stammen.

nicht nur voreilig, parteilich oder z. B. als Selbstjustiz tun. Dies erinnert insofern an die Parabel vom sog. Schalksknecht in Mt 18,23ff, als dieser nach Empfang des neuen Lebens, das ausschließlich nur auf zugewandter Barmherzigkeit fußte, ins alte Leben zurückfiel und darum wieder sich selbst vor seinen eigentlich überwundenen Untergang manövrierte. Mt 7,1 will also sagen: Als einer, der dem Gericht entronnen ist, macht es keinen Sinn, sich überhaupt richtend zu verhalten. Wer es tut, handelt wieder aus der alten Weltzeit heraus. Die jedoch steht ausnahmslos unter Gottes drohendem Gericht. Wer jedoch in der Zeit der anbrechenden Gottesherrschaft lebt, lebt ausschließlich von einem Gott, der das eigentlich zu erwartende Gericht durch zuvorkommende Güte suspendiert hat. Wie sollte er etwas tun, was Gott bei ihm längst aufgegeben hat? Muß er nicht dieser göttlichen Wende persönlich entsprechen? Mt 7,1 zielt also nicht etwa auf eine Neuordnung staatlicher Rechtspflege ab. Der Vers beginnt vielmehr auf der Ebene persönlicher Pragmatik, um damit die Frage nach dem Grund des neuen Lebens unter der Gottesherrschaft bedenken zu lassen. Er mutet dann dem Nachfolger Jesu zu, von diesem Gesichtspunkt her sein Leben zu gestalten: Mit unerwartetem Erbarmen anstelle der Schärfe des Gerichts versorgt, soll er sich darauf besinnen, wie er selbst sein Verhältnis zum Nächsten entsprechend ordnet.

Mit dieser Äußerung zum Stichwort „richten“ variiert Jesus innerhalb seiner Gottesreichsbotschaft ein traditionelles Thema frühjüdischer Mahnung. Allgemein ist dabei zugestanden: Der Geschädigte will prinzipiell mit Recht die Verurteilung des Sünders (TestGad 4,3). Solches Ansinnen hat nämlich die Gerechtigkeitsauffassung, fußend auf dem zum Ausgleich drängenden Zusammenhang von Tun und Ergehen, auf seiner Seite (TestGad 5,10f; TestSeb 5,3): Unrecht muß negative Folgen haben! Doch wo sind die Grenzen der Vergeltung? Das beste ist, man überläßt Gott das Gericht (TestGad 6,3; Sir 10,6b; slHen 50,3f) und rottet den Haß in seinem Herzen aus (TestGad 6,1). In jedem Fall soll man die eigenen Brüder nicht mit Rache überziehen (Lev 19,18; Spr 20,22; 24,29). Wer richtet, muß auch wissen, wie jemand mit seinem Nächsten handelt, wird der Herr ihm tun (TestSeb 5,3). Darum soll er den anderen zum Guten beurteilen (Av 1,6b) und dessen Lage bedenken (Av 2,4b). Wer sich selbst rächt, dessen Sünden wird Gott gedenken; wer vergibt, dem wird Gott vergeben (Sir 28,1f).

Man sieht, diese frühjüdische Mahnung geht von dem unbestrittenen Grundsatz aus, daß Schaden eigentlich Sanktionen nach sich ziehen muß, und erörtert innerhalb dieses Ansatzes, wann eine Gemeinschaft am ehesten gedeihlichen Fortbestand erwarten kann, nämlich wenn angesichts

der Ambivalenz alles menschlichen Lebens dies Richten möglichst Gott überlassen wird und auf der menschlichen Seite viel Vergebung und Nachsicht waltet. Jesu Wort hat bei motivischer Nähe im einzelnen einen neuen Kontext, nämlich im Verständnis göttlichen Weltregiments, das durch Güte der ausgleichenden Gerechtigkeit im Gericht zuvorkommt, damit überhaupt noch Rettung möglich wird. Auf diesem Hintergrund gewinnt das Verbot zu richten seine neue Schärfe.

Ein analoger Gedanke Jesu kann auch zum Stichwort „Zorn“ vorgetragen werden. Er wird mit der ersten Antithese Mt 5,21f ausgesprochen (vgl. 5.3): Schon kleinste Zornesäußerungen stehen danach unter dem göttlichen Gericht. Der Streit um gerechten oder ungerechtfertigten Zorn wird nicht um eine Variante erweitert, sondern wiederum ist der Zorn selbst als allgemein menschliche Möglichkeit im Visier. Auch von abgestuften Sanktionen ist keine Rede, sondern die Gerichtsforen sind in ihrer Totalität auf den Zürnenden bezogen: Jeder Zürnende steht ganz und gar unter Gottes Zorn. Auch diese Aussage, die ihrem Sinn nach deckungsgleich mit Mt 7,1 par ist, erschließt sich von Jesu Botschaft her: Der zürnende Gott und analog die sich mit Zorn bedeckenden Menschen, das sind Signaturen der Zeit, die bis zu Johannes dem Täufer gehen, ab da kommt die Gottesherrschaft dem Zorn als Güte zuvor. Sollte da nicht der von der Gottesherrschaft ergriffene Mensch sich ganz von der Güte und nicht vom Zorn her begreifen und entsprechend handeln?

Solches Bewußtsein einer neuen endzeitlichen Heilsordnung ist auch in der Gemeindeüberlieferung von der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft festgehalten, wie sie Mt 18,21f = Lk 17,3f begegnet. Die Abweichungen beider Traditionen voneinander sind beträchtlich, gleichwohl sind beide Fassungen sich darin einig, daß Gemeindeglieder untereinander zu unbegrenzter gegenseitiger Vergebung bereit sein müssen. Die mathäische Fassung weist dabei eine auffällige Zuspitzung auf. Die apophthegmatische Umgestaltung bei Matthäus läßt nämlich Petrus fragen, ob die im Prinzip grenzenlose Vergebung nicht doch unter Gesichtspunkten der Gemeindegerechtigkeit irgendwann Grenzen haben muß. Die Jesus in den Mund gelegte Antwort greift auf Gen 4,23f zurück: Im Rachelied Lamechs fordert Lamech für sich eine siebenundsiebzigfache Rache, nachdem Kain nur eine siebenfache erhielt. Im Kontrast zu dieser Maßlosigkeit der Steigerung der Rache wird nun Petrus, der siebenfaches Vergeben für angemessen hält, die Maßlosigkeit, mit der Lamech auf Rache aus ist, als Maß für sein Vergeben zugemutet. So ist die Welt der grenzenlosen Rache in der Gemeindeordnung durch ihr Gegenteil abgelöst, nämlich durch die unbegrenzte Vergebung. Die lukanische Fassung, die wohl der Logienquelle am

nächsten kommt, läßt siebenmaliges Sündigen an einem Tag unter die Pflicht siebenmaliger Vergebung fallen. Gemeint ist damit auch: siebenmal ist immer. Man wird in dieser unpraktikablen (vgl. gerade zuvor Mt 18,15–18) Vergebungsordnung der Sache nach ein Echo der Jesusbotschaft erkennen, denn wo Gottes Maß der Güte grenzenlos ist, kann des Menschen Entsprechung nur ebenfalls ohne Maß ausfallen.

In unmittelbarer Nähe beim Verbot zu richten oder zu zürnen steht Mt 5,39b–42 = Lk 6,29f, ein Mahnspruch im weisheitlichen Stil:

- 1a „Dem, der dich auf die Wange schlägt,
b reiche auch die andere hin!
- 2a Und dem, der dir den Mantel wegnimmt,
b verwehre auch das Unterkleid nicht!
- 3a Und wer dich zu einer Meile Spanndienst zwingen will,
b mit dem gehe zwei!“

Lukas zeigt, daß die matthäische Antithesenform nicht ursprünglich ist. Der Stil aller drei Glieder liegt nahe beieinander. Der Dauerstreit, ob Mt 5,41 in der Logienquelle stand, soll zugunsten dieser Annahme entschieden werden. Denn die Reihenfolge: körperlicher Schlag, Raub der lebensnotwendigen Kleidung und Zwang zur Arbeit macht Sinn. Dabei ist vorausgesetzt, daß die matthäische Version zum mittleren Beispiel, die nicht den Raub, sondern die gerichtliche Pfändung im Blick hat, sekundär ist. Sie ist umständlich formuliert, hingegen paßt die lukanische Fassung syntaktisch gut zu den anderen Fällen. Deutlich ist auch, daß Mt 5,42 („Dem, der dich bittet, gib, und von dem, der von dir leihen will, wende dich nicht ab.“) eine paränetische Ergänzung ist: Im Unterschied zu den drei zugespitzten Fällen, die jeweils den erlittenen Schaden durch Zurückweichen verdoppelt sehen wollen, geht es hier ganz allgemein um williges Geben und Leihen. Das ist eine Allerweltsmahnung der Weisheit (Sir 4,3f; Tob 4,7 usw.), die zu persönlicher Mildtätigkeit rät.

Sind die drei Beispiele nachträglich zusammengestellt? Diese oft zu lesende Annahme hat die gleiche syntaktische Formung, die Ordnung als Dreiergruppe, die sinnvolle Abfolge der Themen und die gleiche Form des Nachgebens gegen sich. Die drei Beispiele und die vorgeschlagene Reaktion sind ohne eigentliche Parallelen im Judentum und Urchristentum. Darum spricht nichts gegen eine Zuweisung an Jesus.

Die Gestalt weisheitlicher Mahnung ist mit dem Inhalt doch wohl durchbrochen. Denn nicht Regelfälle werden geboten, sondern gerade nicht wiederholbare Beispiele, die absolut Weltfremdes vorschlagen und gar nicht willens sind zu bedenken, wie man dadurch dem Bösen geradezu zum Supersieg verhelfen kann. Gleichwohl sind es Konkretionen erfahrener Gewalt, wie sie in den Dörfern Galiläas an sich vorkommen können, ohne daß es dagegen eine effektive Vorbeugung gäbe. Es geht bei der Reaktion auf solche überraschende Gewalterfahrung nun nicht einfach um Gewaltverzicht, wie Mat-

thäus suggeriert (Mt 5,39a). Denn man soll ja gerade die Zumutungen nicht nur hinnehmen. Es ist mehr gefordert. Worin besteht dieses „Mehr“? Dem kommt man auf die Spur, wenn man festhält, daß es nicht um kasuistische „Wenn . . . , dann“-Sätze mit regelhaftem Verhalten als Ziel geht, sondern um unerwartete Zumutungen, die durch Unerwartetes und Ungewöhnliches den angeredeten Hörer selbst überraschen sollen. Es sind – wenn man so will – parabelhafte Fälle (vgl. 4.3.1), die dem Zuhörer seine Situation in einer neuen Tiefe erschließen. Er soll sich vorstellen, wie er selbst verändert wird,³⁰ wenn er dem Sinne nach so handeln würde. Zumutbar ist für ihn noch gerade, die Aggression hinzunehmen und Gott die Rache zu überlassen (slHen 50,3f; Röm 12,19f). Wenn aber der Gott Jesu gar nicht auf solche „Rache“ aus ist, wenn er, statt auf Wiederherstellung von Gerechtigkeit abzielen, mit Güte seine Herrschaft aufrichtet? Dann enthält die Gottesherrschaft auch für den Menschen unter ihr die Bedingung, auch die versteckteste Hoffnung auf Zurückgabe von erlittenem Unrecht (z. B. in Gestalt der Hoffnung auf endgerichtliche Wiedergutmachung) preiszugeben. Er soll sich selbst als einen sehen, der für sich das Zurückwenden von Unrecht mit Stumpf und Stiel ausrottet. Kann er selbst doch nur von einem Lebensverständnis leben, das auf der Rettung des Sünders (3.2; 4.2.4) aufbaut, nicht aber auf dem Ausgleich von Tun und Ergehen.

Besonders einprägsam kommt die Entsprechung menschlichen Verhaltens zur Vorgabe göttlicher Zuwendung im Gebot der Feindesliebe zur Darstellung, wie es Mt 5,44f par überliefert ist:

- 1a *„Liebet eure Feinde,
b und ihr werdet Söhne eures Vaters [. . .] sein.*
2a *Denn er läßt seine Sonne über Böse und Gute aufgehen
b und er läßt über Gerechte und Ungerechte regnen.“*

In großen Zügen ist die Analyse von Lk 6,27–36 par durch Konsens bestimmt.³¹ Mt hat den Stoff der Logienquelle auf zwei Antithesen, die er selbst bildete, aufgeteilt und mit Achtergewicht an den Schluß der Antithesenreihe plazierte, um so sein mit Mt 5,17–20 eingeleitetes Programm der Gesetzesauslegung abzuschließen. Lukas gestaltet eine Gemeindepäranese, durch die in der Gemeinde ein dem

30 P. Hoffmann, Feind 131f, hebt auf die Neueinschätzung des Angreifers ab. Aber die Jesus-Sätze sind so formuliert, daß der Zuhörer sich selbst in der Situation des Belasteten und außergewöhnlich Reagierenden sehen soll. Der Aggressor ist nur Verursacher der schwierigen Situation, nicht aber als Ziel für eine Neueinschätzung im Blick.

31 Vgl. nur D. Lührmann, P. Hoffmann, J. Sauer, Erwägungen, und H.-W. Kuhn, Liebesgebot 223f usw.

allgemeinen hellenistischen Brauch entgegengesetztes vorbehaltloses Geben durchgesetzt werden soll. Die Logienquelle bringt gleich nach den Täuferstücken als erstes einen Zyklus, der mit den Seligpreisungen beginnt, dann die Feindesliebe sowie das Verbot zu richten thematisiert, um noch typische Schlußmahnungen folgen zu lassen (Lk 6,12–49 par). Dabei ist das Thema Feindesliebe speziell auf die von außen auf die Israelmission andrängende Verfolgung ausgelegt.

Der Text der Logienquelle erweist sich als kompositionelle Einheit. Das ergibt sich z. B. aus dem Numeruswechsel in Lk 6,30f. Auch die Parallelen aus der urchristlichen Paränese zu einzelnen Sätzen zeigen, daß ein längerer Gestaltungsprozeß in Rechnung zu stellen ist. Vor allem verdanken sich die Imperative in Mt 5,44 = Lk 6,27f, die dem generellen Gebot der Feindesliebe zur Erklärung jetzt nachgeordnet sind, nachträglicher Interpretation im Sinne einzelner paränetischer Mahnung: Das Gebot für die Verfolger und Feinde greift dabei nicht nur auf die letzte Seligpreisung Mt 5,11 = Lk 6,22 (also Q) zurück, sondern ist überhaupt eine typische urchristliche Weise, das umfassende Generalgebot der Feindesliebe auf bestimmte Aspekte anzuwenden und dabei „gebrauchsfähig“ zu gestalten (vgl. Did 2,7; IgnSm 4,1; Polyk 12,3; vgl. schon TestBenj 3,6). Lk 6,28a zeigt seine allgemeine Typik im Vergleich mit Stellen wie Röm 12,14. Lk 6,27c ist in der antiken Kultur überhaupt weit verbreitet (vgl. das Josephsbild in TestJos; Seneca, de otio 1,4 usw). Auch nach der Wiederholung des Gebotes der Feindesliebe in Lk 6,35a folgt eine typisch lukanische Zusatzklärung, die 6,33f in neuer Form wiederholt. Damit ist gesichert, daß das (nicht ergänzte) Gebot, den Feind zu lieben (Mt 5,44 par), und die Motivation aus Mt 5,45 par einst ein geschlossenes Ganzes bildeten.

Diese innere Geschlossenheit beruht auf dem Umstand, daß das ungewöhnliche Gebot, das das Verb „lieben“ mit dem Objekt „Feind“ in einer bisher im alttestamentlichen-jüdischen Bereich noch nicht nachgewiesenen Weise verbindet, wegen dieser Auffälligkeit von Anfang an einer Begründung bedurfte. Die in Mt 5,45 par gelieferte hat zwar in etwa eine stoische Parallele (Seneca, benef 4,26,1; sie wird unten noch zitiert), jedoch kann diese aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht unmittelbar Vorbild für Mt 5,45 par gewesen sein: Die Stichworte „lieben“ und „Feind“ fehlen, und die Gleichbehandlung aller durch die Gottheit geschieht nur darum, weil die Wohltaten an die Dankbaren nur so gegeben werden können, indem die anderen zwangsläufig vom Guten abbekommen (benef 4,28,1ff). Gleichbehandlung aller geschieht also nicht aus Güte gegen alle, sondern weil die Verhältnisse nichts anderes zulassen, wenn die Guten göttliche Wohltaten erhalten sollen. Da für die Jesusverkündigung das Schöpfungsthema wichtig ist, und zwar wie in Mt 5,45 par vor allem auch in der Form göttlicher Sorge für den Menschen (4.2.3), läßt sich Mt 5,45 par als Repräsentanz dieses Themas gut verstehen. Die Zuweisung von Mt 5,44f par zur Jesusverkündigung ist darum auch meistens unstrittig.³²

32 Der Versuch von J. Sauer, *Erwägungen, und Rückkehr*, 219ff, Röm 12,14–21 als Lk 6,27–36 par vorausliegenden Text zu deuten und dann Mt 5,44f par als späteren Zusatz aus der Gemeinde anzusehen, kann nicht erklären, wie eben dieses Besondere, das dem Urchristentum hart und ziemlich schwer war, von diesem Urchristentum in den Text eingebaut worden sein soll.

Dieses Urteil verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, daß die Motivation zum Gebot überhaupt nicht mehr im frühen Christentum benutzt wurde und die „Liebe“ der „Feinde“ zunächst spärlich und nur in Abhängigkeit von Mt 5,44f par auftaucht (Did 1,2 [Zusatz]; 2.Clem 13,4; EpApost 18).³³ Das spätere Urteil Tertullians (adScap 1), Christen allein würden die Feinde lieben, alle anderen die Freunde (vgl. noch Diog 6,6; Justin, apol 1,15,9f), ist im frühen Christentum nicht so glatt zu erkennen. Man wußte offenbar um die Schwere des Gebotes und hat es segmentiert, um die Härte abzuschleifen, indem man z. B. Rache verbot, aber von Gott die Rache erwartete (Röm 12,20f), oder umfassendes Lieben auf das Gebot, für Feinde zu beten, „beschränkte“ (s.o.).

Endlich ist das Verständnis der Gottessohnschaft auffällig: Nach Mt 5,45a par erlangt man solche Würde, wenn man Gottes Handeln in der Schöpfung entspricht. Die Sohnschaft ist also weder israelitisch-heilsgeschichtlich begründet (Ex 4,22; Hos 3,1; 11,1; Dtn 7,13; Jub 2,20; Av 5,14; Röm 9,4), noch aus urchristlicher Geisterfahrung oder nachösterlicher Christologie her (Röm 8,14f.23.29; Gal 3,26; 4,6f) erfaßt. Sie spiegelt vielmehr weisheitliche Diktion wider (Sir 4,10f; Sap 2,16–18): Wer die Weisheit des Schöpfergottes internalisiert, ist Gott nahe, d. h. sein Sohn. Diese Abstinenz Jesu vom heilsgeschichtlichen wie pneumatologischen Horizont zeigt also noch einen weiteren besonderen Akzent der Aussage.

Für Jesus und seine Zeitgenossen war klar, wenn Jesus „Liebet eure Feinde!“ formulierte, sollte und mußte dies auf Anhieb als neue Deutung von Lev 19,18 aufgefaßt werden, wo es heißt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Herr!“ Das Liebesgebot besaß zudem in der israelitischen Geschichte bis hin zu Jesus eine große auf die Tora bezogenen Tradition, in die sich nun Jesus offenkundig – freilich nur indirekt – einreihete.³⁴ Die mehrfach in Lev 19,9ff an den Schluß von Imperativen gesetzte Gott benennende Autoritätsangabe („ich bin euer Gott“) mag sogar Anlaß gewesen sein, dem Feindesliebegebot auch eine theophore Verheißung und Begründung zu geben. Allerdings – und das ist wichtig – zitiert Jesus nicht ausdrücklich die Tora, was zum Teil noch der Paränese zum Liebesgebot im Frühjudentum entspricht,³⁵ jedoch darum zu beachten ist, weil er seine weitgehende Neuformulierung auch nicht unter die Autorität der Tora stellt. Er redet vielmehr, ohne sich in irgendeiner Weise der Autorität der Tora zu bedienen. Entnimmt er doch Anspruch und Begründung für sein Gebot ganz allein dem allgemeinen immerwährenden Handeln Gottes gegenüber den Menschen. Wenn also etwa in den frühjüdischen Testamenten der zwölf Patriarchen das Gebot

33 Vgl. H.-W. Kuhn, Liebesgebot 196f.

34 Mt 5,43a nimmt diesen Bezug im Vordersatz der Antithese direkt auf.

35 Vgl. K. Berger, Gesetzesauslegung 92ff.

der Gottes- und Nächstenliebe als eine kompakte Bündelung der Tora angesehen werden konnte (z. B. TestJos 10,5f und 17,1–18,4; außerdem TestDan 5,1–3; TestBen 3,1–5; 10,3 usw.), dann hebt sich Jesus von solcher Torabezogenheit ab. Wie in den Patriarchentestamenten gibt sich auch Mk 12,28–34 par die christliche Tradition des Doppelgebotes als zusammenfassende Auslegung der Tora zu verstehen, für die die Wahrung der Torakontinuität unabdingbar ist. Auch in diesem Fall liegt die Unterschiedenheit zu Mt 5,44f par zutage. Es gilt also festzuhalten: Jesu mitgedachter und stiller Bezug zur Tora in Mt 5,44f par ist im Hintergrund, aber er ist keinesfalls grundlegendes Fundament der Aussage. Jesus betätigt sich nicht als Toralehrer, sondern als weisheitlicher Interpret der göttlichen Erhaltungsordnung der Schöpfung, wie sie nach ihm jedermann an dieser selbst – ohne die Bücher der Tora – ablesen kann.

Gleichwohl ist die Aufforderung Jesu so etwas wie ein Generalnenner, weil er das Gefälle der in diesem Abschnitt behandelten Texte auf eine angemessene und positive Formulierung bringt. Liegen diese Texte in der Linie der einzigen Ausnahme von der sonst mehr zufälligen Behandlung von ethikrelevanten Themen in der Verkündigung Jesu, weil sie die Grundintention des Ethos Jesu in geeigneter Weise zur Sprache bringen, so ist innerhalb dieser Textreihe keine Tradition so geeignet, diese Reihe nochmals zu bündeln wie das Gebot, den Feind zu lieben. Aber eben: nicht die Tora wird zusammengefaßt, sondern die Grundlinie für das Ethos Jesu markiert, wie sie sich aus seiner spezifischen Auffassung von der Gottesherrschaft ergibt (s.u.).

Das Gebot der Feindesliebe zieht nun nicht die Definition des Nächsten noch etwa so weiter aus: Wie nicht nur der Volksgenosse (so die gängige Grundbedeutung³⁶ von „Nächster“ in der israelitisch-frühjüdischen Kultur, vgl. schon Lev 19,18), sondern auch der Fremdling und Proselyt darunter fallen sollen, so jetzt noch eine weitere Gruppe. Dann wäre der Feind in einer längeren gestuften Abfolge das letzte Glied, das unter die Liebe fallen würde. Innerhalb dieser Dehnung des Begriffs „Nächster“ gerieten dann auf diese Weise im israelitisch-frühjüdischen Verständnis erstmals das Gebot zu lieben und das Objekt Feind zusammen. Doch solcher Vorgang – so deutlich er im üblichen Gefälle des frühjüdischen

36 Diese Grundbedeutung scheint im palästinabezogenen Judentum praktisch unbestritten zu gelten. Nur in der Diasporasituation hat das Frühjudentum aufgrund der Dominanz und Konkretheit der nichtjüdischen Umwelt gelernt, den Begriff des Nächsten auch menscheitsbezogen zu bestimmen, vgl. K. Berger, Gesetzesauslegung 112ff; 123ff; J. Becker, Untersuchungen 396ff.

Denkens lag – kann für Jesus nicht bestimmend gewesen sein. Für ihn ist das Objekt „Feind“ und das Verb „lieben“ nicht um einer Erweiterung beim Objektbezug willen zusammengestellt, sondern um von einem Denken in abgestufter Ausdehnung zu einem Neuansatz in der Orientierung der Liebe zu kommen. Der Feind ist ja allein genannt. Er ersetzt den Nächsten, den man eigentlich als Objekt der Liebe zunächst erwartet. So wird anstelle des Nächsten der Feind zur Basisaussage. Er ist nicht etwa letzter Summand einer mit dem Nächsten beginnenden Aufzählung, sondern autokratischer Beherrscher der Aussage. Der, der mit der Wahl des Verbs „lieben“ die Assoziation zu Lev 19,18 hervorrief, – „lieben“ ist übrigens sonst kein gängiges Wort der alten Jesustradition –, muß seine Hörer geradezu überraschen, wenn er so fortfährt, wie Jesus es tut. Da nun auch das Substantiv „Feind“ sonst in der alten Jesustradition als Vokabel keine weitere Signifikanz besitzt, muß man davon ausgehen, daß Jesus es bewußt im Austausch für den „Nächsten“ in Lev 19,18 wählte. Diese Veränderung bedarf natürlich der Begründung. Dazu dient Mt 5,45 par. Das, was also funktional bisher der Ausdruck des Nächsten leistete, nämlich die Grundorientierung für das Liebesobjekt zu liefern, das übernimmt nun ohne Umschweife allein der Feind. Soweit gibt es weder eine abgestufte Objektreihe noch einen Ausschluß eines Objektes von der Liebe. Die Nennung des Feindes macht alles klar: Alle ausnahmslos und gleichrangig sind Objekte der Liebe. Das paßt vorzüglich zur Tendenz der vorausstehenden Texte dieses Abschnitts. Diese Aussage widerspricht zwar nicht formal der Tora in Lev 19,18 (der Nächste bleibt ja immer noch in die Liebe eingeschlossen), aber räumt bei dem Stufendenken in bezug auf das Liebesobjekt, wie es auch für Lev 19,9ff gilt, gründlich auf.

Der Nächste hat im israelitisch-frühjüdischen Raum recht feste heilsgeschichtliche Konnotationen. Er ist primär immer zuerst der gleichrangige Volksangehörige, also ein Nachkomme Abrahams. Der Feind (Mt 5,44) besitzt dazu keine Entsprechung. Er ist hier als ein so formalisierter Allgemeinbegriff gebraucht, daß er für eine persönliche, berufliche, soziale, heilsgeschichtliche oder politische Feindschaft stehen kann. Die Liebe soll ja auch gerade Gott darin entsprechen, daß sie wie er weltweit und unter keinen Bedingungen Ausnahmen von der Liebe zuläßt. Wie Gott schöpfungsweltweit und unterschiedslos allen Menschen Lebensbedingungen gewährt, so sollen auch Jesu Nachfolger, obgleich sie als Angeredete Israeliten sind, vom Ansatz her im Horizont der Schöpfung denken und handeln. Das Gebot der Feindesliebe redet also nicht mehr von der israelitischen Gemeinschaft, ihrer Geschichte und Sozialität her, sondern

blickt auf eine geschöpfliche Ökumene, zu der prinzipiell alle Geschöpfe Gottes gehören. Das harmoniert vorzüglich mit der Schöpfungsdimension, wie sie in Jesu Verständnis der Gottesherrschaft begegnet (4.2.3), und mit seiner heilsgeschichtlichen Abstinenz (3.2.2; 4.2; 4.3).

Endlich nötigt der kurze Imperativ noch dazu, einen Blick auf den Täter der Liebe zu werfen. Er wird nicht eingewiesen, Feindesliebe als Mittel für etwas zu üben, also z. B. den Feind zu lieben, damit dieser seine Feindschaft vielleicht aufgibt („Entfeindung“ z. B. AvRN 23,1). Man soll auch nicht lieben, damit man so seinen Egoismus besonders wirksam bekämpft („Selbstüberwindung“ etwa: TestGad 6,1). Man wird nicht zum Lieben aller Menschen aufgefordert, weil in jedem Menschen dieselbe Würde steckt, wie die Stoa es sagt³⁷ (Seneca, epist 95,33.52f; Epiktet, diss 1,3,2; 1,9,1–7; 2,22,3) oder weil man selbst nicht besser als der Feind ist und doch auch oft mitschuldig an Feindschaft (Sir 28,1f). Diese und ähnliche Erwägungen sind alle in den Text eingetragen. Im Unterschied zu solchen Sinngebungsversuchen ist dem Subjekt der Liebe die Liebesforderung mit problemloser Selbstverständlichkeit zugeordnet. Es soll so handeln, weil die Entsprechung zum göttlichen Handeln für es indiskutabel und zwingend geboten ist.

Wäre das Gebot unmittelbare Handlungsanweisung, also Gesetz oder weisheitliche Mahnung, würden ähnliche Probleme auftreten, wie sie bei Verboten zu richten und zu zürnen besprochen wurden. Wer sie handhabbar machen will, muß – wie es die christliche Gemeinde auch tat – nämlich einzelne Handlungsfelder und abgestufte Realisationen der Liebe diskutieren (vgl. Röm 12,14ff; Did 2,2 [Zusatz]; Mt 5,38ff par). Dabei konnten diese Gemeinden auf das reiche Erbe des Frühjudentums zur Auslegung des Liebesgebotes zurückgreifen. Denn darin bestand die Stärke dieser frühjüdischen Mahnung: praktikable, gemeinschaftsförderliche Lösungen auszuloten, also die Zumutbarkeitsgrenzen für den Einzelnen und die Gefährdungen für die Gemeinschaft zu bedenken und darum zu idealistisch-utopische Lösungen zu vermeiden. Ein Toralehrer oder Paränēt wird immer so verfahren müssen.

Aber Jesus zielte nicht auf die Sozialstruktur einer Gruppe und ihr Außenverhältnis. Jesus testet nicht für das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk die gemeinschaftsbildende Kraft der Liebe, wie es etwa die Patriarchentestamente einst für das jüdische Volk angesichts der Diasporasituation taten. Er ist nicht Paulus, der für seine Missionsgemeinden in den hellenistischen Städten Analoges unternahm (Röm 12f; Gal 5,13–

37 Vgl. M. Pohlenz, Stoa 111ff.

6,20). Jesus steht vielmehr der Sinn danach, angesichts der andrängenden und sich schon durchsetzenden Gottesherrschaft, die Menschen, die als Gemeinschaftswesen immer schon eine konkrete Beziehung zu Gott und dem Nächsten leben, darauf anzusprechen, welches Verständnis ihrem Verhalten zugrunde liegt und sich auswirkt. Ist ihr Wirklichkeitsverständnis angesichts der ankommenden Gottesherrschaft zeitgemäß?

Indem Jesus dabei die frühjüdische und überhaupt antike Diskussion zum Liebesgebot der Sache nach aufnimmt, schafft er zum Nachdenken eine kompromißlose bis dahin ungewöhnliche Spitzenaussage³⁸: Der Feind, an die Stelle und in die Funktion des Nächsten gerückt, ist nun Basisorientierung des Handelns. Das ist ein gewollter Verfremdungseffekt, der aufhorchen läßt. Wo sind jetzt die traditionellen Orientierungsmuster des Verhaltens auf Gegenseitigkeit oder der Ausgewogenheit von Entgegenkommen und Härte unterzubringen? Es gilt nämlich eine ganz neue Perspektive: So souverän wie Gott zu sein! Er läßt sich nicht von der Bosheit der Leute vorschreiben, wie er reagieren muß. Vielmehr gibt er die Grundbedingungen des Lebens davon ganz unabhängig. Wenn der Mensch dem entspricht, kann er sich nicht mehr als Sender und Echo im Geben-Nehmen-Verhältnis verstehen, nicht mehr Tun und Ergehen für sich und andere taxieren und sein Verhalten darauf einstellen. Solche Art von Gerechtigkeitssinn muß er aufgeben. Er – so erfährt er – wie alle Geschöpfe leben aus ihren unverfügbaren göttlichen Vorgaben, die der Schöpfer dauerhaft gewährt, und zwar unabhängig davon, wie Menschen im Guten oder Bösen ihr Leben entwerfen. Gott reagiert nicht auf menschliche Lebensentwürfe aller Art. Er initiiert in unabhängiger Selbstbindung, was zum Leben nötig ist. Dem gilt es zu entsprechen – immer und überall. So ist der Imperativ eine Einweisung in eine souveräne Freiheit, die sich an das Lebensförderliche bindet, wie es Gott tut. Diese Vorgabe göttlicher Handlungsweise, die die Verbindlichkeit für den Menschen konstituiert, sorgt dafür, daß die Einweisung in die Freiheit nicht Egoistik wird. Gott ist sein eigenes Maß, das Geschöpf erhält sein Maß. Gott schafft, es entspricht dem.

38 In je einzelnen Aspekten am nächsten kommen aus dem frühjüdischen Kulturbereich etwa die Stellen Ps 35,13f; Prov 25,21f; Arist 227; JosAs 22–29; TestJos und TestBen. Vgl. dazu J. Becker, Untersuchungen 377ff; H.-W. Kuhn, Liebesgebot 199–204; 224–226. Jesus geht den Weg von der Nächstenliebe zur Feindesliebe also nicht einfach allein.

Gott in seinem schöpfungserhaltenden Handeln, in seiner Langmut und Güte, seiner Vergebungsbereitschaft und Milde zu entsprechen, ist ein dem Frühjudentum und der Antike überhaupt geläufiger Gedanke. So wird dem König in Arist 190 empfohlen, große Fürsorge walten zu lassen, und dabei den Blick auf Gott zu richten, der „dem Menschengeschlecht Gutes tut, der ihnen Gesundheit, Nahrung und das übrige alles zur rechten Zeit bereitet“ (vgl. auch Arist 253f), womit Ps 145,15 anklängt. Philo faßt die Argumentationsweise so zusammen (virt 168): „Außerdem gibt er (Mose) ... die völlig angemessene Lehre, Gott soviel wie möglich nachzuahmen und nichts außer acht zu lassen, um diese Ähnlichkeit zu erreichen, soweit sie erreichbar ist.“ „Ihr müßt heilig sein, weil ich, euer Gott, heilig bin“, heißt es im TargJerusch I zu Lev 22,28. Rabbi Meir (ShemR 2b zu Ex 17,8) läßt Gott zu Mose sprechen: „Sei mir ähnlich: Wie ich Gutes für Böses vergelte, so vergilt auch du Gutes für Böses.“ Endlich sei an Seneca (benef 4,26,1) erinnert, der formuliert: „Wenn du die Götter nachahmen willst, erweise auch Undankbaren Wohltaten; denn auch über den Bösen geht die Sonne auf und auch den Seeräubern stehen die Meere offen.“

So ist also die Argumentationsfigur hinreichend verbreitet. Erst das Stichwort der Feindesliebe macht sie auffällig, so sicher die Menschheitsorientierung dabei schon immer wegen des Schöpfungshorizontes präsent sein kann. Allerdings ist solcher begründende Bezug mit Hilfe der göttlichen Tätigkeit nicht unbestritten. Denn die normative Beanspruchung der Schöpfung kann auch ganz anders ausgemünzt werden, zeigt doch z.B. die Schöpfung, wie jeder nur seinesgleichen liebt (Sir 13,15–19). Weiter kann der große Unterschied zwischen des Schöpfers Güte und dem, was dem Menschen erschwinglich ist, stark betont werden (PsSal 5,8–15). Ist nicht endlich des Schöpfers Gleichbehandlung seiner Geschöpfe auch möglicher Anlaß, an seiner gerechten Weltordnung zu zweifeln (Koh 9,2f)? Daraus ist zu ersehen, daß des Schöpfers Walten in seiner Schöpfung als zwielfichtig erfahren wurde. Fragt man notwendigerweise, woher Jesus die Eindeutigkeit bekommt, die er ganz selbstverständlich einsetzt, ist der Verweis auf die als Güte nahende Gottes-herrschaft naheliegend. Jesus sieht auf das Walten des Schöpfers mit positioneller Vorgabe. Er ist ja kein Lehrer einer Schöpfungsordnung, (vgl. äthHen 1–5; TestNaph 2,8–3,5), sondern der Gottes-herrschaft. Der Verweis auf die Schöpfung sticht für ihn, weil er identisch ist mit seiner Erfahrung des gütigen Gottes, der jetzt seine Herrschaft aufrichtet. Schöpfungsbeobachtung wird eindeutig durch Heilserfahrung.

Das Liebesgebot wird noch einmal³⁹ innerhalb der alten Jesusüberlieferung – freilich ohne daß das Stichwort selbst fällt – in der Parabel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–35) in einer eigentümlichen Weise behandelt, die wesentliche Beobachtungen zu Mt 5,44f par nochmals bekräftigt:⁴⁰

- 1 *„Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab. Und er fiel unter die Räuber, die ihn auszogen und schlugen. Dann machten sie sich davon, (ihn) halbtot zurücklassend.*
- 2 *Zufällig kam ein Priester auf jenem Weg herab. Er sah ihn und ging vorüber. Ebenso kam auch ein Levit an dem Ort vorbei. Er sah den (Halbtoten) und ging vorüber.*
- 3 *Da kam jedoch auch ein reisender Samaritaner bei ihm vorbei. Als er ihn sah, erbarmte er sich. Er trat zu ihm, verband seine Wunden, goß Öl und Wein (auf sie), setzte ihn auf sein eigenes Tier, führte ihn zur Herberge und sorgte sich um ihn. Und am nächsten Tag legte er zwei Denare hin, gab sie dem Wirt und sprach: „Kümmere dich um ihn. Und was du noch mehr ausgeben solltest, will ich dir bei meiner Rückkehr erstatten.“*

Der Weg vom hochgelegenen Jerusalem hinab nach Jericho ins Jordantal ist wüstenähnliches Räuberland⁴¹. Man weiß das. Daß allerdings nur

39 Drei Überlieferungen scheiden für die alte Jesustradition aus: Die goldene Regel Lk 6,31 = Mt 7,12 ist in der ganzen Antike in vielfältiger Weise bekannt (A. Dihle). Sie ist für die Jesusverkündigung so unspezifisch, daß sie für die Erörterung seiner Anschauung nicht herangezogen werden sollte. Das Doppelgebot der Liebe Mk 12,28–34 parr, das viele Ausleger nicht bei der Erörterung der Jesusauffassung vermissen möchten, muß gleichwohl auch in die nachjesuanische Interpretation des Liebesgebotes eingeordnet werden (vgl. Ch. Burchard, Liebesgebot; M. Ebersohn, Nächstenliebegebot 241; U. Mell, Winzer 312–353). Die große matthäische Gerichtsallegorie in Mt 25,31–46 endlich, die die Barmherzigkeitsstaten gegenüber Notleidenden so eindringlich, freilich auch auf persönliche Wohltätigkeitsaspekte beschränkt, herausstellt, ist eine christologisch zugespitzte Variante der allgemeinen und auch urchristlichen Barmherzigkeitsforderung (vgl. Lk 6,36; Gal 6,10 usw.), jedoch aus vielen Gründen keine echte Jesustradition (vgl. E. Brandenburger, Weltenrichter, und die Diskussion bei A. Wouters, Willen 142–149).

40 Die Bestimmung der Erzähleinheit als Parabel und ihre Spannung zum lukanischen Kontext hat W. Harnisch, Gleichniserzählungen 271ff, gegenüber G. Sellin, Lukas, mit Recht erneut begründet.

die Räuber in einer Mehrzahl auftreten, alle anderen je einzeln, ist schon nur noch als geplante Erzählstruktur zu verstehen. In solcher Gegend zieht man nicht allein los! Als erstes geht ein Unbekannter den Weg. Er bleibt immer nur Objekt von Handlungen anderer, von lebensbedrohenden und lebensrettenden. Er verhält sich auch stumm, obwohl er Grund zum Fluchen und Danken hätte. Auf ihm ruht also kein weiteres Interesse, als daß er überfallen und gerettet wird. Er ist die erbarmenswürdige Kreatur, nicht Jude noch sonst etwas. Das ist mit drei Personen ganz anders: Zwei sind hohe Repräsentanten des Tempels und der Tora, also Vertreter des jüdischen Heilsvolkes schlechthin, wie sofort wichtig wird. Eigentlich erwartet der Hörer einen einfachen Juden als Dritten im Gespann, dann wäre der Adressat – der Zuhörer Jesu in Galiläa – an richtiger Stelle genannt. Aber dieser glatten Lösung versagt sich der Erzähler. Er lenkt den Hörer zunächst auf die antiklerikale Spitze, um diese dann überraschenderweise nicht auszuziehen. Läßt er doch ein Glied des bestgehaßten Stiefkinds der Heilsgeschichte auftreten, einen Quasiheiden, dessen Wohngebiet Galiläa und Judäa trennt und der den Juden in so unverschämt naher Nachbarschaft zugemutet wird. Zwar hatten die Juden unter Johannes Hyrkan den Konkurrenztempel auf dem Garizim zerstört (128 v. Chr.), doch betrachteten die Samaritaner den Berg immer noch als Ort der Opferung Isaaks (Gen 22) und als ihren heiligen Berg. Nach offizieller israelitischer Lesart hatten Juden und Samaritaner keine Gemeinschaft miteinander (Joh 4,9), deutlicher formuliert: Sie waren Feinde (Sir 50,25f; Josephus, bell 2,232–246). „Samaritaner“ – das wurde zu einem religiösen Schimpfwort (Joh 8,48). „Samaritaner“ und „Heiden“ konnten zusammen abgelehnt werden (Mt 10,5).

Der Samaritaner und kein Jude tut also das Nötige und erstaunlich viel darüberhinaus, was man von ihm erst recht nicht erwarten kann, ja soviel eigentlich von niemandem. Er wird die Fürsorge und Hilfsbereitschaft in Person, warum auch der dritte Teil der Parabel am längsten gerät. Man hört es geradezu deshalb in den Ohren der galiläischen Zuhörer knistern. Was will ihnen Jesus sagen? Hatte er nicht auch schon sonst die Völker gegenüber Israel ins Spiel gebracht (Lk 4,25–27; 11,31f par; Mt 8,11f par, vgl. 3.2.4)? Jedenfalls macht er aufgrund der für ihn von Israel verspielten Heilsgeschichte (3.2.2) damit Ernst, daß Gott Israel auch durch die Völker

41 Zum Räuberunwesen vgl. J. D. Crossan, Jesus 237ff. Von den antiken Belegen sei auf Josephus, bell 1,307; ant 14,417, und auf Paulus, 2.Kor 11,2, verwiesen.

beschämt sein lassen kann (TestBen 10,10). Sie, die sich die Reihung Priester – Levit – Jude erwünschten, geraten nun in die Krise, weil da der Samaritaner auftritt. Nicht nur beim Objekt der Liebe gibt also der Feind die Basisorientierung ab. Auch beim Subjekt der Liebe geschieht dasselbe nun durch den Quasiheiden. Wo es Gott als Schöpfer zu entsprechen gilt (Mt 5,45 par) und wo der elendig Bedrängte als Geschöpf gesehen wird (Lk 10,30), da ist des Schöpfers Wille über seine Schöpfung so ausgerufen, daß sich Subjekt und Objekt bei der Liebestat als Geschöpfe verstehen müssen. So ist jeder potentielles Subjekt und Objekt der Liebe, und die Liebe uneingeschränkt immer und überall Grundbestimmung der menschlichen Verhältnisse. Das sollen Jesu jüdische Hörer verstehen und sich – mag sich ihr Gefieder noch so sträuben – mit dem Samaritaner identifizieren.

5.2.4 Leben als Vertrauen in die Verlässlichkeit des Schöpfers und Erlösers

Berger, K.: Art.: Vaterunser, SM 4, 1147–1152. – Brown, R. E.: The Pater Noster as an Eschatological Prayer, in: ders.: New Testament Essays, 1965, 217–253. – Dalman, G.: Die Worte Jesu I, ²1930, 283–365. – Deichgräber, R.: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, StUNT 5, 1967. – Dorneich, M. (Hg.): Vaterunser. Bibliographie, 1982. – Elbogen, J.: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, ³1931 = 1962. – Fiebig, P.: Das Vaterunser, BFChTh 3013, 1927. – Greeven, H.: Gebet und Eschatologie im Neuen Testament, NTF III 1, 1931, 72–101. – Hengel, M.: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 1973. – Jeremias, J.: Das Vater-unser im Lichte der neueren Forschung, in: ders.: Abba, 1966, 1–30. – Kuhn, K. G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, WUNT 1, 1950. – Limbeck, M.: Von Jesus beten lernen, 1980. – Lohmeyer, E.: Das Vater-unser, ⁵1962. – Manson, T. W.: The Lord's Prayer, BJRL 38 (1955/56) 99–113.436–448. – Marchel, W.: Abba, Père! AnBib 19, 1963. – Mell, U.: Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesustradition? (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4), BThZ 11 (1994) 148–180. – Pool, David de Sola: The Kaddish, 1909. – Schnackenburg, R.: Alles kann, wer glaubt, 1984. – Schürmann, H.: Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, ⁴1981. – Strotmann, A.: „Mein Vater bist du“ (Sir 51,10), FTS 39, 1991. – Vögtle, A.: Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen, in: M. Brocke u. a. (Hgg.): Das Vaterunser, 1974, 165–195.

Warum kann Jesus sich selbst, seinen Jüngern und Anhängern so unbekümmert ein wehrloses, höchst verletzliches Leben zumuten, wie er es mit der konsequenten Weitergabe der Entlastung zeichnet (vgl. 5.2.3)? Warum empfiehlt er kein Arbeitsethos der bäuerlichen Familie (vgl. zu Lk 15,11–32; 4.3.1) oder etwa des Tagelöhners (vgl. Mt 20,1–15; 5.2.2),

sondern lebt in seinem Kreis, die Mahlzeiten in den Dörfern feiernd (4.3.2), in einer Sorglosigkeit, die zukunftsichernde Maßnahmen für Leib und Leben, Familie und Nachkommen nicht kennen will? Warum zeichnet er keine Gemeinschaftsstrukturen (staatliche Ordnung, Rechtspflege, sozialer Ausgleich usw.) und beläßt es bei einem Hinweis auf das Heilmahl mit den Erzvätern (Mt 8,11f par)?

Die Antwort auf solche Fragen liegt – wie niemand anders erwarten wird – in seinem Verständnis von der Gottesherrschaft: Die Lebensgestaltung unter der Bedingung zwischen der sich ab sofort realisierenden Gottesherrschaft und ihrer endgültigen Alleinbestimmung für Schöpfung und Menschheit steht nämlich unter der Verlässlichkeit des Schöpfers und Erlösers: Seine Herrschaft bringt ein Friedensreich, in dem Feindschaft keinen Platz hat (4.1.3–4.1.6). Seine Herrschaft schafft Nahrung und Gesundheit für die Menschen (4.3.2). Seine Herrschaft tritt an die Stelle aller anderen Strukturen. Auf diesen Gott, der solche Herrschaft jetzt aufzurichten beginnt, sollen sich alle einstellen, indem sie ihr Vertrauen auf seine Verlässlichkeit setzen. Lebensgestaltung unter dieser Deutung von Welt und Geschichte ist also das Einüben solchen Vertrauens. Dafür wirbt Jesus. Die Erwartung eines solchen Gottesreiches (vgl. 4.1) ist eine zutiefst theokratische Hoffnung. Indem Jesus seine Gegenwart und die nahende Gottesherrschaft verbindet, rückt seine Vorstellung einer Theokratie den Menschen so auf den Leib, daß ihre jetzige Lebensgestaltung theokratische Züge erhält. Gott ganz konkret über alle Dinge vertrauen, das ist die Grundhaltung, die demnach dem Verständnis Jesu entspricht. Solches Vertrauen hat nach ihm Gott verdient, denn er sorgt als Schöpfer für alle Belange der menschlichen Vollendung.

Im Geiste solchen Vertrauens sind den Menschen, die arm sind und Mangel leiden (Mt 5,3–6 par; 4.3.2), die Seligpreisungen zugesprochen und das Trachten nach der Gottesherrschaft aufgetragen, durch die alle Sorge überflüssig wird (Mt 6,25–34 par; 4.2.3). Ja, ihnen wird zugemutet, zwischen den irdischen Gütern und Gott alternativ zu wählen, wie Jesus es so kompromißlos Mt 6,24 = Lk 16,13 vorschlägt:

- 1 „Niemand kann zwei Herren dienen:
- 2a Entweder wird er nämlich den einen hassen und den anderen lieben
- b oder dem einen anhängen und den anderen verachten.
- 3 Ihr könnt nicht Gott und Mammon dienen!“

Selbständigkeit und Rundung des Spruchs sind unbestritten. Der Wechsel von der beschreibenden Darstellung (1.2ab) zur Anrede (3) entsteht dadurch, daß eine allgemeine sprichwörtliche Redewendung auf einen bestimmten Fall, nämlich die

Alternative zwischen den „Herren“ Gott und Mammon, auf die konkrete Zuhörerschaft („Ihr“) angewendet wird. Wer 1.2ab nicht bestreitet, weil er Fälle dieser Art aus Erfahrung kennt, muß vernünftigerweise den Einzelfall (3) auch anerkennen. Im übrigen ist auch sonst 3 nach 1 gestaltet. Daß „können“ und „nicht können“ dabei griechisches Sprachmilieu voraussetzen, wie oft behauptet wird, kann mit Stellen wie Koh 1,8; Sir 8,17 widerlegt werden.

Die Zuweisung an Jesu Verkündigung geht davon aus, daß die Alternative zwischen Gott und Mammon nicht in ein Mehr oder Weniger aufgeweicht werden darf und wegen dieser Härte im Frühjudentum⁴² keine Parallele besitzt: Da der Schutz des Eigentums durch die Tora sichergestellt war (Ex 20,15.17; Dtn 5,19.21), gab es wohl seit den Propheten (Am 5,10–12; 8,4–8; Jes 5,8–10) Kritik an unrechtem Besitz sowie an sozialer Unterdrückung, in der Weisheit die Warnung, man könne bei der Jagd nach Besitz nicht schuldlos bleiben (Sir 11,10; 31,5), und in der Apokalyptik die endzeitliche Gerichtsandrohung gegen die reichen Sünder (äthHen 34,6ff), aber nirgends ein Lob der Armut oder eine Alternative zwischen dem Gott Israels und menschlichem Besitz. Auch die Essener⁴³ waren nicht materiell arm, sondern ihre Gütergemeinschaft reich und auf Profit aus. Das frühe Christentum hat den Besitz relativiert (etwa 1.Kor 7,29f; Phil 4,5f), doch nirgends gefordert, daß man ihn hergeben müsse, um Christ zu werden.

Die Zuweisung an Jesus geschieht auch gerade im Blick auf die zu diesem Wort passenden anderen Überlieferungen in diesem Abschnitt.

Was mit einer weisheitlichen Gnome beginnt, endet unversehens beim Ausschließlichkeitsgebot in bezug auf den Dienst gegenüber Gott. Damit war für das Frühjudentum das Zentralthema seiner Existenz angeschlagen.

Daß man „Gott allein dienen“ müsse, war dem Frühjudentum von Israels Geschichte her selbstverständlich. Doch ausgeschlossen war damit, den anderen Göttern aus der Umwelt zu dienen (Ex 20,2–6; Dtn 5,6–10; Jes 24; Ri 10,6–16 usw.). Solche Ausschließlichkeit konnte das Judentum besonders einprägsam in der Interpretation der Abrahamgestalt beschreiben (Jub 12; LibAnt 6). Das Diasporajudentum warb um Proselyten, die dem „allein wahren Gott dienen“ und allen anderen Göttern abschworen. In der Gestalt der Aseneth in JosAs ist solcher Werbung ein schönes Denkmal gesetzt. Aber diesen Gegensatz von Gott und Göttern hat Mt 6,24 par nicht im Blick. Fremdgötterkult ist für den galiläischen Jesus kein Thema, obwohl bald nach ihm die jüdischen Aufstandsgruppen bis hin zu den Zeloten alles Heidnische aus Israels Land

42 F. Hauck – W. F. Kasch, ThWNT 6 (1959) 321–324; M. Hengel, Eigentum 20–30.

43 H. Stegemann, Essener 245–264.

zu vertreiben ansetzten, damit der Gott Israels, sein erwähltes Volk und das Erbland Abrahams zusammen eine streng theokratische Verwirklichung des ersten Gebots zustande brächten (Josephus, bell 2,264f.408–410; ant 18,23). Jesus setzt einen ganz anderen, seinen Zuhörern ungewöhnlichen Akzent.

Das probate Mittel der Zukunftssicherung mit Hilfe von Besitz ist für ihn nun Ausdruck von Gottlosigkeit, weil Gott die Schöpfung gehört und seine Herrschaft gerade für alle mit Hilfe der Schöpfung sorgen will (4.3.2). Er sorgt für Blumen und Tiere, Nahrung und Kleidung und macht Kranke gesund. Deswegen sind Mammonsdienst und Gottesdienst sich ausschließende Größen. Wer die Gottesherrschaft sucht, dem wird alles andere dazugegeben. Auf solche Verheißung soll der Mensch mit der Haltung des ganzen Vertrauens antworten.

Die übliche Zukunftssicherung mit Hilfe des (bäuerlichen?) Familienbesitzes spielt auch im lukanischen Sondergut Lk 12,13f eine Rolle:

- 1 „*Einer aus dem Volke sprach zu ihm:*
„Meister, sage meinem Bruder, er soll mit mir das Erbe teilen!“
- 2 *Er entgegenete:*
„Mensch, wer hat mich zum Schlichter oder Erbteiler bei euch bestellt?““

Der apophthegmatische Kurzdialog ist gut gerundet. Klar ist, daß Lukas mit 12,15 die einst selbständige Einheit in seinem Sinne auslegte und zugleich eine Koppelung zur Parabel vom reichen Bauern (Lk 12,16–21) herstellte, so daß jetzt 12,13–21 als eine kompositionelle Einheit gelesen werden will.

Die Echtheitsdiskussion hat Schwierigkeiten. 1. Kor 6,4f zeigt zumindest, daß man schon sehr früh in den urchristlichen Gemeinden im Einzelfall Schiedsrichter einsetzen konnte, also sich Lk 12,13f nicht zum allgemeinen Vorbild nahm. Da jedoch die Überlieferung nichts Spezifisches der Jesusverkündigung auf der Stirn trägt, kann eine Zuweisung an ihn nur so erfolgen, daß probiert wird, ob die Aussage sich seiner Einstellung zum Besitz einfügt. Dies ist wohl der Fall.

Wahrscheinlich steht ungefähr folgender Fall zum Entscheid an: Nach dem Tod des Vaters übernahm der ältere Sohn den Hof und mußte nun seinen jüngeren Bruder auszahlen, dem ein Drittel des Erbes zustand (Dtn 21,17). Der ältere Bruder verzögert dies, weil es ihm z. B. offenbar finanziell Probleme macht. Mit einem etwa so gelagerten Fall kommt der, der seinen Erbanspruch realisieren will, zu Jesus und bittet ihn – was wohl möglich oder sogar üblich war –, ihm zu seinem Recht zu verhelfen. Dies lehnt Jesus ab. Sein Grund dafür ist wohl nicht einfach der, daß er solche Aufgabe ablehnt, weil dafür jedes Dorf ortsansässige Autoritäten besitzt,

er sich also für nicht zuständig erklärt. Sondern die Lebenseinstellung des Bittenden ist unzeitgemäß. Angesichts der sich durchsetzenden Gottesherrschaft entfällt solcher Streitfall, weil die Sicherung des Lebens zur alten Welt gehört und die Sorge um das Leben überflüssig geworden ist. Denn jetzt kann man auf Gottes endzeitliche Fürsorge vertrauen (Mt 6,25ff par). Da dies ab sofort die einzig angemessene Lebenseinstellung ist, verriet Jesus sein Wirken, würde er als Schiedsrichter in Erbangelegenheiten tätig werden. Dabei formuliert Jesus seine Antwort vielleicht mit Anleihen aus Ex 2,14.

Weil solche von Gott alles erwartende Einstellung zum Leben und seiner Zukunft dem, der im Besitz seine Existenzsicherung sucht, objektiv abgeht, kann Jesus Mk 10,25 par formulieren:

*a „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht,
b als daß ein Reicher in die Gottesherrschaft eingeht.“*

In volkstümlicher Hyperbolik⁴⁴ wird eine religiöse Unmöglichkeit durch einen Vergleich aus der Alltagswelt festgestellt. Das größte Tier Palästinas ist selbstverständlich zu groß für das der Kultur bekannte kleinste Loch! Das in Extremform aufeinander bezogene Große und Kleine demonstriert durch nicht mehr zu steigernde Evidenz, was wirklich nie und nimmer geht. So kann auch ein Reicher nicht in die Gottesherrschaft eingehen. In bewußter Unbekümmertheit blendet der Spruch dabei die Frage aus, ob so nicht der Gottesherrschaft von außen fremde Grenzen gesetzt werden (vgl. Mt 19,25f), wo sie doch eine sich selbst unwiderstehlich durchsetzende Größe ist (Lk 11,20; Mt 13,28): Natürlich kann es für Gott und seine Herrschaft keine Grenzen des Möglichen geben! Aber das ist hier gar kein Thema. Da der Redner offenkundig auch nicht einfach ein beliebtes Drohwort gegen die „Reichen“ bilden wollte (vgl. äthHen 94–96), wählte er diesen beschreibenden Vergleich, um jedem (!) klarzumachen, wer dem Schöpfer durch eigene Lebenssicherung mißtraut, nicht wie für alle Geschöpfe so auch für ihn zu sorgen, der bleibt selbst außerhalb des Wirkzusammenhangs der Gottesherrschaft stehen.

Dem Vertrauen auf den Gott, der seine heilvolle Herrschaft aufrichtet, entspricht das Bittgebet, geäußert in Erhörungsgewißheit. Mt 7,7–10 par ermutigt, in Zuversicht um Gottes Hilfe zu bitten. Zwei alte Einheiten sind in dem Text verborgen:

⁴⁴ Zur Echtheitsfrage vgl. J. Sauer, Rückkehr 322.

- 1a „*Bittet, und es wird euch gegeben!*
 b *Suchet, und ihr werdet finden!*
 c *klopft an, und es wird euch aufgetan!* [V. 8]“

- 1a „*Wer unter euch ist ein Mensch,*
 b *den sein Sohn um Brot bitten wird:*
 c *Er wird ihm doch nicht einen Stein geben?*
 2a *Oder er wird ihn um einen Fisch bitten:*
 b *Er wird ihm doch nicht eine Schlange geben?* [V. 11]“

Beide Einzeltraditionen sind durch Stichwortanschluß („bitten“) zusammengespinnelt und haben je einen Kommentar erhalten (Mt 7,8.11). Die unterschiedliche stilistische Formung und die Rundung von V. 7 und V. 9f sprechen für ehemalige Selbstständigkeit. Die Varianten zwischen Matthäus und Lukas werden im allgemeinen zugunsten von Matthäus entschieden, um den Text der Logienquelle zu rekonstruieren.⁴⁵

Die Nähe zu jüdischen Aussagen ist offenkundig,⁴⁶ doch ebenso unbestreitbar, daß beide Traditionen schon vor der Logienquelle bestanden, denn in ihr Milieu gehören die Kommentare Mt 7,8.11. Beide Worte passen zudem ausgezeichnet in den Aussagekreis dieses Abschnitts. Es wäre also, da nichts dagegen spricht, unge rechtfertigt, die Überlieferungen Jesus abzusprechen.

Die dreifach gestaffelten Aufforderungen, sich – natürlich! – an Gott zu wenden, bekunden in ihren je gleichgebauten Nachsätzen die Gewißheit, daß Gott solche Hinwendung nicht ohne Erhörung lassen wird (vgl. PsSal 5,8–15). Wie sollte er nach Jesus auch, da er als alles heilmachende Güte sich gerade mit seiner Herrschaft zu den Menschen aufmachte! Schon Jes 65,24 erwartet für die Endzeit Gottes Fürsorge, bevor die Endzeitgemeinde ihn bittet. Der Doppelvergleich aus Mt 7,9f stärkt die vertrauensvoll bittende Haltung. Gibt es im Ernst einen Vater, der seinem Sohn statt der üblichen Grundnahrungsmittel Brot und Fisch (vgl. Joh 6,9; 21,9f.13) die etwa gleich aussehenden, aber natürlich ungenießbaren Steine oder Schlangen anbietet? Wer Gott bittet, darf selbstverständlich Gutes erwarten!

Von solcher Erhörungs gewißheit sprechen auch die beiden Gleichnisse von dem nachts um Brot gebetenen Freund (Lk 11,5–7) und vom selbtherrlichen Richter, der der Witwe dennoch zu ihrem Recht verhilft (Lk 18,2–5). Angesichts der breitgefächerten Diskussion um Deutung und Echtheit der beiden Stücke aus dem lukanischen Sondergut fällt es jedoch schwer, eine befriedigende und eindeutige Argumentation zugunsten einer

45 Vgl. etwa J. Sauer, Rückkehr 316.

46 Vgl. D. Zeller, Mahnsprüche 128–130.

Zuweisung an Jesus aufzubauen⁴⁷. Denn angesichts der urchristlichen Gebetsauffassung, wie sie z. B. Mt 6,8; Joh 16,26f; 1.Thess 5,17; Röm 12,12; Phil 4,6; Eph 6,18; 1.Petr 3,7; Jak 1,5 nachzulesen ist, kann der Grundgedanke der beiden Gleichnisse nicht allein zugunsten Jesu sprechen. Auf der anderen Seite passen beide Gleichnisse auch gut zu ihm, wenn man sie mit ihrer Grundaussage in den Kontext der durch die nahende Gottesherrschaft sich realisierenden Fürsorge Gottes für seine Kreatur stellt, die die bittende Haltung mit ihrem festen Hoffen auf Erfüllung des Anliegens dann als Ausdruck der dazugehörenden Grundeinstellung des Menschen deutet.

Wer die beiden Gleichnisse in diesen Kontext einweist, muß zu ihrer Deutung dann festhalten: Beide Gleichnisse leben von einem Schluß vom Geringeren auf das Größere. Dieser Schritt liegt so selbstverständlich nahe, daß man die Deutungen in Lk 11,9–13 und Lk 18,6f.8 dazu nicht braucht. Zudem ist für den ersten Fall zweifelsfrei gesichert, daß Lukas Einzeltradition als Kommentarworte anschloß. Doch auch im zweiten Fall ist zu erhärten, daß in Lk 18,6f.8 zwei vom späteren Erzähler (18,6a! vgl. 16,8) angefügte Auslegungen vorliegen: Beide reflektieren jetzt die urgemeindliche Erfahrung der Verzögerung der Parusie.⁴⁸ Sie helfen, das Warten in der gedehnten Zeit zu deuten und heben dabei einen der Bitte der Witwe untergeordneten Einzelzug besonders hervor, nämlich ihre Beharrlichkeit, die die Einstellung zur unbedingten Erfüllung des Anliegens verstärken soll. Also wird man beide Gleichnisse allein aus sich heraus verstehen. Sie sagen dann: Wenn jemand seinen Freund, ihn in unmögliche Situation bringend, um etwas zu bitten wagt, weil er dringend etwas braucht, und der sich ihm trotz allem nicht verweigert, wieviel mehr wird der Gott der Gottesherrschaft sich den Lebensbedürfnissen seiner Geschöpfe nicht

47 Dies ist bei Mk 10,15 parr noch schwerer. Das Wort vom Annehmen der Gottesherrschaft wie ein Kind besitzt zwar eine breite außersynoptische Bezeugung (Joh 3,3.5; Justin, apol 1,61,4), aber der singuläre Sprachgebrauch von der Annahme der Gottesherrschaft erinnert zu stark an die Sprache der urchristlichen Mission vom „Annehmen“ des Evangeliums oder des Wortes (Gottes), als daß er nicht dadurch bedingt sein sollte (Mk 4,16.20; Apg 8,14; 11,1; 1.Thess 1,6; Jak 1,21 usw.). Auch bleibt das Verhältnis von „annehmen“ und „hineingehen“ in die Gottesherrschaft unklar.

48 Lk 18,7 hat nicht nur Bar 4,25 eine schöne Parallele, sondern ist für Lukas von 17,20–37 her zu verstehen: Angesichts des kommenden Gerichts des Menschensohnes wird den „Auserwählten“ (vgl Mk 13,20.26f), d. h. der Gemeinde, „Recht verschafft“ (vgl. Lk 17,22). Eine solche Fassung des Gerichts- und Erwählungsgedankens läßt sich für Jesus nicht nachweisen.

versagen. Und: Wenn schon ein selbstherrlicher Richter, den es eigentlich gar nicht kümmert, was aus der um ihr Recht streitenden Witwe wird, ihr nur aus dem niedrigen Beweggrund hilft, um seine Ruhe zu bekommen, wieviel mehr wird Gott, der den Menschen ganz anders zugewandt ist, denen helfen, die ihn brauchen. Beide Male steht die Auflösung einer Notsituation unter erschwerten Bedingungen. In beiden Fällen ergibt sich aber eine Notwende, weil die Gebetenen, auf die die Bittenden allein angewiesen sind, über ihren eigenen Schatten springen. Gott aber muß sich zum Guten nicht erst selbst überwinden.

Die Einstellung zu Besitz und Habe sowie die Erwartung gegenüber dem Gott, der alles gibt, sind komplementäre Aussagekreise. Sie kommen zu einer sprachlichen und existentiellen Einheit im Gebet Jesu, das eine Einübung für seine Anhänger im Empfangen alles Notwendigen von Gott allein darstellt. Das Gebet, das Jesus nach Mt 6,9–13 = Lk 11,1–4 und Did 8,2 seine Anhänger lehrte und das die Aufforderungen der alten Jesustradition, Gott zuversichtlich um alles Lebensnotwendige zu bitten, in der Gestalt eines Bittgebetes fortsetzt, ist allerdings so knapp – im Aramäischen mögen es 15–17 Wörter gewesen sein –, daß angesichts der dichten Konzentration seiner Bitten der Nachweis, es stamme von Jesus selbst, nicht ganz leicht zu führen ist. Neben der gängigen Option für eine Gestaltung durch Jesus ist nämlich auch noch ein rein jüdischer⁴⁹ oder ein judenchristlicher⁵⁰ Charakter in Betracht gezogen worden. Dies will bei der Auslegung der ältesten Textgestalt bedacht sein. Sie lautete:

- 1 „Vater,
 2a *geheiligt werde dein Name,*
 b kommen soll deine Herrschaft!
 3a *Unser morgiges Brot gib uns heute;*
 b und erlaß uns unsere Schulden;
 c und führe uns nicht in Versuchung!“

Der Text ergibt sich aufgrund der Einsicht, daß sich der Langtext des Matthäus bei der Anrede und der Zahl der Bitten als Erweiterung erklären läßt. Die Einzelformulierung der Bitten ist weitgehend gleich. Die Ausnahmen bilden die Brot- und Vergebungsbite. Hier hat Matthäus den Wortlaut besser bewahrt. Allerdings weiß niemand, wie die Brotbitte einst genau lautete, da das Adjektiv „morgig“ philologische Probleme bereitet und ein aramäisches Äquivalent nur erraten werden kann.

49 So zuletzt U. Mell, Vater-Unser 180.

50 So E. Gräßer, Parusieverzögerung 96.112, der eine so starke judenchristliche Bearbeitung annimmt, daß eine angenommene Urform Jesu nicht mehr rekonstruiert werden könne.

Der Aufbau ist wohl geordnet: Die schlichte Anrede ist in jeder Einzelbitte gegenwärtig (zweimal „dein“, dreimal in den Imperativen der Wir-Bitten), so daß sie die innere Einheit konstituiert. Die Aufteilung in zwei Du- und drei Wir-Bitten ist offenkundig. Die zwei synonymen Du-Bitten sind asyndetisch zueinander gestellt, die drei Wir-Bitten nach einer Einstiegsasyndese durch „und“ gekoppelt. Sieht man von der schwierigen Brotbitte ab, sind Du- und Wir-Bitten im Griechischen und wohl auch im Aramäischen je gruppenspezifisch gleich gebaut. Diese Einsicht in den mit Präzision gestalteten Aufbau führt dazu, den Text als Einheit zu verstehen und nicht weiter zu dekomponieren.

Die bekannte Schlußdoxologie ist sicherlich späterer liturgischer Zusatz und von der christlichen Gemeinde aus dem jüdischen Gottesdienst übernommen. Da das Jesusgebet ein privates Gemeinschaftsgebet war und vielleicht bei den Mahlzeiten (4.3.2) gebetet worden ist, gibt es zwei Möglichkeiten: Haben alle das Gebet gemeinsam gesprochen, bedurfte es keines Responsoriums. Hat Jesus als Vertreter für alle gesprochen, wird die Gemeinschaft mit einem einfachen (oder doppelten?) „Amen“ geantwortet haben (1. Chr 16,36; doppeltes „Amen“: Neh 8,6; 1QS 1,20; 2,10.18; speziell nach einem Bittgebet: Tob 8,8).

Wer das Gebet überblickt, wird zur Kenntnis nehmen, daß jedes urgemeindliche Indiz fehlt, also etwa eine christologische Notiz („Vater Jesu Christi“; „Es komme die Parusie deines Sohnes“ usw.), auch jede Erwähnung der Kirche und des Geistes. Also alles, was nach Ostern alsbald den Gemeinden lieb und teuer war, ist nicht zu finden. Der Horizont ist die Schöpfung und ihre Vollendung und das Geschöpf in seiner dreifachen kreatürlichen Not mit sogar vorangestellter Nahrungsbitte. Es kann darum kein Zweifel sein: Spezifisch urgemeindlich ist das Gebet nicht, doch gerade darum kann ein Jude so beten. Aber auch er beobachtet sofort: Von seiner besonderen Erwählung und Heilsgeschichte (3.1.3; 3.2.2) und von der Restitution Zions (4.1.4) findet er nichts.

Doch ist nicht dies gerade Jesu Besonderheit, daß er den heilsgeschichtlichen Ansatz Israels in Frage stellt (3.2.2) und selbst jenseits desselben die Gottesherrschaft schöpfungsorientiert auslegt (4.2.3)? Hatte nicht auch Jesus die Gottesherrschaft zum Subjekt von Verben der Bewegung gemacht, wobei für das Frühjudentum dafür Belege fehlen (4.2.2)? Und wenn irgendwer die Gottesherrschaft zum Zentralbegriff seiner Verkündigung machte und an dieser kommenden Vollendung alle Wirklichkeit maß, dann war doch wohl er es (4.2.1)! Er proklamierte den schon jetzt sich ereignenden Anfang dieses Herrschaftsantritts (4.2.2), aber wußte, daß dies der umstrittene kleine Anfang war, der noch zu einem uneingeschränkten Herrschen Gottes hinführen sollte. Sollte er da nicht mit seinen Anhängern um dieses endgültige Kommen beten?

Man kann weiter überlegen, warum die Brotbitte so herausgehoben eingangs der Wir-Bitten steht. Ausschließen sollte man jedenfalls nicht, daß Jesu Mahlzeiten und ihr Verständnis damit zu tun haben (4.3.2). Das führt auf die Spur, daß die Wir-Bitten vielleicht überhaupt so ausgewählt und dann angeordnet sind, weil sie anzeigen, was vom Anbruch der Gottesherrschaft bis zu ihrer endgültigen Aufrichtung noch an menschlicher Mangelsituation zu beklagen und von Gott zu besorgen

ist, nämlich die Stillung des Hungers (4.3.2), die Entlastung von Schuld (3.2) und die Bewahrung vor der Versuchung aufgrund des so unscheinbar von Gott inszenierten Anfangs seines Herrschaftsbeginns (Mk 4,2–8 parr, vgl. 3.2.4; Mt 11,5f par, vgl. 4.2.2). So ist das Gebet ein Notruf zu Gott, den Menschen äußern, die schon auf den Geschmack der sich realisierenden Gottesherrschaft gekommen sind, und nun dem alleinwirksamen Gott, so wie ihn Jesus den Menschen vorstellte, alles zutrauen und von ihm alles erbitten, kurz: die schnelle Realisierung seiner Vollendung.

Das Gebet läßt sich also mit seinen großen Linien in den Kontext der Verkündigung Jesu am allerbesten von allen Möglichkeiten einordnen. Für einen nachösterlichen Kontext gab es überhaupt keine Indizien. Ein Jude konnte so beten. Wenn er dem Juden Jesus folgte, erschloß sich ihm das Gebet jedoch am besten. Diese These wird sich in den weiteren Ausführungen noch mehr erhärten lassen.

Die alles beherrschende Stellung der Anrede zwingt dazu, den Zugang zum Inhalt des Gebets über sie zu suchen, also über die hinter der Vateranrede stehende aramäische Anrede „Abba“ (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6). Um sie im Rahmen des Frühjudentums einzuzeichnen⁵¹, macht es Sinn, einen engen Horizont zu bedenken, nämlich ob und wie eine Vateranrede in jüdischen Gebeten vorkommt, und einen weiteren Kreis zu schlagen, wie nämlich die Vatervorstellung im allgemeinen in bezug auf Gott zur Zeit Jesu begriffen wurde.

Der erste Arbeitsgang ergibt, daß verschiedene Weisen der Vateranrede in frühjüdischen Gebeten anzutreffen sind: In 3.Makk 6,3.8 begegnet nachgestelltes und eingeschobenes „Vater“. Die Ber 6 des Achtzehngebets weist „unser Vater“ neben vielen Anreden in den anderen Bitten auf. In Sap 14,3b liest man „du, Vater“ innerhalb eines größeren Textes. Sir 23,1.4 kennt vorangestelltes „Herr, Vater und Gebieter“, bzw. „Herr, Vater und Gott meines Lebens“. Die nur noch rudimentär erhaltene aramäische Gebetsliteratur bietet kein Beispiel.⁵² Dieser Befund darf nicht dazu führen, Jesus im Abbagebrauch innerhalb aramäischer Sprachtradition Singularität zu attestieren. Wohl aber darf man festhalten, daß eine vorangestellte Vateranrede ohne jeden Zusatz eine eigene Variante innerhalb der bisherigen Belege ist.

Auch von der alltäglichen Anrede des Vaters durch seine Kinder fällt Licht auf diese Stellen. Möglich sind „Herr“ (JosAs 4,3.6) oder „Mein Herr und mein Vater“ (JosAs 4,6.12) oder „Vater“ (JosAs 1,12; Jub 12,1.5;

51 Einen Überblick über frühjüdische Gottesprädikationen überhaupt gibt R. Deichgräber, *Gotteshymnus* 87–105. Die Aufstellung wäre zu ergänzen durch die nach dem Erscheinen dieser Dissertation bekanntgewordenen Texte.

52 Auf dieser Beobachtung gründet J. Jeremias weitreichende Folgerungen zum singulären Abbagebrauch bei Jesus (Abba 1ff).

Lk 15,12.21). Es leuchtet unmittelbar ein, daß einfaches „Vater“ die vertrauteste Anrede ist. Sie wird die übliche familiäre Sprache gewesen sein. Darum wird man auch bei den Gebeten urteilen: Nähe und Vertrautheit sind am besten bei der schlichten Vateranrede gegeben. Dazu gilt allgemein: Je voluminöser die Anreden ausgestaltet sind, desto mehr wird der göttliche Abstand zum Menschen betont (Beispiele: äthHen 9,4ff; 84,2ff; 3.Makk 2,2ff; 6,2ff). Ihn hat auch die Kritik Rabbi Simeons im Blick, wenn er Choni, dem Kreiszieher, vorhält, er würde sich Gott gegenüber so äußern, wie ein Sohn seinem Vater gegenüber (Taan III 8b). Das sei zu respektlos. Tendenziell sieht das auch Matthäus so, wenn er die Vateranrede durch eine Distanzangabe erweitert: „Unser Vater im Himmel“ (Mt 6,9). Umgekehrt ist der geistgewirkte Abbaruf für Paulus ein Zeichen von Nähe und Unmittelbarkeit (Röm 8,15; Gal 4,6).

Die Einsichtnahme in den weiteren Kreis der Vaternvorstellung bei Gott soll sich darauf beschränken, daß das speziell für das Jesusgebet Wichtige bedacht wird.⁵³ Nicht ohne Bedeutung ist wohl zunächst, daß in Tob 13,2.4 das Königtum Gottes und die Aussage, daß „unser Herr und Gott“ zugleich „unser Vater“ für immer sei, auf engem Raum beieinanderstehen (vgl. Ps 68,6.25). „Unser Vater“ steht dabei in heilsgeschichtlicher Konnotation. Das ist auch sonst bei Gottes Vaterschaft oft der Fall (z. B. Jub 1,24f; 19,29; 3.Makk 7,6; Sir 34,24). An anderen Stellen ist Gott Vater der Schöpfung (Sap 14,3; 1QH 9,35f), wobei seine Fürsorge für die Kreatur betont ist. Überhaupt spielen Hilfe und Rettung in den Kontexten mit göttlichen Vateraussagen eine herausragende Rolle, gerade auch betont in Gebeten oder Gebetssituationen (Sir 23,1ff; Sap 14,3; JosAs 11,13; 12,8.13). Auch die Targumim setzen diese Linie fort (TargPsJ Ex 1,19; TargGen 21,33; TargEx 17,11; TargNum 21,9). In JosAs 12,12–15 und 1QH 9,32–36 ist das Verlassensein von irdischen Eltern kontrastiert mit der Zuflucht zur väterlichen Hilfe Gottes und seines Erbarmens.

Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, unter welcher Endzeitverheißung für Jub 1,23–25 die Geschichte steht, sie wird nämlich die Erfüllung bringen, daß Gott Israel Vater sein wird, und die Israeliten ihm Kinder (vgl. auch PsSal 17,27).

Alle diese Aspekte führen zum Jesusgebet bis auf die heilsgeschichtliche Komponente. Auffällig ist, daß das Abba allein voransteht und die nachgestellten Hoheitsaussagen zum Herrschen und zur Heiligkeit Gottes ihm durch das „dein“ untergeordnet werden. Die vertraute Abbaanrede kommt nicht eingegrenzt durch die weltüberlegene Distanz Gottes zu

53 Ausführlich: A. Strotmann, Vater.

stehen, sondern sie zieht umgekehrt die göttliche Herrlichkeit in die jetzt erfahrbare Nähe des Vaters. Dies darf als Reflex der nach Jesus jetzt erfahrbaren Heilswende (4.2.2) gedeutet werden, die nach Jub 1,23–25 ein neu qualifiziertes Gottvater-Kinder-Verhältnis bringen wird. Die beherrschende Stellung der Gebetsanrede geht dann weiter: Auch die drei Wir-Bitten, die sich an des Vaters geschöpfliche Fürsorge, an seine Barmherzigkeit und an ihn als Ort der Zuflucht wenden, liegen ganz im Trend der frühjüdischen Vateraussagen über Gott. Endlich gehört zum Anhängerkreis Jesu gegebenenfalls auch die Lockerung der Familienbande (5.2.1). Auch daß dann Gott zum wahren Vater werden kann, setzt eine frühjüdische Linie fort.

Dieses Ergebnis läßt sich nochmals absichern, wenn man die Texte alter Jesustradition aufsucht, in denen das Handeln irdischer Väter gleichnishaft auf Gottes Handeln hinweist und in denen Gott selbst unter Vateraspekten begegnet. Das letztere ist Mt 6,25–32 par (4.2.3) der Fall, wo Gott als Vater für seine Kreatur sorgt. Analoges ist aus Mt 5,44f par (5.2.3) zu sehen. Auch Mt 7,9f par steht der seine Kinder ernährende Vater im Blick. In der Parabel vom Vater und seinen zwei Söhnen in Lk 15,11–31 (4.3.1) ist das Erbarmen des Vaters die Schlüsselaussage. Diese Belege zeigen, daß Gott als Vater so in den Blick kommt, daß er Schöpfer und Erbarmender ist. Beides paßt haargenau zum Jesusgebet.

Damit ist klar, wie die Beter mit dieser Vateranrede ihr Gottesverhältnis im Sinne Jesu verstehen sollten: Die für alles sorgende und erbarmende Verlässlichkeit Gottes, die als Nähe seiner sich durchsetzenden Herrschaft erfahren wird, soll das Gottesbild prägen. Mit der Vateranrede kommt diese erfahrene Nähe auf den Begriff. Sie bestimmt, was man von Gott erwarten darf und soll.

Der Vateranrede folgen zwei Bitten, die Gottes alles vollendendes endzeitliches Tun herbeisehnen, und drei Folgebitten, die die gegenwärtige menschliche Not und Schwäche der Beter vor Gott tragen, damit er sie aufhebe. Diese Abfolge spiegelt Jesu Botschaftsansatz wider: Alles wird ins Licht der sich jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft gestellt. Das wird man auch für Jesu Gebet insofern wörtlich zu nehmen haben, als es eine solche umfassende Wirklichkeitsdeutung anbietet, daß es von dem mit seiner Herrschaft kommenden Vater her alles aufzählt, was unter dieser Perspektive noch notwendigerweise vor Gott gebracht werden muß. Alles, was Menschen von der Zukunft erwarten dürfen, enthalten die beiden Du-Bitten. Alles, was noch der göttlichen Wendung zum Guten bedarf, steht in den drei Wir-Bitten. Damit ist für Zukunft und Gegenwart alles gesagt. Die Beter, die sich selbst so vor Gott bringen, sollen sich also

einüben, auf diese Weise Gott und seine Zukunft sowie sich selbst und ihre Gegenwart durchsichtig zu machen. Diese Arbeit an ihrem Wirklichkeitsverständnis soll dabei unter der Prämisse stehen, mehr als dieses bedarf es zum Heil nicht.

Sucht man frühjüdische Gebete oder Gotteshymnen mit ähnlichem Anspruch einer Gesamtansicht⁵⁴, so ist die Bilanz von Tob 13 bis zum Achtzehngebet nicht ganz klein (Beispiele in 4.1.4). Sie alle enthalten eine unter sich vergleichbare Struktur, die umgekehrt verfährt wie das Jesusgebet. Sie setzen nämlich mit der Gegenwart unter heilsgeschichtlichem Tenor ein und lassen am Schluß die Zukunftsbitten folgen. Es mag also sein (niemand weiß das genau), daß das Achtzehngebet erst nach 70 n. Chr. seine strukturelle Anlage erhielt.⁵⁵ Doch dann hat es eine traditionelle erhalten. Die Gestaltung des Gebetes erfolgte also konservativ, indem ein konservatives Muster als Ordnungsfaktor diente, wie ja auch die Bitten im einzelnen den gewollten Konsens festigen sollten. Wie sollte man bei solchem konsensstiftenden Anliegen einen ungewöhnlichen Aufbau wählen? So macht es also doch Sinn, die Struktur des Achtzehngebetes mit Jesu Gebet zu vergleichen.⁵⁶ Dann hat Jesus eine übliche Orientierung umgekehrt, so daß nun Gottes letzter königlicher Herrschaftserweis nicht den Schluß bildete, sondern durch Voranstellung der Gegenwart so auf den Leib rückte, daß sie nachgeordnet zu bedenken war. Muß so nicht jemand ordnen, der die Gegenwart schon als in die Heilswende integrierten Anfang verstand (4.2.2)? Noch eine zweite Auffälligkeit des Gebetes Jesu rückt solcher Vergleich ins rechte Licht: Wer wie Tob 13 oder das Achtzehngebet oder Jesus eine Gesamtansicht formulieren will, läßt jedenfalls nichts Wesentliches aus. Alle diese Texte sind bis auf das Jesusgebet heilsgeschichtlich gestaltet. Wenn Jesus davon schweigt, ist das kaum ein zufälliges Fortlassen, viel eher ein beredtes Schweigen.

Die doppelte Du-Bitte hat im frühjüdischen Kaddisch-Gebet eine nahe Parallele. Es lautet in seiner ältesten Gestalt wohl so:⁵⁷

*„Es möge groß gemacht und geheiligt werden sein Name in der Welt.
Er möge herrschen lassen seine Königsherrschaft in Eile.“*

54 Es scheiden also Teile eines Gottesdienstes wie z. B. der doxologische Schluß, der als Kaddisch bekannt ist (s.u.), beim Vergleich aus. Sie liefern einen Teilbeitrag innerhalb eines größeren Ganzen, repräsentieren jedoch nicht eine eigene Gesamtanschauung.

55 So U. Mell, Vater-Unser 175.

56 So mit wirkungsgeschichtlichem Erfolg K. G. Kuhn, Achtzehngebet 40ff.

57 Vgl. D. de Sola Pool, Kaddish 26.

Die Nähe zum Gebet Jesu ist frappierend: Die Reihenfolge beider Bitten, die endzeitliche Ausrichtung und die Endzeiterwartung im Schöpfungshorizont lassen die Hypothese als möglich erscheinen, Jesus habe in Anlehnung an dieses Gebet den Text seines Gebetes gestaltet. Allerdings stehen seit Jes 6 (4.1.1; 4.1.2) die Stichworte des königlichen Herrschens Gottes, seiner Heiligkeit und seiner Herrlichkeit überhaupt zusammen,⁵⁸ nicht selten dabei auch in Gebeten (3.Makk 2,2.13; 1QM 12,7–10; äthHen 39,9–14 usw.). Dabei sind z. B. in äthHen 9,4f die göttliche Namensheiligung und sein königliches Herrschen über die Schöpfung auch in derselben Abfolge wie in Jesu Gebet geordnet. So bleibt in jedem Fall festzuhalten: Jesus hat mit der Gebetsprache seines Volkes formuliert. Damit entspricht er einer damaligen allgemeinen Gewohnheit, nach der das Gestalten von Gebeten u. a. mit Hilfe vorgegebener traditioneller Wendungen und Sätze im Schwange war. Dies erklärt auch, warum vom „Namen Gottes“ und von seiner „Heiligung“ in der alten Jesustradition sonst nichts mehr zu finden ist: Verkündigungssprache und Gebetsprache sind nicht immer identisch. Die umgekehrte Möglichkeit, die Singularität gegen eine Zuweisung an Jesus sprechen zu lassen,⁵⁹ macht Probleme: Die knapp begrenzte alte Jesustradition ist wohl eher ungeeignet, solche statistischen Urteile zu gestatten. Bei konsequenter Anwendung dieses Prinzips müßte man das kritische Minimum (vgl. 1) erheblich ausieben und z. B. auch das Gebot der Feindesliebe (5.2.3) Jesus absprechen.

An welchem Verständnis von Gott, Welt und Mensch wird der Beter angehalten zu arbeiten, wenn er so betet? Er wird angeleitet, die noch nicht endgültig vollendete Welt angesichts des Anfangs Jesu so zur Endgültigkeit göttlicher Herrschaft in Beziehung zu setzen, daß er dafür alles von Gott selbst erwartet. Beide Bitten enthalten keinen Aspekt menschlicher Tätigkeit. Sie entsprechen darin ganz dem „von selbst“ im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29; 4.2.2). Das Gebet wendet in die Anrede zu Gott, was Jesus in Mt 6,25ff par (4.2.3) den Menschen zu tun zumutete: ihre kreatürliche Sorge fahren zu lassen. Wenn dabei die Gebetsanrede Nähe und Vertrautheit zu Gott bekundet, dann setzt das Thema göttlicher Heiligkeit zunächst Distanz. Die numinose Erfahrung göttlicher Vollkommenheit und Weltüberlegenheit in Beziehung zur menschlichen Ohnmacht und Unreinheit (Jes 6) führt zu solcher Kennzeichnung Gottes als des Heiligen. Doch diese Distanz soll ja überwunden werden! Wie die

58 Ausgewählte Beispiele sind: Ex 15,17f; Jes 43,14f; 44,6; Ps 68,6.25; Dan 3,53–56 (LXX); Jub 50,9; äthHen 25,3–7; 4Q 403 1i 31 usw.

59 So U. Mell, Vater-Unser 169–173.

Herrschaft Gottes jetzt schon z. B. in der Heilung eines Kranken zur Geltung kommt (Lk 11,20) und sich umfassend durchsetzen soll, damit der Mensch in seine letzte heilvolle Bestimmung kommt, so wird auch die Heiligung des göttlichen Namens, die der Vater inszenieren soll, bewirken, daß durch dieses göttliche Handeln der Mensch so wird, wie er vor Gott bestehen kann. Nach äthHen 1,3f.8 besteht der Erweis göttlicher Herrschaft und Heiligkeit darin, daß er „den gerechten Frieden schafft, die Auserwählten behütet und Gnade über sie walten“ läßt.⁶⁰ Die doppelte Du-Bitte im Gebet Jesu spricht diese Beziehung des alles bei den Menschen vollendenden Gottes nicht direkt aus. Doch geht man nicht fehl, dafür auf die drei Wir-Bitten zu weisen, in denen diese Beziehung direkt ausgesprochen wird. Man darf fragen, was in diesen Du-Bitten der Beter nicht vorfindet, nämlich etwa die Namensheiligung Gottes um seines erwählten Volkes willen (z. B. Ez 36,23f; 2.Makk 1,24–29), eine kultisch am Jerusalemer Tempel orientierte Heiligkeitsvorstellung, doch auch keine durch den heiligen Geist vermittelte Heiligung der Menschen.

Die Wir-Bitten machen zunächst endgültig deutlich, daß es sich um ein nichtkultisches Gemeinschaftsgebet handelt. Diese Gemeinschaft hat sonst keine Konturen, sei es von ihrer gemeinsamen Heilsgeschichte her, sei es als gegenwärtige Struktur von besonderen Zuordnungsverhältnissen. Das entspricht wiederum der Verkündigung Jesu, der ganz Israel jenseits seiner Heilsgeschichte rief und keine eigene Gruppenbildung intendierte. Der innere Zusammenhalt der Jesuanhänger war der sich selbst zu den Menschen hin öffnende Gott, der in Bälde das Heilsmahl der Endzeit inszenieren würde.

Die drei Wir-Bitten behandeln in einer bisher nicht belegten Auswahl und Reihung die Angewiesenheit der Menschen auf Nahrung durch Gottes Fürsorge, auf Entlastung vom bisher mißratenen Lebensentwurf und auf Festigung der menschlichen Grundeinstellung auf die von der andrängenden Gottesherrschaft her ihm zugelegte Endbestimmung. Damit wird genannt, was für den Menschen jetzt angesichts der Endzeitwende überhaupt noch Bedeutung haben kann. Noch erfahren Jesu Zeitgenossen ja nicht die paradiesische Nahrungsfülle des Heilsmahls, selbst wenn der Gott Jesu sie jetzt schon zum Mahl einlädt. Noch unterliegt menschliche Lebensgestaltung dem Schuldigwerden und muß unter göttliche Vergebung und Annahme der Verlorenen gestellt werden.⁶¹ Noch ist der göttliche Herrschaftsantritt so ambivalent, daß das mögliche Ärgernis an ihm die Folge seiner Uneindeutigkeit sein kann. So weisen die drei Wir-

60 Vgl. aus der Hymnik und Gebetsprache Lk 1,49f; Joh 17,11.

Bitten die Beter an, ihre Situation zwischen dem beginnenden Herrschaftsantritt Gottes und der endgültigen Uneingeschränktheit der göttlichen Herrschaft so zu begreifen, daß es sich lohnt, auf den Vater zu vertrauen, der alles zum Guten wenden wird.

5.3 Jesu autoritative Verkündigung des Willens Gottes und die Tora

Banks, R.: Jesus and the Law in the Synoptic Tradition, MSSNTS 28, 1975. – Becker, J.: Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: ders.: Annäherungen, 1–22. – Berger, K.: Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen, WMANT 40, 1972. – Betz H. D.: Studien zur Bergpredigt, 1985. – Blank, J.: Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu, ThQ 158 (1978) 163–177. – Booth, R. B.: Jesus and the Law of Purity, JSNT.S 13, 1986. – Braun, H.: Spätjüdisch häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 2 Bände, BhTh 24, 21969. – Broer, I.: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes, SBS 98, 1980. – Ders.: Jesus und das Gesetz, in: ders. (Hg.): Jesus und das Gesetz, 1992, 61–104. – Catchpole, D. R.: The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historical Problem, BJRL 57 (1974/75) 92–127. – Dautzenberg, G.: Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: K. Kertelge (Hg.), Gesetz, 46–70. – Ders.: Ist das Schwurverbot Mt 5,33–37; Jak 5,12 ein Beispiel für die Torakritik Jesu? BZ NF 25 (1981) 47–66. – Dietzfelbinger, Chr.: Die Antithesen der Bergpredigt, TEH 186, 1975. – Ders.: Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu, EvTh 38 (1978) 281–298. – Donner, H.: Jesaja 56,1–7, in: ders.: Aufsätze zum Alten Testament, BZAW 224, 1994, 165–179. – Eichholz, G.: Auslegung der Bergpredigt, 31975. – Fiedler, P.: Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, in: K. Kertelge (Hg.), Gesetz, 71–87. – Flusser, D.: Jesus und die Synagoge, in: ders.: Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, ACJD 16, 1984, 10–34. – Greeven, H.: Ehe nach dem Neuen Testament, NTS 15 (1968/69) 365–388. – Guelich, R. A.: The Sermon on the Mount, 1982. – Hengel, M.: Jesus und die Tora, ThBeitr 9 (1978) 152–172. – Hinz, Chr.: Jesus und der Sabbat, KuD 19 (1973) 91–108. – Holtz, T.: „Ich aber sage euch“, in: I. Broer (Hg.): Jesus und das Gesetz, 1992, 135–146. – Hübner, H.: Das Gesetz in der synoptischen Tradition, 21986. – Karrer, M.: Der Gesalbte, FRLANT 151, 1990. –

61 Der Begriff der „Schulden“ stammt ursprünglich aus dem Arbeits-, Handels- und Abgabenrecht (Mt 18,23ff; Lk 7,41; 16,5,7; Röm 4,4; 13,7). Der Stamm wird jedoch auch davon losgelöst für Versagen in einer persönlichen Beziehung verwendet (Röm 1,14; 13,8; 15,1.27). Auch Jesus hat den Stamm nach Lk 13,2.4 (3.2.2) im letzteren Sinn gebraucht, nämlich „Schuldner“ und „Sünder“ als synonyme Ausdrücke angesehen. Man wird also den Ausdruck nicht gegen eine Zuweisung des Gebets an Jesus ins Feld führen können (so U. Mell, Vater-Unser 178).

Kister, M.: Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic, in: M. Lowe (Hg.): *The New Testament and Christian-Jewish Dialog*, 1990, 35–51. – Klein, G.: Art.: Gesetz III, TRE 13 (1984) 58–61. – Kosch, D.: Die eschatologische Tora des Menschensohnes, NTOA 12, 1989. – Kuhn, H.-W.: Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium, in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hgg.): *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gnllka), 1989, 194–230. – Kümmel, W. G.: Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus, in: ders.: *Heilsgeschehen und Geschichte 2*, MThSt 16, 1978, 117–129. – Ders.: Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, in: ders.: *Heilsgeschehen und Geschichte*, MThSt 3, 1965, 15–35. – Lambrecht, J.: Jesus and the Law, EThL 53 (1977) 24–82. – Limbeck, M.: Die Ordnung des Heils, 1971. – Lohse, E.: „Ich aber sage euch“, in: ders.: *Die Einheit des Neuen Testaments I*, 1973, 73–87. – Ders.: Jesu Worte über den Sabbat, in: ders.: *Die Einheit des Neuen Testaments I*, 1973, 62–72. – Lührmann, D.: ... womit er alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19), WuD 16 (1981) 71–92. – Luz, U. – Smend, R.: Gesetz, KTB 1015, 1981. – Ders.: Jesus und die Pharisäer, Jud 38 (1982) 229–246. – Merkel, H.: Markus 7,15 – das Jesuswort über die innere Verunreinigung, ZRG 20 (1968) 340–363. – Ders.: The Opposition between Jesus and Judaism, in: E. Bammel – C. F. D. Moule (Hgg.): *Jesus and the Politics of His Days*, 1984, 129–144. – Müller, Kh.: Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: I. Broer (Hg.): *Jesus und das jüdische Gesetz*, 1992, 105–134. – Ders.: Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: K. Kertelge (Hg.), *Gesetz*, 11–27. – Müller, U. B.: Zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum, NTS 27 (1981) 158–185. – Mußner, F.: Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: K. Kertelge (Hg.), *Gesetz*, 28–47. – Neiryck, F.: Jesus and the Sabbath, in: J. Dupont (Hg.): *Jesus aux Origines de la Christologie* (BETHL 40) ²1989, 227–270. – Neusner, J.: *Das pharisäische und talmudische Judentum*, 1984. – Noll, P.: Jesus und das Gesetz, SGV 253, 1968. – Paschen, W.: Rein und unrein, StANT 24, 1970. – Räisänen, H.: Jesus and the Food Laws, in: ders.: *The Torah and Christ*, SESJ 45, 1986, 219–241. – Robinson, G.: The Origin and Development of the Old Testament Sabbath, BET 21, 1988. – Schäfer, P.: Die Torah der messianischen Zeit, in: ders.: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, AGJU 15, 198–213. – Schaller, B.: Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: E. Lohse u. a. (Hgg.): *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias) 1970, 226–246. – Schnackenburg, R.: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, HThK Suppl. 1, 1986, 69–76. – Schoeps, H. J.: Jesus und das jüdische Gesetz, in: ders.: *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, 212–220. – Schrage, W.: Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, ⁵1989, 45–72. – Stegemann, H.: Der lehrende Jesus, NZSTh 24 (1982) 3–20. – Strecker, G.: *Die Bergpredigt*, 1984. – Stuhlmacher, P.: Jesu vollkommenes Gesetz der Freiheit, ZThK 79 (1982) 283–322. – Suggs, M. J.: The Antitheses as Redactional Products, in: G. Strecker (Hg.): *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), 1975, 433–444. – Taeger, J.-W.: Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied, in: I. Broer (Hg.): *Jesus und das jüdische Gesetz*, 1992, 13–36. – Vouga, F.: *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1988. – Weder, H.: Die „Rede der Reden“, 1985. – Westerholm, St.: Jesus and Scribal Authority, CB.NT 10, 1978.

5.3.1 Toraverständnis und Gruppenbildung im Frühjudentum

Die Würdigung der Stellung Jesu zur Tora – das ist ein Problemfeld mit einer fast nicht mehr steigerbaren Vielfalt der Sichtweisen und Einschätzungen in der gegenwärtigen Forschung. Solche diffuse Gesprächslage fördert nicht von ungefähr immer und zur Zeit besonders aktuell bei diesem Thema das hellhörige Beachten von positionellen Befangenheiten und Instrumentalisierungen des Themas.⁶² Daß sie auch ihre Hand im Spiele haben, ist unbezweifelbar. Daß sie jedoch merkwürdigerweise durchweg nur im Blick auf andere als Mittel zu deren Abqualifikation in der Diskussion zur Sprache kommen, sollte aufhorchen lassen. Da ausnahmslos sich niemand seine Vorurteile ganz durchsichtig machen und niemand ohne positionelle Voreingenommenheiten deuten kann, wird man zwar diese Phänomene immer und überall beachten müssen, aber vorrangig versuchen, der historischen Wahrheit durch Abklopfen der Texte selbst und durch das Abwägen der sachlichen Argumente anderer Beobachter so nahe wie möglich zu kommen. Im übrigen besagt die Feststellung, jemand frage von einem positionellen Vorverständnis her, zunächst nur, auf welche Weise eventuell ein Ergebnis zustande kommt, nicht aber schon ob und inwieweit es historischer Wahrheit entspricht.

Die derzeit extreme Streubreite der Lösungsvorschläge zum Gesetzes-thema bei Jesus hängt im übrigen ursächlich mit einigen historisch-exegetischen Kardinalproblemen zusammen, von denen die wichtigsten genannt seien: Wie ist das Frühjudentum zu beschreiben, innerhalb dessen Jesus auftritt? Konkret: Wie fügt sich Jesu Gesetzesverständnis in die Vielfalt seines zeitgenössischen Judentums ein? Sodann ist zu klären: Welches synoptische Material soll Jesus in diesem Fall zugesprochen werden, und wie sind diese thematischen Einzelüberlieferungen in die Gesamtverkündigung Jesu einzuordnen? Weiter ist zu bedenken, wieweit Jesu Gesetzesverständnis mit seinem Lebensende zu tun hat. Endlich muß erfragt werden, wie und ob Jesu Position und die Geschichte des nachösterlichen Christentums in Einklang gebracht werden können. Nur wer das Gesamtensemble dieses Fragenbündels in einleuchtender Geschlossenheit erklären kann, darf beanspruchen, der historischen Wahrheit zu einem diskutablen oder sogar angemessenen Recht verholfen zu haben.

In diesem Abschnitt soll es jedoch nur um die erste Frage gehen, also um die wenigstens grobe Vermessung des Feldes, innerhalb dessen Jesus sich

62 Beispiele bei J. Becker, *Ethos 1*; J.-W. Taeger 15f. Vgl. auch W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre 212f.*

äußerte und agierte. Die anderen Fragen werden in den folgenden Abschnitten entsprechend Berücksichtigung finden.

Man kann das Frühjudentum in den Grenzen von Nehemia und Esra bis zum ersten antirömischen Aufstand, also für die Zeit des zweiten Tempels, in zwei Großepochen gliedern, an deren Anfang jeweils eine torabezogene Restauration mit maßgeblichen Folgen für die nächste Zeit stand. Für die erste restaurative Erneuerung in der Perserzeit stehen die Namen von Nehemia und Esra, unter denen der zweite Tempel gebaut, 515 v. Chr. geweiht und damit Jerusalem wieder als einziger legitimer Kultort bestätigt wurde. Zum Tempelneubau trat das „Gesetz des Himmelsgottes“. Einerlei, welche Teile des jetzigen Pentateuchs damit einst gemeint waren, bald kam die Kanonisierung des Pentateuchs zu ihrem Abschluß, so daß diese erste frühjüdische Gemeinde eine Theokratie mit Tempel und Tora wurde.

Der persischen Zeit folgte die hellenistische: 332 v. Chr. ergibt sich Jerusalem kampflos Alexander dem Großen. Innerhalb dieser Zeit – genauer in der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts – beginnt unter den Tobiaden eine Hellenisierung mit verbreiteter Gesetzeslaxheit.⁶³ Das war noch zu der Zeit, als das ptolemäische Diadochenreich Israels Land beherrschte. Als dann der Seleukide zur Herrschaft über Palästina gelangte (Schlacht bei Panion um 200 v. Chr.), erhielten die Hellenisierungstendenzen erheblichen Aufschwung. Die alsbald massiv betriebene hellenistische Paganisierung des Jerusalemer Kultes und der jüdischen Kultur führte zum Aufstand der Makkabäer (169–165 v. Chr.). Ihre Ziele waren erneut restaurativer Art, nämlich die Wiederherstellung des Kultes auf altgläubiger Basis als Programm der Durchsetzung von Bund und Gesetz: Der Eifer des Pinchas für Bund und Tora (Num 25) wurde das Vorbild dieser Bewegung (1.Makk 1f; 2.Makk 5f).

Die Makkabäer konnten wegen ihrer dynastischen Politik bald breite Teile des Judentums nicht mehr unter sich einen. Vielmehr entstand sehr schnell eine Vielzahl von Gruppen, zu denen die Sadduzäer, Pharisäer und Essener gehörten, so daß sich das Judentum so stark ausfächerte wie sonst wohl nie wieder in der ganzen Antike. Aber das hatten die Makkabäer erreicht: Niemand konnte sich seither im Judentum behaupten, ohne den Nachweis seiner Treue zu Tora und Kult zu bezeugen, ja, wenn möglich, einsichtig zu begründen. Die Gruppenvielfalt hatte also einen gemeinsamen Nenner, den man sich zwar gegenseitig absprechen konnte, den aber jeder für sich reklamierte: Selbst Onias IV mußte seine schismatische

63 Vgl. M. Hengel, Judentum 486–495.

Kultgründung im ägyptischen Leontopolis ausdrücklich mit der heiligen Schrift begründen (Josephus, ant 12,387f; bell 7,420–443). Natürlich vertraten auch die Essener ihre zum Teil fundamentale Kritik am Judentum und speziell am Kult mit der Schrift. Wo sich eigene Offenbarungsansprüche über die Schrift hinaus meldeten, waren sie der Tora positiv zugeordnet: Die Endzeitoffenbarung der Zehnwochenapokalypse läßt die Geltung der Tora unangetastet (äthHen 93,6.10). Der Lehrer der Gerechtigkeit versteht seine Sonderoffenbarung als Einweisung in die Tora (1QH 4,10; 5,11; 6,10; 7,6ff). Wer die Heilsgeschichte Israels neu schreibt, begreift dies als harmonistische Präzisierung und Auslegung der Tora (Jub; AssMos; LibAnt usw.).

Diese Phase endete mit dem ersten antirömischen Aufstand, der zur Zerstörung des zweiten Tempels und der Stadt Jerusalem durch Titus führte. Das sich danach unter Führung des gemäßigten Flügels der Pharisäer neu sammelnde Judentum stieß einerseits die in den Aufstand und seine katastrophalen Folgen zu sehr verwickelten Gruppen ab, formte jedoch andererseits – abermals unter restaurativen Vorzeichen – eine nun frührabbinische Einheit des Judentums, in der die normative Tora Grundlage blieb, ihre Auslegung jedoch in engere Grenzen gelenkt wurde.⁶⁴ Den Tempel und seinen Kult gab es nun nicht mehr.

Im Blick auf diesen kurzen Abriss läßt sich das innere Gefüge der Vielfalt der frühjüdischen Gruppen zur Zeit Jesu noch näher erfassen. Es ist ein Verhältnis der Rivalitäten und Konkurrenzen. Alle taten alles für die Tora – jedenfalls nach ihrem Verständnis. Alle strichen ihre besondere Toratreue gegenüber den anderen Gruppen heraus, wobei diese wiederum genau dasselbe taten. Alle wußten ihre Eigenart – gegebenenfalls auch grell und plakativ – in Szene zu setzen und ihr Autorität zu verleihen. Es handelt sich also um eine Vielfalt, die gerade nicht in multikultureller Toleranz gepflegt oder unter liberalem Großmut begrüßt, sondern die als harte Konkurrenz erlebt und ausgetragen wurde.⁶⁵ Tora und Kult waren gemeinsame Autoritäten. Gleichwohl konnte man sich von anderen Gruppen abheben, indem man z. B. eine besondere Gewichtung zwischen Kulttora und sonstiger Tora vornahm. So entsteht ein breites Spektrum von den Sadduzäern und Essenern bis hin zu weisheitlichen Kreisen. Erstere betonten die Reinheitstora, letztere eher das allgemeine Ethos.

64 Die Redaktion von Av spiegelt dieses Ziel eindrücklich wider.

65 Das dürfte auch hinter Aussagen wie Mt 6,1.5.16; 23,5f.15 usw. stehen. Die judenchristliche Gemeinde des Matthäus rivalisiert also innerhalb des Frühjudentums vor allem mit den Pharisäern in für damalige Zeit ganz typischer Weise.

Man konnte sich aber auch – und das enthielt erheblichen Zündstoff – gegenseitig die Toratreue bei einzelnen Gesetzen ganz absprechen, ja sogar die Legitimität des praktischen Kultes im ganzen in Zweifel ziehen. Die Essener hatten keine Scheu, das übrige Volk überhaupt zu „Söhnen der Finsternis“ zu erklären. Dennoch fand man immer wieder einen Weg sich zu arrangieren, so daß die Einheit des Volkes letztlich nicht aufgegeben wurde, obwohl sich die rivalisierenden Gruppen bis hin zur Gewalttätigkeit bekämpfen konnten, gerade dann wenn die Torakonformität in Zweifel gezogen wurde.⁶⁶

Diese Antagonismen prallten von den Makkabäern bis zu den antirömischen Aufständischen auch darum oft so unveröhnlich aufeinander, weil seit den Makkabäern der Eifer für die Tora, wie ihm Pinchas einst nach Num 25 freien Lauf ließ, das große Vorbild wurde (1.Makk 1f), d. h. Gesetzesbrecher konnten durchaus mit allen Mitteln gemäßregelt, also auch mit dem Tod bedroht und bestraft werden. So kam die physische Vernichtung des innerjüdischen Gegners nicht nur im Haus des Herodes aus dynastischen und während des antirömischen Aufstandes allgemein aus machtpolitischen und militärischen Gründen vor, sondern auch um der Tora willen überhaupt und zwar verbreitet (1.Makk 2,24; 3,5f; 2.Makk 13,4–8; 3.Makk 1; 4.Makk 5–18; 1QpH 11f; 4QpPr 37; Josephus, bell 1,13; 2,4–13; ant 13,380; 20,200 usw.).⁶⁷

Praktisch alle waren sich im übrigen einig, wenn es galt, das Judentum als national-religiöse Größe gegenüber Nichtjuden, vor allem gegenüber der Beherrschung zunächst durch die Syrer und dann durch die Römer zu vertreten. In diesem Fall war die nationale Identität als erwähltes Volk größer und höherrangiger als die internen Querelen. Diese nach außen praktizierte Identität als Gottesvolk ist darin besonders eindrücklich dokumentiert, daß die große Mehrheit der Juden damals offenbar bereit war, für die Tora zu sterben. Den Lebenseinsatz für die Tora hatten die Makkabäer so nachhaltig in die Annalen der frühjüdischen Geschichte eingetragen (1.Makk 1f; 2.Makk), daß für die väterlichen Gesetze zu sterben, nach Josephus zum Kennzeichen eines wahren Juden dieser Zeit wurde (Ap 2, 218). Das Lob der Gesetzesmartyrer besingen gerade in diesem Zeitraum auffällig viele, z. B. Dan 3 (mit den LXX-Zusätzen); 6; 2. und 4.Makk; Martjes. Auch

66 Vgl. z. B. 1.Makk 2,23–26; 3.Makk 7,10–16; 1QpH; 4QpNah; 4QpPs 37; Josephus, bell 1,648–655; 2,4–13.408–424; 4,169f.259.263; 5,4.402; ant 13,297f; 18,16f.401f.410; Apg 23,6–9; Yad 4,6–8; Shab 14b–15a.17a; Sot3,4; 4,7a.

67 Vgl. auch, wie der Pharisäer Paulus Judenchristen verfolgte (1.Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6).

Josephus bringt reichliche Einzelbeispiele für die Entschlossenheit, alles Unheil zu ertragen, wenn nur nicht das Mosegesetz angetastet wurde (z. B. bell 1,148–150; 2,152.169–174.192–198).

Die Auffächerung der Gruppen in dieser Phase des Frühjudentums beruhte einerseits auf kontingenten geschichtlichen Entscheiden und der daraus sich entwickelnden eigenen Sicht der Geschichte Israels (Beispiel: CD 1–4). Andererseits kam es zu diesen Diversifikationen immer aufgrund von unterschiedlichen Auffassungen über die Tora und dem darin geoffenbarten Willen Gottes. Dies war der Ansatz, warum wohl doch alle frühjüdischen Gruppen sowohl Anteil an einer auf breiterem Konsens beruhenden Halacha besaßen, als auch eine eigene gruppenspezifische Halacha ausarbeiteten. Wie aber ist dieses Verhältnis von Tora und Halacha näher zu beschreiben?

Jede Gruppe hielt den allgemeinen Halachakonsens und die gruppenspezifische Halacha für so gewichtig, daß diesen dieselbe göttliche Autorität zuerkannt wurde wie der Tora selbst. Die Tora galt zwar formal als eine vorgegebene und abgeschlossene Autorität. Aber die halachischen Traditionen wurden auch unmittelbar mit dem göttlichen Willen identifiziert. Halacha ist ausgelegte Tora (z. B. CD 8,19), sinngemäß rezipierte und aktualisierte Tora (z. B. Jub 2,17–33) und immer zugleich „Lehre der Werke Gottes“ (CD 2,14–16), unmittelbares göttliches Wort an Mose (Jub 1,26f; 2,1), „Rückkehr zur Tora des Mose“ (CD 16,2) und enthält dem eigenen Anspruch nach natürlich keine Abweichung von Mose (Josephus, ant 4,197).⁶⁸ Weil das so ist, werden Tora und Halacha in der literarischen Darstellung auch nicht immer präzise unterschieden. Sie sind vielmehr auf weite Partien zu einer neuen Einheit vermischt (vgl. Jub; TestXII; CD; 1QS 5,1–9,11 usw.), so wie ja auch Israels Heilsgeschichte immer wieder aktualisiert und neu dargestellt werden konnte unter Bedingungen von Quasizitaten, sinngemäßigem Nacherzählen und Neufassungen (z. B. LibAnt; Jub; TestXII; JosAs).

Oft begegnet man dabei größeren Sinnabschnitten über konkrete Einzelfälle, die zu regeln sind, in denen jeder Schriftbezug fehlt und auch solcher nicht nachträglich erahnt werden kann, weil der Fall im Alten Testament gar nicht behandelt ist. Natürlich darf der Leser in anderen Fällen erwarten, daß, wenn eine Regelung aufgestellt wird, dann auch explizit eine Torabegründung angefügt ist (z. B. CD 4,21–5,3.8–10; 9,2.7; 10,16 usw.). In noch anderen häufigen Fällen war auch für frühjüdische

68 So dürfte es im übrigen auch der ehemalige Pharisäer Paulus gesehen haben (vgl. Phil 3,5f mit Gal 1,13f). Auch der Anfang von Av bezeugt diese Sicht.

Leser der Torabezug so evident, daß er nicht eigens ausgewiesen zu werden brauchte. Dies dokumentiert hinreichend, daß bei allen selbständigen Wegen, die die Halacha hier und da gehen konnte, nicht nur formal und thetisch ihre Torabezogenheit behauptet, sondern dieser Anspruch auch immer wieder eingelöst wurde. Halacha versteht sich als Schriftauslegung, als torakonforme Weiterentfaltung und legitime Ausziehung des Sinnes der Tora. Die Beobachtung, daß sich Halacha nicht immer direkt deduktiv von einem Torasatz her ausweist und explizit Exegese betreibt, läßt nicht den Schluß zu, man könne Israels halachische Lehre neben die Tora mit relativ eigenem Autoritätsanspruch stellen.⁶⁹ Sie hindert weiter nicht daran, in einem untechnischen und allgemeinen Sinn von der Halacha als „Toraauslegung“ zu sprechen, denn es entspricht ihrem Selbstverständnis, von der Tora her zu denken, diese mehr oder weniger frei zu entfalten, auch kasuistisch zu erweitern und mehr oder weniger häufig die Schriftbegründung auch explizit offen zu legen. Dieses unumkehrbare innere Gefälle von der Tora zur Halacha schließt keinesfalls aus, daß Tora und Halacha nach außen zu ihren Adressaten gleiche Autorität beanspruchen.

Darum ist auch die Aussage, die Halacha sei „nur“ Menschenmeinung und eventuell nicht toragemäß, ausschließlich dort anzutreffen, wo in polemischer Kontroverse die eine Gruppe der anderen das richtige Toraverständnis abspricht (TestAss 7,5; TestLev 14,4; TestIss 6,1f; CD 3,4–9; Mk 7,8), nicht aber zur Unterscheidung der eigenen Halacha von der Tora. Ebenso werden halachische Gesetzesauslegungen Anderer als direkt gesetzeswidrig plakatiert (TestLev 10,2f; 16,2; CD 5,21–6,1). Wer so etwas vertritt, ist „verstockt“ (CD 8,19; Mk 7,6f). Jedoch läßt man sich selbst sein Toraverständnis und seine Halacha nicht auseinander dividieren und beansprucht für beider Einheit höchste göttliche Autorität.

Von diesem Phänomen zu trennen ist die von außen gestellte Frage, wieweit denn die Toraauslegung in der damaligen Zeit dehnungsfähig war, eventuell mit dem Gesetz willkürlich umging oder ihm sogar in einem Einzelfall objektiv widersprach.⁷⁰ Dazu wird man ganz allgemein sagen können, daß die Halacha zur Zeit des zweiten Tempels deutlich größere Diversifikationen besaß als in der späteren Zeit nach 70/71 n. Chr. und daß

69 Wenn Kh. Müller, Beobachtungen 132f, offenbar dahin tendiert, dann vermischt er die Frage nach der Darbietung von Halacha mit der Frage nach ihrem Selbstverständnis, wie es oft in thetischer und konkret-materieller Weise bezeugt ist.

70 Vgl. das Material bei Kh. Müller, Gesetz, und ders., Beobachtungen.

das frühe Rabbinat sicher auch essenische oder sadduzäische Halacha aus der Zeit vor 70/71 n. Chr. ausschloß, weil sie ihm nicht toragemäß erschien. Umgekehrt gibt es erst seit der europäischen Aufklärung ein historisches Bewußtsein, das man geschichtliche Texte nicht nur einfach gleichzeitig lesen und rezipieren kann, sondern in jedem Fall auch historisch verobjektivierend an ihrem Ursprungsplatz verstehen lernen muß. Wo solche Differenzierung noch fehlt, wird der Historiker dort ansetzen, gelehrte oder praktizierte Gesetzesverstöße namhaft machen, wo sie im Streit der Meinungen damals auch als solche zur Sprache kamen.⁷¹ Das Urteil, ob das „unnötige“ Streitfälle waren, ist davon ganz zu trennen, ebenso natürlich die Frage, wem die Tora „eigentlich“ Recht gibt.

Diese leider nur knappen Hinweise, die strukturelle Rahmenbedingungen in den Blick nehmen, sind nun bei der speziellen Diskussion um Jesu Gesetzesverständnis in Rechnung zu stellen. Dabei gilt es vor allem, einen grundsätzlichen Bewertungsrahmen zu beachten. Niemand beurteilte Jesus danach so, daß er ein wissenschaftliches Gutachten erstellen ließ oder eine neutrale Kommission zu prüfen beauftragte, ob Jesu Worte und Taten angesichts der Fülle und Mannigfaltigkeit frühjüdischer Toraauslegungen noch im Rahmen dieser Vielfalt als eigenständige geschichtliche Weiterentwicklung verstanden werden könne, oder ob Jesus sich de facto außerhalb des Judentums stellte, also eine Art Apostat war. Um eine solche Art der Frage in einem höheren oder irgendwie objektiven Sinn ging es gar nicht, denn zur Debatte stand nicht so etwas wie geschichtliche Gerechtigkeit. Vielmehr war Jesus eine Stimme innerhalb der beschriebenen Konkurrenzsituation. Jede Gruppe bildete sich – wenn sie denn wollte – ihr Urteil von ihrer Position her, also parteilich. Man fragte: Wollen wir mit unseren Gruppenzielen ihn dulden oder bekämpfen? Unter der Ägide dieser Leitfrage war man dann – wenn einem „die ganze Linie“ nicht paßte – mit polemischen Aburteilungen schnell bei der Hand.⁷² Eine neuzeitliche Argumentation, Jesu Gesetzeseinstellung sei angesichts des überschaubaren Frühjudentums toratreu, darum können die allen vier Evangelisten eigenen Torakonflikterzählungen der Sache nach nur nachträgliche Kon-

71 Also etwa in der essenischen Kritik am Judentum oder in der seit der Makkabäerzeit diskutierten Frage, ob man sich am Sabbat gegen feindliche Angriffe verteidigen darf (vgl. den Gegensatz zwischen 1. Makk 2,32–41 und Jub 50,12), oder auch in den synoptischen Texten wie Mk 7; 10,1–12; Mt 23 usw.

72 Man kann sich diese polemische Situation z.B. an den Lehrerliedern von Qumran sowie den Pescharim verdeutlichen oder bei Paulus (vgl. J. Becker, Paulus, 170ff).

strukturiert sein, setzt also unhistorisch an. Die Konfliktschilderungen können nämlich sehr wohl selbst für den äußersten Fall, wenn nämlich bei „objektiver“ Betrachtung – also bei „neutraler“ Einschätzung der Bandbreite frühjüdischer Gesetzesauslegung insgesamt – Jesus in diesen Fällen als vielleicht noch torakonform einzustufen sein sollte, einen Kern historischer Wirklichkeit Jesu wiedergeben. Angesichts dieser theoretischen Möglichkeit wird man drei Frageebenen sorgfältig zu unterscheiden haben und nicht unkontrolliert zwischen ihnen hin und her pendeln dürfen: Wie beurteilte Jesus selbst die Tora? Wie bewerteten Jesu Konkurrenten ihn? Und wie stellt sich dem Historiker die Sachlage heute im Blick auf ein Panoramabild des Frühjudentums dar?

Weitere Unter Aspekte innerhalb dieser konkurrenzhaften Rahmenbedingung können dem hinzugefügt werden: Urteile über Jesus entstanden wohl kaum aufgrund längerer Untersuchungen seiner Gesamtverkündigung oder aufgrund von eingehenden Gesprächen mit Jesus. Vielmehr mag man Zeuge einer Momentaufnahme wie einer Sabbatheilung oder eines Gastmahles in einem Dorf gewesen sein oder stützte sein Urteil darauf, was andere wertend berichteten. Weiter wird man die oft diskutierte Frage, ob Jesus nur die Halacha oder auch die Tora oder diese eben gerade nicht verletzt habe, nicht mehr im historischen Sinn so stellen dürfen. Tora und Halacha sind ja für alle frühjüdischen Gruppen eine Einheit, und diese ist von göttlicher Autorität. Ebenso wird man von Jesus nicht erwarten dürfen, er würde die Weisungen der Tora wörtlich zitieren und eine halachische Meinung davon abheben. Er ruft vielmehr der Sache nach Tora und torakonforme Halacha als Einheit auf (vgl. Mt 5,21.27), wie er auch ganz allgemein nie das Alte Testament wörtlich zitiert, sondern sinngemäß interpretierend aufgreift mit dem Anspruch, die Schrift sachlich korrekt wiederzugeben (vgl. die impliziten Bezüge in Mt 5,3–5 par; 8,11f par; 11,5f par oder in Mt 11,20–24 par; Lk 4,25–27; 17,26–29 par). Ferner kann man Jesu Konkurrenzsituation wohl insofern etwas konkretisieren, als er es in Galiläa vor allem mit der pharisäischen Gruppe zu tun hatte. Dafür spricht allgemein Josephus (ant 18,15–17.297f) und im Kern doch wohl auch die Evangelienüberlieferung (3.2.4). Endlich muß man bedenken, ob Jesus selbst sich der Torainterpretationskonkurrenz im Sinne des allgemeinen Anspruchs aller, daß Halacha Tora auslegt, überhaupt stellen wollte: Konkurrierte er durch eine den anderen Gruppen formal analogen (behaupteten oder vorgeführten) Torabezug, oder betrat er einen neuen Ansatz für die Beschreibung des Willens Gottes, z. B. von der Gottesherrschaft her (5.3.2)? Doch auch falls dies so war, wurde er nach Lage der Dinge von den anderen

Positionen her zwangsläufig als Konkurrent im Umgang mit der Tora gewertet.

Vielleicht ist hier der beste Ort, noch drei ganz unterschiedliche Deutungen des Gesetzesverständnisses Jesu zu beurteilen, da sie mit dem, wie man das damalige jüdische Gesetzesverständnis beschreibt, recht unmittelbar zu tun haben. So gibt es die Auffassung, Jesus habe eine „messianische“ Tora vertreten, die die Sinaitora zur Vollendung gebracht habe.⁷³ Einen Anhalt dazu mag man etwa im matthäischen Bergpredigtkonzept finden (Mt 5,17–19). Aber es gibt keinen frühjüdischen Beleg für die Anschauung, daß vor und neben Jesus eine besondere Tora für die messianische Zeit erwartet wurde oder der Messias eine eigene messianische Auslegung der Tora geben würde. Vielmehr wird der Messias die eine Tora konsequent anwenden (PsSal 17,22ff; 1QSa 2,11f), so daß sich die messianische Zeit durch besonders hohe Toraerfüllung auszeichnet.⁷⁴ Die späteren rabbinischen Belege, die vom Messias ein vollkommenes Verständnis der Sinaitora erwarten,⁷⁵ sind knapp und spät. Auch kann Jesus selbst solche Toradeutung nicht neu erstellt haben, weil er sich nicht als Messias verstand (4.4.3). Dennoch in einem weiteren und offeneren Sinn von einer messianischen Qualität seines Auftretens und seines Toraverständnisses zu sprechen, vernebelt die historischen Tatbestände. Auf solches Etikett ist also zu verzichten.

Nun kann man die Sinaitora nicht nur von einer endzeitlichen Tora her neu zu verstehen suchen, sondern auch umgekehrt von der Sinaitora zur urzeitlichen Schöpfungstora zurückgehen. Dann hätte Jesus innerhalb der Tora etwa die Sinaitora (teilweise) zurückgestellt und die endzeitliche Gottesherrschaft als Wiederbringung der Urzeit und ihrer Tora gedeutet.⁷⁶ Er hätte in der paradiesischen Urzeit die reinste Verwirklichung des göttlichen Willens gesehen und darum auf die Normen dieser Zeit abgehoben. Das Heil der Gottesherrschaft wäre Rückkehr der Urzeit. Doch auch dieses Erklärungsmodell macht Probleme (vgl. schon 4.2.3).

Es setzt ein Geschichtsverständnis bei Jesus voraus, daß zwischen Urzeit und Zeit nach dem Sündenfall (im Sinne von Gen 3 oder 6) eine Zäsur setzt. Aber bei Jesus wird eine deutliche Zäsur zwischen Gegenwart und Vergangenheit erkennbar (4.2.2), doch nicht zwischen Urstand und Abfall

73 Vgl. etwa E. Käsemann, *Versuche* I 206; M. Hengel, *Nachfolge* 74–79; Jesus 170f; P. Stuhlmacher, *Theologie* 102f.

74 Vgl. M. Karrer, *Gesalbte* 324.

75 Vgl. P. Schäfer, *Torah*.

76 Vgl. H. Stegemann, *Jesus* 5ff; G. Sauer, *Rückkehr* 523ff.

der Menschheit. Jesus hebt die Heilsgeschichte auch nur insofern auf, als er dem zeitgenössischen Israel verwehrt, sich noch darauf von sich aus berufen zu dürfen (3.2.2), nicht aber insoweit, als es die Erwählung der Erzväter durch Gott (Mt 8,11f par) oder die göttlichen Verheißungen der Propheten (Mt 13,16f par; Lk 7,22f par) betrifft (vgl. 4.2.2). So vertritt er im ganzen ein Geschichtsbild, das Israels besondere Geschichte nicht einfach überspringt und neu bei der menscheitsgeschichtlichen Urzeit ansetzt. Im einzelnen sollte man Jesus in solchem Fall auch hinreichende Konsequenz zutrauen, so daß er dann ebenfalls die erst mit der Erwählungsgeschichte verbundene Beschneidung (Gen 17) für überflüssig gehalten haben müßte. Hätte er nicht dann auch auf Fleischgenuß verzichten müssen? Endlich hebt z. B. Jub 2,16ff – sicherlich für das Frühjudentum insgesamt nicht untypisch – darauf ab, daß die konsequente Einhaltung des Sabbats gerade urzeitliches Schöpfungsgebot ist. Wenn aber Jesus mit dem Sabbatgebot um der Aufrichtung der Gottesherrschaft willen in Kollision gerät (5.3.4), wie verträgt sich das mit seinem vermuteten Rückgang von der Sinaitora zur Urzeitora?

Blickt man von diesen konkreten Einzelbeispielen, die sich noch vermehren ließen, nochmals auf einen allgemeineren Horizont, nämlich dem des frühjüdischen Toraverständnisses, dann fällt doch auf, daß die Annahme, die Mose schriftlich gegebene Tora sei identisch mit den Gesetzen der geschöpflichen Wirklichkeit, also mit der eingangs der Welt durch Gottes Schöpfung hergestellten Gesetzmäßigkeit alles Sichtbaren und Unsichtbaren, nur dann in ihrer weiten frühjüdischen Verbreitung⁷⁷ erklärlich wird, wenn man Schöpfungstora und Sinaitora überhaupt engstens zusammensah. Wo liegt dann aber die mögliche Voraussetzung, daß Jesus zwischen Sinai- und Urzeitora unterschied⁷⁸?

Nun ist natürlich – das sei nochmals betont – eine Vorstellung, die die letzte Vollendungszeit unter Ausschaltung von Sünde und allem Übel skizziert, immer auch zu einem Stück Repräsentanz von paradiesischen Farben. So hat z. B. auch Jesu endzeitliches Heilmahl (Mt 8,11f par) der Sache nach Aspekte der Urzeit, dies gilt z. B. von der Nahrungsfülle. Aber davon zu unterscheiden ist die Erwägung, ob Jesus zielgerichtet eine Urzeitora gegen die Sinaitora ausspielte. Solche innerhalb der Tora ver-

77 Dazu J. Becker, *Ethos* 6f.

78 Eine Einzelargumentation wie z. B. in CD 4,20f mit ausdrücklichem Bezug auf die Einehe als Folgerung aus Gen 1,27 kann solche grundsätzliche, Jesus unterstellte Position nicht vorbereitet haben, denn die Fortsetzung in CD 5,1ff zeigt, daß das urgeschichtliche Argument nur eines unter weiteren ist.

laufende kritische Unterscheidung ist jedoch den alten Jesustraditionen nicht abzugewinnen.

Weit verbreitet ist endlich gegenwärtig die Kennzeichnung der Toraverletzung Jesu als „ungrundsätzlich“.⁷⁹ Mag dieses Etikett auch modisch sein, es verdunkelt das Problem mehr, als daß es hilfreich ist. Es ist ein Kunstwort, das die Meinung abwehren will, Jesus habe prinzipiell die Tora aufgehoben. Aber es läßt die Art, wie Jesus mit der Tora umging, in schillernder Unbestimmtheit. Für den Fall, daß es indirekt verwehren soll, nach einem Ansatz zu fragen, von dem her sich Jesu Stellung zur Tora im ganzen erschließt, wird man seiner Benutzung Widerstand entgegensetzen müssen. Wer in der nahenden Gottesherrschaft einen Vorstellungskreis erblickt, der auch Jesu Gesetzesverständnis reguliert (5.3.2), wird jedenfalls Jesu positive oder kritische Einstellung zur Tora (oder eine Mischung aus beidem) nie etwa als nur zufällig, pragmatisch oder gar als unbedacht einschätzen können, sondern darin eine Grundeinstellung erkennen, die auch Jesu Gesetzesverständnis prägt. So ist es um der historischen Klarheit willen ratsam, von dieser qualifizierenden Vokabel ganz Abstand zu nehmen. Einen entsprechenden Ausdruck aus der frühjüdischen Gesetzesdiskussion wird man im übrigen nicht beibringen können.

5.3.2 Gottesherrschaft und Tora

Die Erörterung der Aussagen zu Jesu Gottesherrschaftsverständnis (4.2) hat die Sicht freigelegt, daß Jesus durch die nahende Gottesherrschaft eine neue Interpretation der Wirklichkeit gewann. Dabei ist die sich jetzt durchsetzende Gottesherrschaft die Grundgewißheit Jesu, die nirgends als Folgeeinsicht eines anderen Themenkreises eingeführt wird oder eine Begründung erfährt. Sie leiht sich nirgends Autorität. Sie setzt sich vielmehr als in sich selbst ruhende Autorität durch. Indem sie sich so etabliert, führt sie sich als diejenige Größe ein, an der alles andere zu messen ist. Sie wird mit Jesu Gegenwart Maß aller Dinge: Sie legt frei, wer Gott für die Verlorenen sein will. Sie bestimmt, welches Geschichts- und Zeitverständnis als angemessen zu gelten hat. Sie setzt fest, was Nachfolge bedeutet, und welche Grundausrichtung des Menschen in seinem Lebensvollzug der Gottesherrschaft angemessen ist. So macht es guten Sinn, Jesus als Endzeitpropheten der Gottesherrschaft zu begreifen (4.4).

⁷⁹ So etwa P. Fiedler, Tora 74, F. Vouga, Geschichte 47, und viele andere. Vgl. die Diskussion bei J.-W. Taeger, Unterschied, besonders 28f.

Ist damit seine eigentliche Bedeutung erfaßt, dann ist klar, daß er kein Rabbi, Schriftgelehrter oder Weisheitslehrer war, der alles von der Israel gegebenen Bundestora her verstand und zur Internalisierung des darin geoffenbarten Willens Gottes aufforderte. Auf dieser Ebene tritt er nicht unmittelbar in Konkurrenz zu seinen Zeitgenossen. Wenn alle Gruppen im Frühjudentum unter dem kulturell-religiösen Zwang standen, ihre Eigenart mit der Tora zu begründen (5.3.1), dann muß es auffallen, daß Jesus sich solcher Erwartung nicht einfach einfügt, denn nirgends weist er seine Besonderheit, wie sie mit dem Signalwort der Gottesherrschaft angezeigt ist, so aus, daß er sie als sein neues Toraverständnis vorträgt. Die Gottesherrschaft und ihre Folgen bedürfen der Toralegitimation für ihn ja gerade nicht. Der Kernbereich der Jesusbotschaft ist durch keine thetisch beanspruchte oder ausgeführte Toraaktualisierung konstituiert. Um es zu konkretisieren: Jesus sagt nicht, man solle das Gesetz verinnerlichen und das gelänge mit der Generalklausel der Nächstenliebe am besten. Sondern er fordert auf, in die Gottesherrschaft einzugehen. Innerhalb ihrer Lebensordnung darf sich der Mensch als aus Verlorenheit Angenommener und Geliebter verstehen. Dieses Verständnis soll er in seiner Lebensführung weitergeben.

Also gilt umgekehrt: Das mit der Gottesherrschaft gesetzte Verständnis von Welt, Geschichte und Mensch gibt die Richtung an, wie auch mit der Tora umzugehen ist. Dabei hat Jesus das Gesetz weder einfach übersehen, noch keine Gelegenheit ausgelassen, es im Einzelfall zu kritisieren, noch hat er es grundsätzlich abrogiert. Das Gesetz ist nicht sein Dauerthema, vielleicht sogar geboren aus einer Intimfeindschaft. Aber auch die entgegengesetzte Deutung hat die Geschichte gegen sich: Jesus fügt sich mit seiner Gesetzesauffassung nicht nahtlos wie selbstverständlich ins Frühjudentum ein.

Im ersten Fall hätte Jesus sich praktisch außerhalb des Judentums gestellt. Seine Gesamtbotschaft versteht sich aber als ein innerjüdischer Beitrag. So ist auch sein Gesetzesverständnis Teil eines innerjüdischen Dialogs. Freilich eines Dialogs, der von Jesu Seite her einen eigenen Part einbringt, und der auf Seiten der Zeitgenossen oft als unbequem bis ärgerlich eingestuft werden mußte. Ein vergleichbares Beispiel mit solchem kritischen Umgang mit dem Gesetz kennt denn auch das nachmakabäische Judentum bis hin zu Jesus nicht noch einmal. So kann man sagen: Innerhalb des Frühjudentums vermehrt er die Vielfalt dieses Judentums um eine auffällige Variante, die ihrerseits die bisherige Grenze innerjüdischer Möglichkeiten verschiebt.

Wer den anderen Fall vertritt, also Jesu Gesetzesharmonie konstatiert, hat mehrere Mittel, dahin zu kommen, und kann sie in verschiedener

Variation und Kombination gebrauchen. Das einfachste Mittel ist es zu behaupten, Jesus war Jude, darum kann er nur gesetzestreu gelebt haben. Leider kommt solche postulatorische Geschichtswissenschaft gerade bei diesem Thema häufiger vor, als man annehmen möchte. Aber angesichts von Kontingenz und Vielfalt der Geschichte wird man alle Postulate solcher Art aus methodischen Gründen ignorieren müssen, sind sie doch nur zwingend, wenn man voraussetzt, daß Geschichte sich nur im individuellen Einzelnen als Fortschreibung des allgemein Üblichen fortsetzen könne. Man kann aber auch die Verkündigung der sich durchsetzenden Gottesherrschaft ihrer Pointen berauben, also z. B. „übersehen“, daß die ungewöhnlichen und anstößigen Tischgemeinschaften Jesu (4.3.2) in bezug auf das Gesetz konfliktrüchtig waren. Man kann weiter konstatieren, Jesu Gesetzesverständnis habe mit seiner Gottesreichsbotschaft nichts zu tun. Darum müsse man Jesu Gesetzesauslegung ganz für sich stellen. Daß man damit im Endeffekt die Einheitlichkeit einer Jesusdeutung durch Segmentierung in Einzelteile aufgibt, nimmt man in Kauf. Man kann ferner Jesu Gesetzeskritik und Kollision mit einzelnen Gesetzesvorschriften auf einen Fall oder ganz wenige Fälle herunterdividieren und diese Kleinstmenge zu einer zu vernachlässigenden Größe erklären.⁸⁰ Dieser Weg führt nur zum Ziel, wenn man gleichzeitig alle Gesetzeskonflikte aus den Evangelien in den späteren Gemeinden entstanden sein läßt und die Gottesreichsbotschaft Jesu etwa mit dem zweiten oben genannten Mittel interpretiert. Nicht selten weiß man endlich, daß man die Harmoniethese nur vertreten kann, wenn man sie mit einem allgemeinen Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit verbindet, nicht mehr viel Konkretes über Jesus aussagen zu können. Aber ist es dann nicht noch besser, auch in der Gesetzesthematik eine Aussage ganz zu vermeiden? Warum betont man so sehr eine komplette Gesetzestreue Jesu, wenn man sonst so wenig echte Jesustradition wahrnimmt? Wie immer man diese Argumentationswege verknüpfen mag, eines ist am Schluß noch festzustellen: Wer den Juden Jesus mit seinen auch der Tora gegenüber unbequemen Seiten nicht will, landet offenbar mit innerer Konsequenz bei einem Juden Jesus, der so wenig Eigenes noch besitzt, daß die nachfolgende Christentumsgeschichte ihm gegenüber etwas völlig Neues ist, das bei ihm fast keinen Anhalt mehr hat.

Was zeitigt die unumkehrbare Richtung, mit der von der Gottesherrschaft auf die Tora gesehen wird? Wohin führt die Einbahnstraße von der alles neu bewertenden Gottesherrschaft in bezug auf das Gesetz? Zunächst

80 Beliebt ist es z. B., zum Restbestand Lk 9,59f par (4.2.2) zu erklären.

sei in diesem Zusammenhang an das Urteil Jesu über die von dem zeitgenössischen Judentum verbrauchte Heilsgeschichte erinnert (3.2.2; 4.2.3). Solcher Standpunkt ließ es nicht zu, daß Jesus seine Verkündigung wie alle übrigen Gruppen im Frühjudentum bundestheologisch ansetzte. Bund und Gesetz gehörten jedoch damals engstens zusammen, war doch das Gesetz Gabe und Verpflichtung innerhalb des Bundes. Was wird aus der Einschätzung des Gesetzes, wenn eine Bundestheologie nicht mehr trägt?

Bevor darauf eine Antwort gegeben wird, muß noch eine andere Beobachtung in Erinnerung gerufen werden. Das Gesetzesverständnis ist interpretatorisch u. a. eingebunden in das Verständnis vom Tun und der Entsprechung im Ergehen. So gilt dem Täter des Gesetzes die Lebensverheißung und dem Gesetzesverächter das Gericht. Aufgrund der Verlorenheit aller, wie Jesus sie vertritt (3), bedeutet dies, daß die Verheißung des Gesetzes, also diese Lebensgabe, nie eingelöst werden könnte. In der Tat fällt für Jesus die Verheißung des Gesetzes in sich zusammen, weil das Sosein der Menschen keine andere Wahl läßt: Ja, Jesus hat sogar dem Gesetzstreuen in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10ff) die Lebensgabe des Gesetzes vorbehalten (3.2.4), die ihm vom Gesetz her zustand.

Umgekehrt ist aber nun die Annahme der Verlorenen allein in der Gottesherrschaft begründet, nämlich der Verlorenen, die gerade bisher angesichts des Willens Gottes versagten. Damit setzt die Gottesherrschaft eine Wirklichkeitsdeutung unter der Bedingung von Tun und Ergehen außer Kraft (3.2.2; 3.2.5). Diese Deutung gehört zur alten Welt, die gerade aufgrund der sich durchsetzenden Gottesherrschaft vergeht. So schafft die Gottesherrschaft in unerwarteter Kreativität Leben, wo der Lebensentwurf des Menschen ihn eigentlich schnurstracks ins endgültige Verderben geführt hätte. Damit ist aber zugleich klar: Die Lebensgabe ist vom Bundesgesetz gerade um der neuen Pointe der Rettung der Verlorenen willen hin zur Gottesherrschaft gewandert. Wer die Gesetzesaussagen von Jesu Gottesreichsverkündigung trennt, verdunkelt diesen entscheidenden Kern der Botschaft Jesu. Wer diesen Konnex bedenkt, wird festhalten, daß das Gesetz eine neue Bewertung erhält. Sein bundestheologischer Bezugsrahmen trägt nicht mehr. Seine Lebensverheißung kann nicht zur Einlösung kommen. Es rettet nun der in der Gottesherrschaft dem Menschen nahe Gott unter Durchkreuzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und mit der nur in Gott allein begründeten Gabe, qualifiziertes und endgültiges Leben gewährt zu bekommen.

Wenn denn das Gesetz mit seiner Verheißung nicht zum Zuge kommt und Leben an ihm vorbei gegeben wird, ist dann für Jesus die Tora noch

der eindeutige Wille Gottes in bezug auf die Normen der Lebensgestaltung? Nun hat Jesus kein allgemeines Urteil gefällt, nach dem die Tora nicht wortgewordener Wille Gottes sei. Aber dennoch entsteht das Begreifen des Willens Gottes für Jesus nicht einfach von der Tora her. Denn auch hier mischt die Gottesherrschaft vorrangig und energisch mit. So fällt auf, daß Jesus nirgends die Bosheit der Leute durch Toraverbote oder -gebote auslotet. Vielmehr mißt er die Verlorenheit der Menschen, ohne der Tora dabei als eines möglichen Sündenspiegels Erwähnung zu tun, an der Vollkommenheit Gottes (3.2.5). Auch der Ruf in die unbedingte Nachfolge (5.2.2), die dankbare Weitergabe der erfahrenen Entlastung (5.2.3) und das Leben als Vertrauen in die Verlässlichkeit des Schöpfers und Erlösers (5.2.4), das sind alles Aspekte eines Lebensverständnisses und einer Lebensgestaltung, die zutiefst aus der nahenden Gottesherrschaft selbst geboren sind. Sie entstammen keiner Herleitung aus der Tora. Die Gottesherrschaft ist also nicht nur Leben gewährende Annahme der Verlorenen, sondern enthält auch selbst Normen zur Lebensführung. Und diese Normativität vertritt Jesus kraft eigener Autortät.⁸¹

Der Wille Gottes ist also für Jesus in erster Linie ein Explikat der Gottesherrschaft, nicht von der Tora her gewonnen oder ihr unterstellt. Darum fordert Jesus seine Jünger und Zuhörer nicht auf, die Tora zu studieren und zu befolgen, sondern nach der Gottesherrschaft zu trachten (Mt 6,33 par; 4.2.3). Eigentlich läge nämlich im Gefälle der Aussage von Mt 6,25ff par ein Aufruf, der Weisheit zu folgen (vgl. Spr 2,4; 14,6; Sir 4,12f; 6,27 usw.), wobei dann die Weisheit mit der Tora stillschweigend zu identifizieren wäre (Sir 24,1f.23). Jedoch wird diese Erwartung nicht erfüllt. Stattdessen wird dazu aufgerufen, nach derjenigen letzten Instanz zu trachten, die Jesu Verständnis aller Deutung der Wirklichkeit prägt. Das „Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen“⁸² ist zwar für das frühe Rabbinat identisch mit dem Leben unter der Tora (ExR 23 [84c]; SLv 18,6 [337a]). Solche Gleichsetzung kennt aber Jesus nicht. Darum ist seine Aufforderung, sich zugunsten der Gottesherrschaft zu entscheiden und

81 Dies ist sehr oft beobachtet worden und z. B. bei J. Blank, Lernprozesse 168–175, treffend formuliert. Es wird jedoch dort gern in den Hintergrund gedrängt, wo man Jesu Toraverständnis als einen Normalfall frühjüdischer Toraauffassung nachzeichnen möchte. Zum Versuch, der Halacha im Frühjudentum eine relative Eigenständigkeit zuzuerkennen, um so Jesu eigene Autortät zu relativieren, vgl. 5.3.1.

82 Vgl. die Rede vom Joch der Weisheit, das man auf sich nehmen soll in Sir 6,24f; 51,34.

für sie alles zu wagen (5.2.2), eine Einweisung in einen verpflichtenden neuen Lebenszusammenhang, dessen Autorität durch die Gottesherrschaft allein besetzt ist und der unabhängig von der Tora existiert. So sicher Jesus nirgends in einem Grundsatzurteil bekundet, daß Gottes Wille und die Tora zweierlei seien, so eindeutig schafft die andrängende Gottesherrschaft aus sich kraft eigener Autorität einen neuen und eigenen Verstehenshorizont, aus dem heraus sich unmittelbar der Wille Gottes erkennen läßt. Das Leben in der sich durchsetzenden Gottesherrschaft erhält seine Konturen nicht durch Aufsuchen der einst in der Vergangenheit Israel zuteil gewordenen Sinaitora, sondern durch die jetzt in eigener Vollmacht explizierte Botschaft Jesu von dem nahen Gott, der Verlorenes endgültig errettet.

Damit erhält auch unter dem Gesichtspunkt des Willens Gottes das Gesetz eine neue Bewertung. Es ist nicht mehr letzte und allein maßgebliche Instanz für die Verbindlichkeit von Normen, die dem göttlichen Willen entsprechen. Im Range vor ihm steht die Gottesherrschaft als eigener Normenspender. Diese Beobachtung läßt noch einmal an die Unterscheidung zum Lehrer der Gerechtigkeit aus Qumran erinnern: Auch er beanspruchte eine eigene Offenbarung. Doch sie erschließt für ihn das zur Zeit verschüttete Verständnis der Tora (1QH 4,10; 5,11; 6,10; 7,6ff). Jesu Grundgewißheit versteht sich aber gerade nicht als selbstverständliche und neue Erschließung des Sinaigesetzes. Umgekehrt steht Jesus mit seinem Ansatz Tritojesaja nahe, wenn dieser nach Jes 56,1–7 einer unter Endzeitbedingungen stehenden Toraabrogation in einem Einzelfall das Wort redet.⁸³

Bisher hat sich gezeigt, daß der Bewertungsvorgang von der Gottesherrschaft zur Tora zweierlei Ergebnisse zeitigte: Um der Rettung des gerichtsverfallenen Israels willen mußte die Tora ihre soteriologische Funktion zur Gottesherrschaft hin abwandern lassen. Auch entstand durch die Gottesherrschaft eine neue und eigenständige Quelle für den Willen Gottes. Diese Konstellation muß nun noch nicht sofort den Automatismus von konkreten Gesetzeskonflikten nach sich ziehen. Doch ist durch dieses Verständnis die Grundbedingung gegeben, die zu Konflikten führen kann. Es ist also keinesfalls überraschend, wenn die synoptische Tradition Tora-konflikte Jesu benennt.

Daß solche bei Jesus nun nicht nur als Einzelfall rein zufällig einmal vorkamen, sondern falls sie geschahen, aus einem bewußten Standort sich

83 Vgl. H. Donner, Jesaja 165ff.

ableiteten, läßt sich so begründen, daß zuerst auf Mt 11,12f = Lk 16,16 (vgl. oben 4.2.2) geschaut wird. Dieser sog. Stürmerspruch weist „das Gesetz und die Propheten“, also die heiligen Schriften des Frühjudentums, zu denjenigen Größen, die in die Zeit vor der Heilswende gehören. Die Einweisung in diesen vergangenen Zeitraum geschieht durch das mit der Gottesherrschaft gesetzte neue Geschichtsverständnis. Sie ist schon darum nicht einfach nur eine Feststellung zum historischen Ursprung. Dies konnte wohl auch kein Jude damals so verstehen, da die heilige Schrift nicht als historisches Phänomen, sondern als aktuell verpflichtende Größe angesehen wurde.⁸⁴ Es geht also um Geltung und Bedeutung der Tora zur Zeit der sich jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft. Dann ist deutlich, daß der Spruch gerade nicht das Thema Kontinuität variiert, sondern eine Grenze setzt.⁸⁵ Die Grenzziehung inhaltlich zu beschreiben, unterläßt er. Die Analogie zum Täuferspruch Mt 11,11 par (vgl. 4.2.2) kann etwas weiterhelfen: Es kann nicht um eine glatte Aufhebung der Gesetzesautorität gehen, wohl aber enthält die Aussage eine aspektweise Beschränkung des Gesetzes für die Zeit der Gottesherrschaft, was freilich auch schon so im Frühjudentum eine kantige Aussage ist.

Wer diese Limitierung näher in Augenschein nehmen möchte, kann fragen: Bezieht sie sich etwa nur auf die Lebensgabe oder auf diese und zugleich auch auf Normen zur Lebensführung? Für die Beantwortung der Frage gibt es nur eine Möglichkeit, nämlich Jesu Handeln und Reden selbst zu befragen. Dafür trifft es sich gut, daß in Mt 8,21f = Lk 9,59f (vgl. 4.2.2) eine Aufforderung in die Nachfolge vorliegt, die dasselbe Geschichtsverständnis wie der sog. Stürmerspruch enthält. Es wird nämlich unter den Bedingungen der neuen Zeit der Gottesherrschaft zur Nachfolge aufgefordert – unter Mißachtung des Gebotes der Elternehrung, hier konkret mit der Zumutung, den gerade verstorbenen Vater nicht selbst zu begraben. Dies mußte als ein glatter Verstoß gegen Tora und Halacha verstanden werden. Dabei enthält Mt 8,21f par den Vorteil, daß inhaltlich konkret eine Illustration zum sog. Stürmerspruch vorliegt, die es erlaubt, die Toraverletzung einzuschätzen: Wenn es nämlich nach Jesu Auffassung, die er nicht durch andere Autorität begründet, vorrangig ist, um der andrängenden Gottesherrschaft willen sofort in die Nachfolge einzutreten, dann bricht die höherrangige Anforderung von Seiten der Gottesherrschaft die Geltung der Tora für diesen Fall. Die Meinung von Mt 8,21f par ist also nicht, daß der Dekalog mit seinem Gebot der Elternehrung, generell ohne

84 K. Berger, Gesetzesauslegung 219.

85 J.-W. Taeger, Unterschied 22.

Bedeutung geworden ist.⁸⁶ Aber die Auffassung ist sehr wohl, daß es Fälle gibt, bei denen Gottesherrschaft und Tora miteinander ins Gehege kommen können, und dann hat die Gottesherrschaft Vorrang und bricht den bisher geltenden Anspruch des Gesetzes. Die Verletzung der Tora steht in diesem Fall nicht gegen Gottes Willen. Sie entspricht ihm vielmehr. Das Neue, das eigene Maßstäbe setzt, ist in solchen Beispielen unvereinbar mit dem Alten, auch wenn das Alte die Tora ist (vgl. Mk 2,21f parr; 4.2.2).⁸⁷

Nicht nur bei der Erstentscheidung für die Gottesherrschaft, auch beim dauerhaften Vollzug ihrer Heilszuwendung kann man die eben aufgestellte Regel im Gebrauch sehen. Dies erweist sich besonders eindrücklich an den Mahlgemeinschaften Jesu (4.3.2). Diese auffällige Besonderheit der permanenten Praxis Jesu wird man aus seiner Lebenswirklichkeit schwerlich verbannen können. Darüberhinaus geben die Signale aus der Überlieferung noch deutlich zu erkennen, daß hier immer wieder die Heilszuwendung der Gottesherrschaft an alle zum Zuge kam. Statt die „Zöllner und Sünder“ auszugrenzen (Mt 11,19 par), wurden sie mit Selbstverständlichkeit integriert. Diese grenzüberschreitende Annahme mußte mit der vom Gesetz her vorgegebenen Unterscheidung von Sündern und Gerechten, von Reinen und Unreinen kollidieren. Sie bedeutete zugleich, daß es hier keinesfalls immer mit koscheren Dingen zuing. Ist es Zufall, daß der hochgradig unreine jüngere Sohn in Lk 15,11ff ohne Bedenken vom Vater angenommen, in die Arme geschlossen wird, und über Reinheitsfragen kein Sterbenswörtlein fällt? Auch die illustre Gesellschaft aus Lk 14,21 (vgl. 4.3.2) würde noch nicht einmal eine oberflächliche Reinheitskontrolle passieren. Aber sie ist vom Hausherrn gewollt! Toraorientierte Identität einer frühjüdischen Gruppe verwirklichte sich konsequenter-

86 Allerdings wird man die generelle Stützung des Elterngabots nicht mit Mk 7,9–13 sichern können. Der Text läßt sich schwerlich auf Jesus zurückführen. Dagegen sprechen die Benutzung der Septuaginta in V. 10, die erst urgemeindlich bezeugte Rede von „dem Wort Gottes“ und die Typik der Polemik. Zu beachten ist jedoch Mt 10,37 = Lk 14,26 (vgl. 5.4).

87 In Mt 12,1–8 führt ein Judenchrist vor, wie dem Typ nach im Frühjudentum in analogen Fällen eine Argumentation verlaufen mußte. Vorausgesetzt ist: Ährenraufen ist eine Art Arbeit und darum am Sabbat verboten. Diese Tora- und Halachaverletzung wird nun erstens als Ausnahme (besondere Situation: Hunger) und zweitens als erlaubte Ausnahme mit Hilfe von 1.Sam 21,1–10 und (wohl) Num 28,9f herausgestellt. So bleibt die Toragemäßheit gewahrt. Für Jesus ist der Fall aus Mt 8,21f par weder eine Ausnahme (sondern Normalität angesichts der Gottesherrschaft), noch interessiert ihn dabei die Meinung der Tora.

weise durch Ausgrenzung der Gesetzeslaxen und Gesetzesverächter. Die Identität der Jesuanhänger unter der Gottesherrschaft, wie sie sich z. B. in den Mahlzeiten einstellte, geschah durch das Gegenteil: durch vorbehaltlose Annahme, also Integration aller. Denn wo ganz Israel als verloren galt, konnte man schlecht innerhalb Israels noch länger so unterscheiden, daß eine spezielle Untergruppe als besondere Sünder ausgegrenzt wurde. Im Gegenteil: diese sonst üblicherweise Ausgegrenzten konnten ein deutliches Signal setzen, daß der Clou der Gottesherrschaft die Rettung der Verlorenen ist. Und wiederum läßt sich dieses Heilswirken der Gottesherrschaft nicht mehr vom Gesetz vorschreiben, unter welchen Bedingungen das zu geschehen hat.⁸⁸

Als drittes Beispiel sei ein Text herangezogen, der über die endgültige Vollendung der Gottesherrschaft redet. Gemeint ist Lk 12,8f (vgl. 3.2.3; 4.4.2). Wenn in dieser Überlieferung als Gerichtsmaßstab nicht mehr der im Gesetz geoffenbarte Wille Gottes fungiert, vielmehr die Stellung zu Jesus heilsentscheidende Bedeutung erhält, dann fügt sich diese Aussage ausgezeichnet zu den beiden vorangestellten Musterfällen: Jesus ist derjenige, der die Gottesherrschaft mit ihrer sich durchsetzenden Macht zum jetzigen Wirken bringt. Wer sich ihm als Inbegriff dieses Wirkens zuordnet, kommt in den Heilsgewinn, den die Gottesherrschaft anbietet. Da nur noch sie Lebensvollendung gewähren kann, kann auch im Gericht das Gesetz seinen traditionellen Stamplatz nicht mehr behalten.

Diese exemplarischen Beispiele helfen, den sog. Stürmerspruch aus Mt 11,12f = Lk 16,16 mit seiner gesetzesbegrenzenden Formulierung besser zu verstehen. Sie sind zugleich Indikatoren dafür, daß der neue Maßstäbe setzende Vorrang der Gottesherrschaft auch dann in Geltung bleibt, wenn sich die Kontrapunktik zum Gesetz als unumgänglich ergibt. Die Heilszuwendung Jesu duldet die Einrede des Gesetzes nicht, wenn diese sich äußert. Daran erweist sich am prägnantesten die eigene Autorität und Vorrangigkeit der Gottesherrschaft.

Damit ist jedoch Jesu Gesetzesverständnis noch nicht im ganzen beschrieben. Die Gottesherrschaft birgt in sich nicht nur Normen kraft eigener Autorität, sie stellt ihren Heilswillen nicht nur gegebenenfalls auch gegen die Tora, sondern sie sorgt auch noch für eine Verschärfung von

⁸⁸ Die erzählte Welt der Wunder Jesu stammt zugestandenermaßen aus dem Mund der Gemeinde (vgl. 4.3.3). Aber man darf fragen, ob nicht die sich darin äußernde Unbekümmertheit gegenüber Reinheitsfragen doch auch ein Reflex der Lebenswirklichkeit Jesu ist. Zu Mk 5,25–34 parr, einem eklatanten Beispiel dafür, vgl. P. Trummer, *Gesetz* 52ff.

Torabestimmungen, konzentriert auf das soziale Ethos Jesu. Erst diese drei Gesichtspunkte dürfen beanspruchen, Jesu Gesetzesverständnis insgesamt zu beschreiben. Der erste Gesichtspunkt ist schon behandelt (5.2.2 – 5.2.4). Der letzte wird als nächstes besprochen (5.3.3). Abschließend soll dann das brisante Problem der Gesetzeskonflikte erörtert werden (5.3.4), wie sie insbesondere (wenn auch nicht nur) bei der Mißachtung der kultischen Tora begegnen.

5.3.3 Die verschärfende Betonung des sozialen Ethos

Die Gottesherrschaft bedingt eine Nachfolge, die kompromißlos auf die Lebensvielfalt und -ambivalenz keine Rücksicht nehmen soll. Denn die Normen, die bisher bei diesem Thema bedacht wurden, nahmen Maß an der Vollkommenheit Gottes und führten nicht zu einem Durchschnittsethos mit der Erörterung von Zumutbarkeitsgrenzen, Ausnahmen und Billigkeitsansprüchen. Statt eines geschichtlich erträglichen Abwägens, was verlangt werden und praktikabel sein könne, stellte Jesus seine Zuhörer vor den absoluten Willen Gottes, der „alles“ will und sich mit einem verkleinerten Maß darunter nicht zufrieden gibt. Der so zugespitzt beschriebene göttliche Wille eröffnete darum auch zuallererst den Horizont, in dem der Mensch sich selbst vor Gott sehen lernen soll. Es wird ihm zugemutet, aufgrund solcher Einsicht dann selbstverständlich lebensgestaltend zu wirken.

Die Beanspruchung des Menschen geschah dabei nicht individual-ethisch, also etwa so: Beherrsche deine Triebe! Sorge für innere Harmonie! Laß der Vernunft den Vorrang! Sie geschah vielmehr durchweg so, daß die Beziehungen, in denen Menschen immer schon leben, zum Gegenstand des Gestaltens wurden. So war deutlich, daß das Leben der Menschen untereinander und in der neuen durch die Gottesherrschaft bestimmten Weise in besonders vordringlicher Form im Blick war. Dem Einzelnen wird das ungeteilte Ja zur Nachfolge abgefordert, allerdings nicht um wie Bannus (Josephus, vita 7–12) Eremit zu werden. Nein, er soll sich in die neue Gemeinschaft einbringen.

Jedoch legt Jesus nun wiederum auch keine Gemeinschaftsordnung vor, die die Strukturen der Gemeinschaft festlegt, die etwa Verfahren für Rechts- und Sozialpflege beschreibt oder das Verhältnis zu Außenstehenden regelt. Ein Bundesbuch wie Ex 20–23 oder eine Gemeinderegel wie 1QS zu entwerfen, kommt ihm darum nicht in den Sinn, weil er nicht auf eine Gemeinschaft zielt, die ihren Weg durch nach vorne verlängerte Geschichte gehen soll. Seine Gemeinschaft ist Endzeitgemeinde, die sich

jetzt zu sammeln beginnt, die einmal möglichst ganz Israel umfassen soll und deren Bestand und Struktur durch die Gottesherrschaft selbst garantiert wird. Sein Ethos zielt auf diese Sozialität der Gottesherrschaft, selbst wenn Jesus nur den Einzelnen anspricht, sich selbst darin einzubringen. Alles andere wird die Gottesherrschaft schon zubereiten und garantieren, so wie sie den Menschen z. B. auch die Sorge um die Ernährung abnimmt (vgl. 4.3.2).

Innerhalb dieses Gesamtverständnisses kann Jesus nun auch auf verschiedene alttestamentliche Normen zurückgreifen. Sie sind so gewählt, daß sie gemäß dem skizzierten Ansatz gemeinschaftszerstörerische Kräfte und Verhaltensweisen gezielt in den Blick nehmen und diese in steiler Zuspitzung so wenden, daß nun der einzelne Mensch ganz zum Guten hin gefordert wird. Das Gute ist dabei das, was die Gottesherrschaft als endzeitliche Gemeinschaft anstrebt.

Dieses Verständnis in der Beanspruchung des Menschen kam schon eindringlich bei der Besprechung des Gebotes, den Feind zu lieben, zur Geltung (5.2.3). Gerade weil auch in diesem Fall eine Norm der Tora den Hintergrund bildete und dann so gedeutet wurde, daß dabei eine totale und extreme Beanspruchung des Einzelnen zugunsten der Gemeinschaft das Sagen erhielt, gehört diese Tradition hierher. Darum sei an die Ausführungen dazu erinnert. Dieser Fall ist jedoch kein Einzelfall. Die Diskussion des weiteren Materials setzt am besten bei den zwei Antithesen der matthäischen Bergpredigt an (Mt 5,21f.27f), die direkt Normenregelungen aus der Tora neu bedenken.

Die älteste Gestalt der Doppelantithese mag etwa folgenden Wortlaut gehabt haben:

1a *„Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde:*

b *„Du sollst nicht töten!“*

c *„Wer aber tötet, soll dem Gericht verfallen.“*

2a *Ich aber sage euch: [5,22b]*

b *„Wer zu seinem Bruder ‚Raka‘ sagt, soll dem Synedrium verfallen.“*

c *„Wer ‚Dummkopf!‘ sagt, soll der Hölle [...] verfallen“ [Mt 5,23–26].*

3a *Ihr habt gehört, daß gesagt wurde:*

b *„Du sollst nicht ehebrechen!“*

4a *Ich aber sage euch:*

b *„Jeder, der eine Frau begehrt ansieht,*

c *hat schon mit ihr die Ehe gebrochen [...], [5,28f].“*

Matthäus hat innerhalb des Rahmens Mt 5,17–20,48 sechs Antithesen gestellt. Dabei besitzen die dritte, fünfte und sechste Antithese bei Lukas Parallelen ohne antithetische Form. Darum wird man davon auszugehen haben, daß in diesen Fällen erst Matthäus die Stoffe in Antithesen umgeformt hat. Das führt zur Anschlußfrage: Hat also Matthäus die Antithesen der Form nach überhaupt erst selbst gebildet?⁸⁹ Dagegen spricht: Weder benutzt er sonst die antithetische Form, noch 1a oder 3a allein als Einführung eines Schriftzitates oder einer Tradition, noch 2a.4a sonst allein in dieser Formung. Matthäische Sprache ist bei 1a.2a.3a.4a nirgends erkennbar, ja z. B. „die Alten“ bei ihm nur noch in der vierten Antithese (5,33) in Übernahme aus 5,21 zu finden. Umgekehrt sind die erste und zweite Antithese formal und inhaltlich sehr nahe beieinander, entsprechen wohl kaum zufällig der Abfolge im Dekalog (Ex 20,13f = Dtn 5,17f) und sind zwei Verbote, auf die als Sanktion je die Todesstrafe steht (Mt 5,21b; Ex 21,12; Lev 24,17; TargOnk Gen 9,6; bzw. Dtn 22, 13–30; Joh 8,5). Dabei wird vom Manne aus formuliert, nämlich sein Verhältnis zu anderen Männern und zu Frauen in den Blick genommen, also die Erwachsenenwelt insgesamt bedacht. Beide Antithesen enthalten demnach eine „ganze Welt“. Sollte es nur Zufall sein, daß sie zwei entscheidende Grundkräfte des Menschen, nämlich den Aggressions- und den Sexualtrieb, aufrufen, um sie zu bändigen? Sie sind außerdem von Haus aus nicht auf Erweiterung, aber auch nicht auf Isolierung voneinander angelegt. Unter den sechs Antithesen stehen sich diese zwei auch formal am nächsten. Doppelbeispiele begegneten in der alten Jesustradition des öfteren (3.2.2; 3.2.3). Die maßlose Ausdehnung des Ehebruchs begegnet nochmals beim Scheidungsverbot in Lk 16,18 par (s.u.).

Matthäus hat also nach diesen beiden Antithesen, die seinem Sondergut entstammen, die anderen gebildet. Dabei hat er Mt 5,23f.25f und 5,29f als Kommentarworte den Antithesen angefügt. Diese Stücke verändern die Aussagerichtung der Antithesen. Daß sie selbständige Einzelüberlieferungen waren, ergibt sich in zwei Fällen schon durch die synoptischen Parallelen. Matthäus hat aber auch in den Text der ersten Antithese eingegriffen. In der Regel nimmt man dabei die Antithese entweder als einheitlich, oder läßt die letzten beiden Sätze angewachsen sein⁹⁰. Die These der Einheitlichkeit macht aber Probleme: Die beiden letzten Sätze in Mt 5,22 wollen weder formal noch inhaltlich glatt zu dem Satz: „Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen“, passen. Zwar ist die Linie vom Synedrium (höchstes irdisches Gericht des Frühjudentums) zum göttlichen Gericht („Hölle“, das Feuermotiv ist matthäischer Zusatz, vgl. Mt 18,9; 25,41) problemlos, aber die Allgemeinangabe „Gericht“ in 5,22b will sich dazu nicht fügen. Auch die Reihe Zorn – Raka – Dummkopf ist wegen des ersten Gliedes wiederum aufgrund seiner Allgemeinheit unglücklich geformt. Nun könnte man diese Beobachtungen so auswerten, daß man die letzten beiden Sätze mit den konkreten Schimpfworten und Institutionenangaben zu von Anfang an beabsichtigten Konkretionen des ersten Allgemeinsatzes

89 Das wollen z. B. M. Suggs und I. Broer, Freiheit, begründen.

90 Der traditionsgeschichtliche Vorschlag von J. Sauer, Rückkehr 228ff, ist zu kompliziert.

erklärt, wenn nicht ein mißlicher Umstand bliebe: Das „Gericht“ ist in 5,21 eine Pauschalangabe, die die verschiedenen gerichtlichen Verurteilungen im Sinne von Ex 21,12 usw. auf einen Nenner bringt. In 5,22 muß der Ausdruck aber nun analog zu den anderen beiden Gerichtsinstanzen eine gerichtliche Institution bezeichnen, die die Semantik des Wortes auch sonst nicht hergeben will. Die doppelte Verwendung des Stichwortes „Gericht“ schillert also in recht merkwürdiger Weise. Dennoch will der Satz in 5,22 bewusst 5,21 aufgreifen, wie die Sprache zeigt. Darum der Vorschlag: Der erste allgemeine Satz der Dreierreihe in 5,22 ist in Angleichung an die Sprache von 5,28 (wie auch in 5,32) von Matthäus selbst gebildet. Er kennt den traditionellen Konnex zwischen dem Töten und dem Zorn (s.u.) und übernimmt den Abschluß von 5,21 wörtlich. Auch das nun zu dicht aufeinander folgende doppelte „seinem Bruder“ geht für das erste Vorkommen auf das matthäische Konto. Weil diese Sicht der Dinge das paränetisch Übliche von Matthäus nachgetragen sein läßt und die für ihn ungewöhnliche Aussage zur vorgegebenen Tradition erklärt, hat sie einen Vorsprung vor der anderen Möglichkeit, nämlich die beiden letzten Sätze angefügt sein zu lassen. Sie sind im übrigen dem letzten Satz aus Mt 5,21 (= 1c) formal nachgebildet („Wer . . ., soll . . . verfallen“). Das geschah wohl absichtlich.

Nun ist der Zorn für Matthäus traditionellerweise eine Herzensregung (vgl. Mt 9,4). Er möchte also in der ersten Antithese den Weg von der Außenhandlung des Tötens zur inneren Einstellung gehen. Dem entspricht das Textsignal des Ehebruchs im „Herzen“ in Mt 5,28, also in der zweiten Antithese: Nicht der nach außen getätigte Ehebruch, sondern schon die Neigung des Herzens dahin ist verboten. Man muß also damit rechnen, daß dieses Textsignal in 5,28 auch von Matthäus stammt. Der Verweis auf Mt 5,8; 13,19; 18,35 macht diese These recht wahrscheinlich. Ohne diesen Zusatz wird die Antithese noch schärfer: Das Begehren ist nicht nur als Gesinnung gerügt, sondern wird dem fertigen Ehebruch gleichgestellt. Auch entspricht nun sprachlich die Tatbestandsaussage in 5,28 (= 4c) der in 5,27 (= 3b) noch besser und ist ganz analog zur Gestaltung in der ersten Antithese zu sehen.

Wer die beiden Antithesen als vormatthäische Einheit versteht, hat den Weg für die Frage frei, ob die Überlieferung Jesus zugewiesen werden kann. Dies ist zu bejahen. Dafür spricht die kompromißlose Härte der Aussage und bei aller Verwurzelung in frühjüdischer Tradition die darin nicht ganz verrechenbare Besonderheit.

Die Auslegung der Doppellantithese soll mit der Feststellung beginnen, daß es weder im frühjüdischen noch im urchristlichen Bereich eine wirkliche Analogie zur Antithesenform gibt. Im frührabbinischen Bereich kann zwar die eine Auslegung einer anderen mit ähnlichen Sätzen wie „ich aber sage euch“ gegenübergestellt, nicht aber – auch nur indirekt – eine Antithese zur Tora gebildet werden.⁹¹ Zu beachten ist weiter, daß die Einlei-

91 Vgl. E. Lohse, „Ich aber sage euch“, 75ff.

tungsformel nicht etwa lautet: „Gott hat in der Tora gesagt . . ., ich aber sage euch . . .“⁹² Der Dialog läuft vielmehr zwischen Jesu Hörern („Ihr“) und Jesus. Ihre ihnen durch Tradition, vermittelt durch das Hören in der Synagoge, bekannte und akzeptierte Norm soll neu verstanden werden. Allerdings sind die „Alten“ die Sinaigeneration und nachfolgende Generationen, und in dem Passiv („gesagt wurde“) steckt als implizites Subjekt Gott. Auch hat es keinen Hörer Jesu gegeben, der nicht wußte, daß beide Verbote auf denjenigen göttlichen Willen zurückgehen, wie er in der Tora geoffenbart war. Die Normangabe will keine wörtliche Zitation sein, wohl aber eine sinngemäße und unstrittige Angabe darüber, was zur Zeit im Frühjudentum nach Jesu Meinung gilt und dabei den Anspruch erhebt, mit der Tora übereinzustimmen. Beide Vordersätze der Antithesen zitieren also nicht eine umstrittene und nur gruppenspezifisch anerkannte Halacha, sondern eine Einheit aus Tora und Halacha, deren Inhalt als allgemeiner Konsens gilt.

Bei der weiteren Auslegung muß man nun unterscheiden einerseits zwischen der impliziten Dialogsituation und andererseits dem Vergleich der Position Jesu mit analogen frühjüdischen Aussagen im allgemeinen. Was den ersten Punkt betrifft, so setzen die Antithesen als normative Durchschnittseinstellung dieses voraus: Man akzeptiert normative Grenzen, denn den Tod hat verdient, wer tötete oder mit der Frau (bzw. Verlobten) eines jüdischen Mannes sexuell verkehrte. Wie immer man zur Zeit Jesu solche Todeswürdigkeit kompensierte⁹³ – darum kümmert sich das Jesuswort nicht. Die Einstiegsaussage gilt als allgemein unstrittig: Tötungsdelikte und Ehebrüche sind todeswürdig. Beide Fälle denken dabei an Vergehen einzelner Mitglieder der frühjüdischen Volksgemeinschaft an anderen dieser Gemeinschaft. Das Töten hat also nicht Handlungen der Rechtspflege und militärische Aktionen im Blick.

Die Antwort Jesu nimmt diesen Konsens dann so auf: Die Norm schafft einen Vorraum, in dem alles, was nicht bis an die Grenze reicht, als noch nicht todeswürdig anzusehen ist. Damit gibt es einen Freiraum, innerhalb dessen man noch nicht ganz mit seinem Leben auf dem Spiel steht. Diesen Freiraum, der teilweise gar nicht justizabel ist und darum innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft gar nicht sanktioniert werden kann, ist nun für Jesus ohne Ausnahme ein gleicher Ernstfall wie Tötung und Ehebruch. Wie Menschen im großen und kleinen miteinander umgehen, entscheidet

92 Vgl. dazu zuletzt H.-W. Kuhn, Liebesgebot 213–217.

93 Jedenfalls vollzog man offenbar in solchen Fällen die Todesstrafe wohl nicht mehr. Sir 23,22ff und die TestXII erwähnen sie gar nicht mehr.

stets vor Gott über Leben und Tod. Denn in jedem Akt der Lebensgestaltung in einer Gemeinschaft entscheidet sich auch das Gottesverhältnis des Menschen.

Jesus beginnt also mit einem torakonformen Rechtssatz und lenkt in eine ganz andere Dimension: Vom Bereich gesetzlicher Tatbestandsregelung und deren Sanktionierungen blickt er auf die grundlegenden existentiellen Konstitutionsbedingungen seiner Hörer. Sie, die sich das „Du sollst nicht ...“ sagen lassen müssen und so immer schon auf eine Befindlichkeit angesprochen werden, die ihre Versagenssituation gegenüber den anderen enthält, sollen nicht meinen, was vor Tötung und Ehebruch liegt, sei weniger gravierend. Die grelle Gegenüberstellung kleinster in der Wortwahl verfehlter Zuwendung zum Mitmenschen in der ersten Antithese mit nicht mehr steigerbaren Instanzen, die das „Schuldig“ sprechen, prägt ein, worum es geht. Statt daß die Diastase zwischen Delikt und Sanktionsmaßnahme über alles erdenkliche Maß gesteigert wird, kann auch der Tatbestandsbereich in den Blick genommen werden, um sachlich auf dasselbe abzielen: Die erste begehrlche Beziehung ist schon Ehebruch im solennen Sinn. So sagt es die zweite Antithese. Die Verantwortung des Menschen, die schon immer durch seine Schuld mitgeprägt ist, ist also allumfassend.

Blickt man nun auf die frühjüdischen Aussagen im allgemeinen, wird man sagen, daß auch das Frühjudentum Weisungen kennt, die in die gleiche Richtung zielen, die eine ähnliche Position überwinden wollen, die im Vorraum von Mord und Ehebruch alles nicht ganz so ernst nimmt, und die der Sache nach einen hohen ethischen Anspruch vertreten.⁹⁴ Der inhaltlichen Intention nach sagt insofern Jesus also nichts Neues. Worin besteht dann sein eigener Beitrag in diesem Umfeld? Diese Frage läßt sich mit drei Beobachtungen beantworten.

Jesu Äußerung ist betont praxisfern. Sie bietet keine Halacha. Denn er beläßt es bei dieser Globalaussage mit ihrer schroffen Grundsätzlichkeit. Anweisungen für Gemeinschaftsregeln oder gar individuelle Hilfen im Umgang mit dem Zorn und mit dem Begehren stellt er nicht auf. Hierin lag jedoch zweifelsfrei eine Stärke der frühjüdischen Mahnung. Wenn Jesus sich hier dieser Linie versagt, wird man dies aus seinem von der Gottesherrschaft her begründeten Wirklichkeitsverständnis erklären müssen: Weil für ihn die sich jetzt durchsetzende Gottesherrschaft die neue Ge-

94 Vgl. nur die Kommentare von U. Luz und J. Gnilka z.St. Dabei begegnen auch vereinzelt Spitzenaussagen, die Haß dem Blüvergießen gleichstellen oder den begehrlchen Blick auf eine Ebene mit dem Sexualverkehr stellen.

meinschaft konstituiert und alles Notwendige gewährt, ist die Zeit für negatives Gemeinschaftsverhalten grundsätzlich abgelaufen.

Die beiden Antithesen setzen die Tora nicht außer Kraft, denn Mord und Ehebruch bleiben selbstverständlich verboten. Und dennoch geschieht mit der frühjüdischen Halacha, die in diesem Fall nicht nur dem allgemeinen formalen Anspruch nach mit der Tora gemeinsame Wege geht, sondern konkret inhaltlich mit ihr übereinstimmt, und die eingangs als Einheit von Tora und Halacha zitiert wird, eine Umwertung. Das „Ich aber sage euch ...“ ergänzt nicht einfach. Es schreibt keine Toranorm in glatter Weise fort. Es setzt nämlich eine Zäsur und äußert sich eben nicht so: Wer die Tora internalisiert, wird Zorn und Begehren bändigen lernen (vgl. die TestXII und Av usw.). Oder: An die Stelle der Todessanktionen der Tora können um der Gemeinschaft willen auch folgende Ersatzsanktionen eingesetzt werden. Oder: Ehebruch ist nicht gleich Ehebruch. Man sollte hier tunlichst unterscheiden und Sanktionen abstufen. Das in frühjüdischer Halacha und frührabbinischer Gesetzesdiskussion so nicht bezeugte „Ich aber sage euch ...“ ist vielmehr Hinweis auf dieselbe Grenze, die Mt 11,12f par und Mt 8,21 par (zu beiden vgl. 4.2.2) zwischen der Zeit ziehen, zu der die Tora gehörte, und der Jetztzeit, in der die Gottesherrschaft auf dem Plan ist. Weil Jesus selbst in diesen Vorgang einbezogen ist, kann er in betonter Weise das „Ich aber sage euch ...“ proklamieren. So vertritt er den Anspruch der nahenden Gottesherrschaft, die in der Jetztzeit, einschließlich aller Zukunft, die Konstitutionsbedingungen zum Leben setzt.

Man sollte endlich die Antithesen samt allen Äußerungen Jesu zum Ethos, wie sie in diesem Abschnitt behandelt werden, in ihrer Gewichtung zu den von Jesus stark herabgestuften kultischen Normen bedenken. Das soll heißen: Durch einen Blick auf die Gesamtverkündigung Jesu wird deutlich, wie Jesus durchweg und überhaupt soziale Normen zupackend verschärft, sein Interesse an kultischen Normen jedoch in die genau entgegengesetzte Richtung zielt. Damit reiht er sich einerseits in einen frühjüdischen Dialog ein, der um die Gewichtung von kultischer und allgemeiner Tora geführt wurde (5.3.1), andererseits unterscheidet er sich von dieser Diskussion, weil er, von der nahenden Gottesherrschaft her denkend, dabei ganz eigene Akzente setzt, die bis zu einer neuen Bewertung der Tora führen.

Zur Ehe gibt es neben der Antithese in Mt 5,27f nochmals in Mt 5,31f = Lk 16,18 (wohl doch Q) und Mk 10,1–12 = Mt 19,1–12 einschlägige Äußerungen aus der Jesustradition.⁹⁵ Der letzte Text besteht bei Markus aus einer Streitgesprächsvorlage (10,2–9), die sich insgesamt der Gestal-

tung in einer hellenistisch-jüdischen Gemeinde verdankt⁹⁶, und aus dem Einzelstück in V. 11f, das traditionsgeschichtlich mit Mt 5,31f par verwandt ist. Der Variantenreichtum der Vierfachüberlieferung erschwert es sehr, die Ausgangsgestalt der Tradition zu bestimmen. Sie lautete vielleicht:

- a* „Jeder, der seine Frau entläßt, begeht Ehebruch.
b Wer eine Entlassene ehelicht, begeht Ehebruch.“

Auffällig ist die hohe Sonderstellung von Mt 5,31f. Sie beruht, fast immer gut kontrollierbar, auf vortatthäischer oder tatthäischer Redaktion. Dies gilt von der Antithesenform (V. 31 ist freie Verwendung von Dtn 24,1 unter Einfluß von Mk 10,2ff) und von der Unzuchtsklausel, aber doch wohl auch von der Formulierung: „... der macht aus ihr eine Ehebrecherin“ anstelle von „bricht die Ehe“. Die Formulierung sichert, daß der unschuldige Mann, der seine Frau wegen Ehebruch entläßt, im Unterschied zu ihr nochmals heiraten darf (nur keine Geschiedene). Sodann ist Mt 19,9 eine verkürzende Korrektur aus Mk 10,11f unter Berücksichtigung von Mt 5,32. Sie war nötig, weil Matthäus vom Recht der Frau zur Scheidung (Mk 10,12) nichts hielt. Dieses Recht ist unjüdisch und konnte der judenchristlichen Gemeinde des Matthäus nicht passen.

Damit ist zugleich deutlich, daß die Zweisatzform im Parallelismus in ihrer formalen Dreifachbezeugung bei den Synoptikern alt und Mt 19,9 auch unter diesem Aspekt eine Kürzung ist. Ebenso sichern Mt 5,32; Lk 16,18 die Mannorientierung beider Zeilen gegenüber Markus. Mt 5,32a spricht nur von der Entlassung der Frau, Lk 16,18c von Scheidung und erneuter Heirat. Das kann bei Lukas aus Mk 10,11 stammen, stört den Parallelismus und ist wohl eine Erweichung der harten Regel, die eine Scheidung ganz ausschließt. Der Sinn bei (Markus und) Lukas ist dann: Generell sollte eine Scheidung nicht sein, doch ist eine Trennung ohne Wiederheirat möglich (vgl. 1.Kor 7,9.11.15).

Die Vierfachüberlieferung formuliert in ihrem Jetzbestand jeweils Gemeinderegeln zur Ordnung der Ehe. Das tut die rekonstruierte Urfassung nicht, setzt sie sich doch grandios über alle rechtspflegerischen Gesichts-

95 Mk 12,18–27 parr und Mt 19,10–12 (S) wird man der Jesustradition aberkennen müssen. Zum ersten Text vgl. U. Mell, Winzer 267–311, zum zweiten G. Sauer, Rückkehr 131–135.

96 Die nachösterliche Entstehung ist fast allgemein zugestanden. Strittig ist, ob V. 9 einst selbständig war (G. Sauer, Rückkehr 97ff). Das kann jedenfalls 1.Kor 7,10f nicht stützen, weil die Unterschiede in Gestaltung und Sprache zu groß sind. Auch stammt das Subjekt in Mk 10,9b aus V. 7, und V. 9a faßt V. 8 zusammen. Ohne Kontext bleibt offen, ob V. 9 überhaupt von der Ehe redet. Der Vers kann also nur das Ergebnis von Mk 10,2ff sichern. Er ist unselbständig.

punkte hinweg, die in den die Praxis regulierenden Maßnahmen aller vier Texte bedacht werden (z. B. Sanktionen für Ehebruch, Trennung ohne Wiederheirat; vgl. am ausführlichsten Herm m 29,1–11; 32,1–4). Da die jetzigen synoptischen Texte Mühe haben, die Härte ihrer Vorlage möglichst zu wahren, doch gleichzeitig für ein Gemeindeleben praktikabel zu machen, weist die älteste Stufe der Tradition auf Jesus. Auf dieser Stufe also wird nicht ein Gesetz oder eine Regel geboten, sondern abermals der kompromißlose Wille Gottes formuliert, der auf das menschliche Sosein keine Rücksicht nimmt. Dieser richtet sich, damit im Rahmen frühjüdischer Eheauffassung bleibend, an den Mann, denn er hat nach Dtn 24,1–4 allein das Recht, seine Frau zu entlassen. Diese Möglichkeit wird disqualifiziert: Die Einehe hat lebenslang zu bestehen. Ihre Auflösung ist Ehebruch.⁹⁷ Das ist eine für jüdische Ohren nicht recht erträgliche Negativwertung, die nicht mehr durch die Tora gedeckt ist. Ebenso gilt: Ein heiratswilliger Mann darf sich keine geschiedene Frau zur Ehefrau nehmen. Auch in diesem Fall sündigt er.

Das kommt insoweit alles den scharfen Ehegesetzen der Essener relativ nahe, als auch diese für die Einzigehe⁹⁸ eintraten (CD 4,20–5,2). Allerdings Jesus begründet seinen Standpunkt nicht wie CD 4,20ff mit der Tora, sondern nimmt eigene Vollmacht zur Beschreibung des Willens Gottes in Anspruch. Er redet auch sicherlich nicht von einem kultischen Reinheitsideal her wie die Essener. Ihre Regelung sichert jedoch die Auffassung, daß Jesu Äußerung sehr wohl als hart, innerhalb der frühjüdischen Möglichkeiten aber noch nicht als Aufhebung der Tora gedeutet werden mußte. Dtn 24 läßt ja den Scheidebrief nur zu. Wer auf die Möglichkeit der Anwendung verzichtet, verletzt kein Gebot oder Verbot der Tora. Allerdings geht das Negativurteil über die Scheidungsmöglichkeit hart an die Grenze des damals Tolerablen. Die Unterschiedenheit dieser Aussage vom sonstigen Judentum gibt daher die Begründung für die Zuweisung an Jesus ab.⁹⁹ Seine Verkündigung kennt z. B. bei den Antithesen eine analoge Härte: So ist der begehrlische Blick nicht nur Vorstufe zum Ehebruch, sondern Ehebruch selbst (Mt 5,27f).

Was will Jesus, wenn er so zugespitzt Gottes Willen ausruft? Zunächst ist noch einmal an die unbekümmerte Art zu erinnern, wie Jesus die Praxis nicht näher bedenkt. Offen gelassen ist beispielsweise, ob ein Witwer wieder heiraten darf oder eine Witwe, die einst entlassen wurde, in eine

97 Vgl. P. Hoffmann – V. Eid, Jesus 110ff.

98 Vgl. H. Stegemann, Essener 267–274.

99 Vgl. J. Sauer, Rückkehr 124f.

zweite Ehe geführt werden darf. Die Essener ließen das nicht zu. Im sonstigen Frühjudentum war das erlaubt (Quid 1,1; Shab 30a; vgl. Röm 7,2; Herm m 32,1–3). Jesus streitet mit seinen Zeitgenossen also nicht auf der Ebene halachischer Regelungen für alle möglichen Fälle. Er sucht sich vielmehr zwei illustrative Grenzfälle heraus, um an ihnen aufzuzeigen, welche Eheauffassung er im Grundsatz vertritt. Die Grenzfälle zielen dabei auf dasselbe Aussageziel: Wenn es Ehebruch ist, falls ein Mann seine Ehe aufkündigt, dann ist eine doch Entlassene eigentlich nicht entlassen. Die Ehe besteht weiter. Also kann eine Entlassene auch nicht von einem zweiten Mann zur Ehefrau genommen werden. Was eint dies Plädoyer zur Einzigehe? Im Sinne Jesu wird man sagen können: In beiden Fällen wird die aufgetragene Versöhnungsarbeit einer spannungsgeladenen Ehe endgültig unterbrochen (vgl. 5.2.3). Der Mann, der seine Frau verstößt, bricht in damaliger Kultur normalerweise mit ihr jeden Kontakt ab. Auch eine Entlassene, hat sie ein zweites Mal geheiratet, kann zu ihrem ersten Mann im Regelfall nicht mehr zurück. Ein Mann also, der auf eine der beiden anklingenden Weisen endgültige Grenzziehungen vollzieht, verweigert sich der Weitergabe von Entlastung, Versöhnung und Liebe (vgl. Herm m 29,4–8). Er fällt in die alte Welt zurück, die durch die bedingungslose Annahme durch Gott gerade überwunden wird. Diesem göttlichen Handeln gilt es zu entsprechen.

Verbessert die Aussage die Stellung der Frau? Dies sollte man nur im gemeinsamen Blick auf Mt 5,27f und Lk 16,18 bedenken. Beide Aussagen reden mannorientiert. So bleibt unbedacht, ob der Mann nicht auch umgekehrt Grund für die Frau sein könnte, daß sie sich als Vergebende erweisen müßte.¹⁰⁰ Auch ist klar, daß das Scheidungsverbot für die Frau mit ihrer schwachen Stellung in dem damaligen Eheinstitut recht ambivalente Folgen haben könnte. Aber die damit aufzuarbeitende Kasuistik interessiert Jesus gar nicht. Andererseits bekommt der Mann in der Antithese die Härte des verpflichtenden göttlichen Willens voll zu spüren. Im Blick auf diese Inpflichtnahme stellt sich die zusätzliche Fortnahme des Rechts auf den Scheidebrief als gewollte Beschränkung männlicher Sonderrechte dar. Im Rahmen damaliger Kulturgebundenheit ist damit die Sonderstellung des Mannes in der Ehe in gewisser Weise bewußt vom Sockel gestoßen.¹⁰¹ Dennoch wird man festhalten müssen: Die Äußerun-

100 Das bedenkt später Herm m 29,8f.

101 Daß die Frau damit zum gleichberechtigten Rechtssubjekt in der Ehe wird (so P. Hoffmann – V. Eid, Jesus 119), ist aber wohl zu viel gesagt.

gen wollen nicht direkt emanzipatorisch wirken. Sie wollen vielmehr in begrenzter Paradigmatisierung die nicht minimierbare Verantwortung aller Menschen vor Gott und gegenüber den Mitmenschen angesichts der ankommenden Gottesherrschaft einschärfen.

Natürlich gehört zur Diskussion der verschärften Sozialanforderungen Jesu auch das Schwurverbot aus Mt 5,33–37 mit seiner nahen Parallele in Jak 5,12. Die älteste Gestalt, die ganz dicht beim Jakobustext liegt, lautet wohl:

- 1 [V. 33.34a] „Schwört nicht [...]!
 2a *Auch nicht beim Himmel*, [V. 34c]
 b auch nicht bei der Erde, [V. 35b]
 c auch nicht einen anderen Eid! [V. 35d.36]
 3a *Es sei vielmehr euer Ja ein Ja*
 b und euer Nein ein Nein,
 c ...“

Die Antithesenform des Matthäus ist sekundär, weil 5,33 weder sprachlich noch eigentlich sachlich in 5,34–37 aufgenommen wird, und weil der Wechsel vom Du zum Ihr eine Naht anzeigt. Diese Entscheidung bestätigt die traditionsgeschichtlich enge Parallele in Jak 5,12, die zudem den ursprünglichen Ihr-Stil bekräftigt. Auch Mt 5,36 setzt weder sachlich noch sprachlich (abermals ein Numeruswechsel) die Dreierreihe 5,34f fort. Wiederum kennt Jakobus keine Entsprechung und erweist somit erneut seine älteste Gestalt. Auch der Abschluß Mt 5,37b („Was darüber ist, ist vom Bösen“) ist wohl matthäisch (vgl. 13,19.38 und 5,47). Der eschatologische Schlusssatz bei Jak 5,12 („damit ihr nicht unter [das] Gericht fallt“, also: im Endgericht schuldig gesprochen werdet) paßt eigentlich gut. Aber hätte Matthäus ihn gekannt, hätte er ihn kaum gestrichen (vgl. Mt 5,26.30). Oder war seine Tradition schon andere Wege gegangen? Jedenfalls bezeugen Matthäus und Jakobus, daß an dieser Stelle ein abschließender Satz gestanden haben wird.

Ehe man weiter analysiert, sollte man die Struktur von Matthäus und Jakobus genau ansehen. Gemeinsam ist beiden: 1. Das Schwurverbot. 2. Drei Beispiele mit „auch nicht“ eingeleitet und die Abfolge „Himmel“ und „Erde“ bei den ersten beiden Fällen. 3. Die positive Fassung für die angemessene Rede mit einleitendem „es sei jedoch“ und folgendem doppelten „Ja, Ja“ und „Nein, Nein“, bzw prädikativer Formulierung beim zweiten Ja und Nein. 4. Ein abschließender Satz. Wer diese Struktur weiter dekomponieren will, muß schon angesichts der Nähe Gewichtiges vorbringen. Jedenfalls stehen das Verbot und die drei Beispiele nicht in einer sich ausschließenden Spannung. Sie schärfen durch Konkretion, die den Umfang aller möglichen Eidformeln abschreiten wollen, ein, daß es keinen Weg gibt, dem Verbot eine Ausnahme abzutrotzen. Wenn man sogar dem Schwurverbot und der Wahrhaftigkeitsforderung getrennte Selbständigkeit zuerkennt, muß man sich nach der Tradierbarkeit solcher Kurzaussagen fragen lassen. Kalkulierbar ist eigentlich nur,

daß Matthäus (oder seine Tradition) die drei Beispiele in 5,34f mit Hilfe von Jes 66,1; Ps 48,3 auffüllte, und daß Jak bei der Wahrhaftigkeitsforderung die eindeutiger Formulierungen bietet. Damit sei nicht ausgeschlossen, daß Matthäus dasselbe sagen wollte. Ihm einen direkten Widerspruch zum Eingangsverbot, überhaupt nicht zu schwören, zuzutrauen, fällt schwer.

Die Echtheitsdiskussion ist diffus. Grundsätzlich kann Jesustradition anonymisieren, also den Weg von der Matthäustradition zu Jakobus gehen, wie auch urchristliche Traditionen als Jesusworte umgestaltet werden, also erst Matthäus die Überlieferung zum Jesuswort gemacht haben kann. Das Schwurverbot Jesus abzusprechen, weil es sonst im Urchristentum keine Resonanz erhielt, ist nicht nur ein *argumentum e silentio*, sondern hätte Folgen für manch' andere Überlieferung, die man Jesus schwerlich vorenthalten kann. Im Endeffekt entscheidet sich eine Zuweisung an Jesus an dem inhaltlichen Verständnis der Tradition.

Die entscheidende Verständnisfrage ist die, ob der Text von einem grundsätzlichen oder einem eingeschränkten Schwurverbot redet. Matthäus jedenfalls hat Jesus im Prozess schwören lassen (Mt 26,63f) und richtet sich auch Mt 23,16ff; 26,72.74 nicht nach einem absoluten Schwurverbot. Die Essener kennen die persönliche Schwurabstinenz, praktizieren jedoch den Schwur beim Aufnahmeamt und vor Gericht (Josephus, bell 2,135. 139.141f; 1QS 5,8–11; CD 9,8–12; 15,3f; 16,7ff). Auf diesem Hintergrund bekommen allgemeine Beobachtungen Gewicht, die festhalten, daß die frühen Christen ihr Innenverhältnis und ihre persönliche Lebensführung regelten, aber z. B. an staatlichen Funktionen wie Rechtspflege (Zeugeneid) und Kriegsführung (Fahneneid) oder allgemeinen Handelsgewohnheiten (Vertragsschwüre) usw. keine gestalterischen Interessen verfolgten. Dieselbe Grundeinstellung zeigt auch versteckt z. B. die erste Antithese in Mt 5,21f: Sie orientiert sich nicht an gerichtlichen Sanktionen oder an dem Soldatenberuf, sondern denkt von der Grundeinstellung des Einzelnen zu seinem Nächsten her und verweist mit großer Unbekümmertheit sonstiges Töten in den nicht eigens mitbedachten Hintergrund. Also macht es Sinn, auch für Jesus, wenn er in der Antithese zu Wort kommt, nach einem begrenzten Lebensbezug beim Eidverbot zu fragen und einen ähnlichen Ausgangshorizont anzunehmen wie bei der genannten Antithese, also das persönliche Verhältnis zwischen Menschen.

Matthäus und wohl auch Jakobus haben das Eidverbot zur Regelung innergemeindlicher Praxis gelehrt: Gemeindeglieder sollen miteinander wahrhaftig umgehen, so daß es einer eidlichen Beteuerung, wie sie damals weitverbreitet war, nicht bedarf, damit Gottes Autorität nicht mißbraucht wird. Jesus zielt nicht auf eine gesetzliche Regelung für eine Gemeinde. Für ihn wird man vielmehr anzunehmen haben, daß er angesichts der nahen-

den Gottesherrschaft, in deren Wirkungsbereich es nichts Unwahres mehr geben kann, schon jetzt von seinen Nachfolgern erwartet, daß sie die allgemeine Praxis von eidlichen Beteuerungen als Signatur der alten vergehenden Welt erkennen, in der mit Hilfe direkter oder indirekter theophorer Formeln Gott dann gebraucht wurde, wenn man dem Zwilicht zwischen Wahrheit und Lüge einmal entkommen wollte. Jesu am Verhältnis des Einzelnen zum Nächsten stillschweigend orientiertes, doch freilich unbekümmert kategorisch formuliertes Eidverbot zielt dann nicht einfach vordergründig auf die praktische Absage an den Eid, sondern auf eine uneingeschränkte Wahrhaftigkeit vor Gott und den Menschen, weil dies allein der Gottesherrschaft entspricht. Der heilige Gott der Gottesherrschaft (Mt 6,9f = Lk 11,2) will nicht immer wieder dazu dienen, die konstitutionelle Ambivalenz von Wahrhaftigkeit und Trug nachzubessern. Er will jetzt Verhältnisse schaffen, denen der Mensch entsprechen soll, in denen Menschen – in seiner dauerhaften Gegenwart und nicht nur bei einer zitierten Gegenwart durch ein eidliches Anrufen – miteinander ganz aus der Wahrheit leben.

Die Auslegungsfähigkeit aus der Jesusbotschaft heraus ist aber noch nicht die notwendige Bedingung, daß dies historisch auch so war. Sie beschreibt die gute Möglichkeit, gibt aber noch nicht die Sicherheit. Weiter hilft ein Vergleich mit der Eiddiskussion in der Antike. Das Alte Testament geht wie selbstverständlich vom Eidgebrauch aus, bekämpft jedoch den Meineid und das leichtfertige Schwören (z. B. Lev 19,12; Num 5,11–31; 30,3; Dtn 6,13; Jes 48,1; Jer 5,2 usw.). Diese Linie setzten Frühjudentum und Rabbinat fort (z. B. Sir 23,9–15; 27,15). Von den weitergehenden Regelungen der Essener war schon die Rede. Ihre Einstellung auf strikten Verzicht des Eides im persönlichen Bereich, zeigt übrigens noch, daß dies nicht als Gegensatz zur Tora verstanden wurde: Wer auf eine gesetzliche Möglichkeit verzichtet, verstößt nicht gegen die Tora. Warnungen vor übereiltem und falschem Eid kennt auch die hellenistisch-römische Welt (z. B. Epiktet, ench 33,5; Jamklichos, vitPyth 28,144). Bei Philo findet man die hellenistische und die frühjüdische Linie vereint, wenn er konstatiert, es sei das beste, die Worte würden ohne Eid als wahr gelten, es dann als die zweitbeste Möglichkeit ansieht, Schwur und Wahrheit vereint sein zu lassen, vor allem aber Eidproblematik und Heiligkeit Gottes thematisiert (decal 84–86). Die Grundanschauung von Mt 5,34–37; Jak 5,12 ist also in der Problematisierung des Eides vorbereitet. Jedoch kennen nur die Essener ein begrenztes Eidverbot. Das Urchristentum läßt ein kritisches Eingehen auf die Eidproblematik vermissen. Sicher ist, daß Matthäus der strukturell durch die Essener vertretenen Auffassung folgt. Aber dies ist erst

durch den Makrotext des Matthäus gesichert, nicht schon durch die Einzelüberlieferung zum Eidverbot offenkundig.

Diese kennt keine positiven Aussagen zu einer Eidesleistung mehr. Selbst wenn sie indirekt nur von einer bestimmten Eidesituation ausgeht, hebt sie doch ganz allgemein auf die nicht mehr tragbare Eidproblematik ab. Diese Zuspitzung und Schärfe kennt auch die essenische Lösung nicht. Damit neigt sich die Waage zugunsten einer Zuweisung an Jesus. Sie macht umso mehr Sinn, als man sie in das überhaupt rigoros verschärfte Sozialethos Jesu einstellen kann. Gerade wenn man dann noch einmal bedenkt, daß das Schwurverbot unbekümmert über alle strukturellen Weltprobleme hinweggeht und auch das Hilfreiche eines Eides in einer Welt, die so ist, wie sie ist, nicht zur Kenntnis zu nehmen gewillt ist, wird man umso mehr geneigt sein, die Gottesherrschaft, durch die das alles nach Jesus gewährleistet werden soll, als Hintergrundbeleuchtung zu erkennen.

Damit sind die Traditionen besprochen, die bekunden, wie unnachgiebig und ohne jede aufweichende Erleichterung Jesus für das Verhältnis der Menschen untereinander Toraussagen verschärft. Diese Zuspitzung ist nicht mit der Vielfalt der Geschichte und der Ambivalenz des Menschen vermittelt, sondern wird apodiktisch proklamiert. Die Apodiktik wiederum ist Konsequenz des Gottesherrschaftsverhältnisses Jesu.

5.3.4 Die abwertende Einschätzung der kultischen Tora

Als Tacitus (hist 5,4–5) auf die Besonderheiten des jüdischen Volkes zu sprechen kommt, hebt er, von außen blickend, vor allem hervor, was Nichtjuden im allgemeinen an Israel auffiel, nämlich den strengen Monotheismus mit seinem Zentralkult, die Beschneidung, den Sabbat und die besondere Reinheitstora. Dabei mag ein Jude zur Zeit des Frühjudentums dazu manches im einzelnen genauer und mit Detailkorrekturen zu sagen gehabt haben, doch hätte er Tacitus nicht die Zustimmung verweigert, daß diese Stichworte im Zentrum seines jüdischen Selbstverständnisses stehen. Nun ist das Thema: Gott und die Götter überhaupt kein Jesusthema¹⁰². Auch zur Beschneidung¹⁰³ äußert er sich nicht, weil sie ihm als fraglos und

102 Das ändert sich sofort mit der nachösterlichen Heidenmission (wohl ältester Beleg: 1.Thess 1,9).

103 Vgl. Gen 17,10f; Sir 44,21; Jub 15,6–32; 1QM 13,7f usw. Das Thema ist sehr bald in der urchristlichen Missionsgeschichte akut, als die Grenzen Israels überschritten werden. Vgl. J. Becker, Paulus 66ff.

selbstverständlich gilt. Daran kann man seinen innerjüdischen Standpunkt erkennen. Die hellenistischen Städte liegen zwar geographisch in der Nähe. Aber Jesus ist in den galiläischen Dörfern verwurzelt, wo beides fraglos und traditionell entschieden war (2). Anders steht es nach Auskunft der Evangelien mit dem Sabbat und der Reinheitstora. Das Konfliktpotential, das sie zeichnen, ist in beiden Fällen brisant.

Das Judentum deutete den Sabbat als göttliche Erwählungs- und Schöpfungsordnung (Gen 2,2f; Dtn 5,15; Jub 2,17–20). Gott hat diesen siebenten Tag der Woche in besonderer Weise geheiligt und gesegnet, ja er selbst feierte den Tag (Gen 2,7f; Jub 2,1) und mit ihm sollen alle Bewohner des Himmels und der Erde ihn immer feiern (Jub 2,16ff; MasShirShabb 1,8–2,26). So hat dieser Tag von Gott her ein eigenes Recht, ist er doch der Tag des heiligen Königreiches (Jub 50,9f), an dem die göttliche Königsherrschaft den Menschen besonders nahe ist (vgl. die Sabbatlieder aus Qumran). Menschen können den Sabbat nicht nach ihrem Belieben gestalten. Wer heiliges Sabbatrecht verletzt, bekommt schon nach Ex 31,14 (vgl. Jub 2,25) die Todesstrafe angedroht (vgl. auch Mk 3,6 nach 2,23ff; 3,1ff und Joh 5,16). Die Heiligung des Sabbats geschieht „dem Herrn“ (Ex 31,15), indem der Jude wie Gott von aller Arbeit ruht, Sklaven, Fremdlingen und Tieren an dieser Ruhe Anteil gibt (Ex 23,12), Gott lobt und ehrt und ißt und trinkt (Jub 2,31). Der Sabbat ist ein Tag, der der Vollendung nahekommt, und die Vollendung trägt den Charakter der sabbatlichen Ruhe (JosAs 8,9; 22,13; mTam 7,4; ARN 1 [1c]; BerR 17 [12a] usw.). Dieser Zusammenhang erschließt, warum das Sabbatgebot so hohen Rang besaß (Ber 1[3c 14f]). Dieser hat natürlich auch mit dem Ausgang der makkabäischen Erhebung zu tun: Die niedergekämpfte hellenistische Auflösung des Sabbats (1.Makk 1,41.43f; 2.Makk 6,6) und die spätere Anerkennung dieser jüdischen Besonderheit durch die syrische Vorherrschaft (1.Makk 10,34f) mußten seine Bewertung enorm festigen.¹⁰⁴

Nun muß man weiter sehen, daß die positive Ausgestaltung des Sabbats als weniger problemreich empfunden wurde. Bereits die Tora konzentriert das Augenmerk darauf, was unter erlaubter und verbotener Arbeit am Sabbat zu verstehen sei. Jub, CD und Shab haben hier ihre Schwerpunkte. Das ist wohl eine Folge von Gen 2,2, wo das göttliche Ruhen von allem Schaffen betont herausgestellt wird. Allgemein war am Sabbat zu tun verboten, was vorher oder nachher ausgeführt werden konnte. Akute Lebensgefahr verdrängt (meistens) die Sabbatruhe (Yom 8,6). So hat die

104 Insgesamt denkt das hellenistische Judentum dabei kaum anders als die Juden in Palästina, vgl. Philo, vitMos 3,27f; specleg 2,6f; decal 20f.

Sabbatordnung eine Kehrseite: Der „ewig gültige Bund“ (Ex 31,16) kann entheiligt werden (Jes 56,1–8). Die verschiedenen halachischen Bestimmungen zum Arbeitsverbot sorgen dafür, daß über Enthelligungen rechtliche Klarheit besteht, selbst wenn die Diskussion in den einzelnen jüdischen Gruppen nur partiell deckungsgleich war und zum Teil eigene Wege ging.

Es wird nicht untypisch sein, daß alle Sabbatkonflikte in den Evangelien um dieses Arbeitsverbot kreisen. Die einzelnen Fälle werden dabei so geschildert, daß es an sich um den Regelverstoß gegenüber dem Arbeitsverbot keine Debatte gibt. Nur ob und wie dennoch die „Arbeit“ zu rechtfertigen sein könnte, steht in Frage. Man diskutiert also nicht, indem man einen Sabbatverstoß leugnet oder solchen Vorwurf nur als spezielle Meinung einer – z.B. pharisäischen – Gruppenhalacha eingrenzt. Man streitet vielmehr von der Basis her, daß alle zugestehen, dies sind Sabbatverletzungen nach allgemeinem frühjüdischen Verständnis, und sie sind mit der Tora und allgemeinen Halacha – beides als Einheit verstanden (5.3.1) – nicht vereinbar.

Die Überlieferung zu Sabbatkonflikten Jesu ist erstaunlich breit gestreut. Dabei ist oft herausgestellt worden, daß im Unterschied zum völligen Schweigen über Sabbatkonflikte in der Urgemeinde, von Konflikten Jesu in allen vier Evangelien und in ihren traditionsgeschichtlichen Vorstufen gesprochen ist. Dieser Befund verteilt sich zudem zeitlich, geographisch und in bezug auf die verschiedenen Strömungen des Urchristentums, die davon reden, sehr breit, konzentriert sich aber umgekehrt offenkundig auf ein Thema: nämlich auf Sabbatheilungen (Ausnahme Mk 2,23ff parr). Dieses Phänomen von der Themenkonzentration auf Jesu Heilungen und von einer gleichzeitig breitgestreuten Ausfächerung der Überlieferung bei fehlenden Hinweisen zu eigenen urgemeindlichen Sabbatbrüchen läßt sich nur so erklären, daß man darin bei aller zugestandenem nachträglichen Ausgestaltung der Traditionen im Kern einen Reflex des historischen Wissens um Jesu Tätigkeit sieht. Ein Versuch, Jesu Tätigkeit von Sabbatkonflikten freizuhalten und alle entsprechenden Traditionen erst aus späteren Problemlagen nachösterlicher Gemeinden entstanden sein zu lassen, scheidet auch daran, daß er nur rein postulativ Erfahrungen annehmen kann, die Anlaß zu solcher Entwicklung gewesen sein könnten. Die im Urchristentum neu eingeführte Preisgabe der Beschneidung (Apg 15; Gal 2) hat im übrigen zu heftigen Diskussionen und insgesamt zu keinem glatten Ergebnis geführt (vgl. die Gegner im Gal). Solche Ergebnisdiffusion sollte man auch bei einer erst urgemeindlichen Entscheidung zu einer Sabbatneuregelung erwarten: Doch alle Überlieferungen gestehen Jesus Sabbatbrüche zu und ergreifen billigend für ihn Partei.

Die Überlieferung zu den Sabbatbrüchen in den Evangelien muß nun allerdings noch auf ihre ältesten Elemente hin untersucht werden. So sind Mk 1,21–31 parr; Lk 13,10–17; 14,1–6; Joh 5,1ff und 9,1ff, wie allgemein zugestanden, erst nachträglich mit dem Sabbatthema in Beziehung gebracht worden. Danach bleiben zwei Sprüche, jetzt eingearbeitet in Sabbatkonfliktszenen, übrig, deren Authentizität erhärtet werden kann, nämlich Mk 2,27 und 3,4 parr¹⁰⁵. Da es Sinn macht, sie gemeinsam zu behandeln, um Jesu Verständnis des Sabbats zu ergründen, soll zunächst die älteste Gestalt der beiden Überlieferungen geboten werden.

Mk 2,27 lautet:

- a* „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden,
b und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“

Mk 2,23–28 parr ist ein Streitgespräch, dessen szenischem Rahmen (V. 23f) eine dreigestufte Antwort (V. 25f.27.28) folgt. Dabei ist die Szene aus der Perspektive der Gemeinde heraus gestaltet: Die Jünger verletzen mit Erntearbeit den Sabbat. In ihnen kennt sich die Gemeinde wieder, die Jesusautorität aufbietet, um ihre eigene Sabbatfreiheit zu begründen. Die erste Antwort ist eine schriftgelehrte Argumentation, die einerseits kompliziert, andererseits nicht recht stimmig ausfällt. Die zweite Antwort wird überflüssigerweise neu eingeleitet, hat mit der Szene und der ersten Antwort nur durch das Stichwort „Sabbat“ etwas zu tun und ruht in sich. Die dritte Antwort zieht eine abschließende Folgerung, die nicht zu V. 27, eher schon zu V. 25f passen könnte und vielleicht auf die gleiche redaktionelle Ebene wie Mk 2,10 gehört.

V. 27 setzt einen Konflikt voraus, den der als autoritativer Entscheid geformte Satz lösen will. Er bestimmt das Verhältnis von heiliger Sabbatordnung und menschlichem Geschöpf neu. Die Formulierung mit „um ... willen“ ist polemisch und suggestiv, denn in eine so einfache Verhältnisbestimmung lassen sich beide Größen eigentlich nicht zwingen. Diese glatte Lösung wird gewählt, weil man so den Hintergrundstreit um einen Sabbatkonflikt generell lösen kann. Man ist die Frage los, ob z. B. ein Wunder am Sabbat erlaubt ist, weil nun ein für alle Mal gilt: Das Wohl des Menschen steht immer über dem Sabbat.

Die einzige jüdische Analogie dazu ist erst frührabbinisch: Rabbi Shimon ben Menasja (um 180) ist als Auslegung von Ex 31 zugeschrieben: „Euch ist der Sabbat übergeben, aber nicht ihr seid dem Sabbat übergeben.“ (MekhEx 31,13 [109b]). Damit soll bekundet werden, daß bei akuter Lebensgefahr das Sabbatgebot durch-

105 Diskutabel wäre vielleicht noch Mt 12,11f par. Aber das Argument wiederholt einen Part aus der halachischen Diskussion zur Zeit Jesu (vgl. z. B. Josephus, bell 2,147; CD 11,13f; Shab 128b; Beca 3,4) und ist bei Matthäus und Lukas so unterschiedlich gestaltet, daß es schwerfällt, eine feste alte Tradition zu bestimmen, die in sich ruht und für sich tradierbar ist.

brochen werden darf. Mk 2,27 hingegen ist prinzipieller zu verstehen und stellt gerade die kasuistische Diskussion beiseite. Auch das Urchristentum hat mit der grundsätzlichen Weite des Wortes Probleme: Mk 2,25f gehen an den Sabbatkonflikt heran, indem sie ihn nur als einen Sonderfall behandeln, der alttestamentlich als Ausnahme begründbar ist, und Mk 2,28 muß das brisante Thema christologisch fundieren. Wahrscheinlich haben Matthäus und Lukas Mk 2,27 ausgelassen, weil sie der generellen Aussage die christologische Begründung vorzogen. Es spricht also alles dafür, V. 27 Jesus zuzuerkennen.

Der alte Bestand aus Mk 3,4 parr sieht so aus:

- a* „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun,
b Leben zu retten oder zu töten?“

Mk 3,1–6 ist in der Nachfolge auf Mk 2,23–28 nach dem frühjüdischen Grundsatz gestaltet, daß bei Toraverletzungen wie einem Sabbatbruch, auf dem die Todesstrafe steht (3,6), nach einer ersten solennen Verwarnung (2,23ff) ein zweiter Fall gleicher Art als vorsätzliche Tat gilt, die nicht mehr entschuldbar ist.¹⁰⁶ Um dieses Szenario zu erhalten, ist eine Wundertradition (3,1b.5c) nachträglich zum Sabbatkonflikt umgestaltet, insbesondere die Pharisäer aus 2,24 zu den Akteuren gemacht, die nun gezielt Jesus auflauern und ihn überführen wollen, und auch Jesus selbst als eine demonstrativ provozierende Person gezeichnet.

Die Ausgestaltung zum Sabbatkonflikt erforderte eine passende Antwort Jesu. Dazu wurde eine Einzeltradition gewählt, die jetzt in Mk 3,4 steht. Sie ist eine selbständige rhetorische Doppelfrage, die erneut wie Mk 2,27 polemisch und suggestiv reagiert – offenbar auf Anschuldigungen, deren Konfliktstoff sie aufarbeiten. Dies geschieht wiederum in einer unkasuistischen, unchristologischen und allgemeinen Weise, so daß die Nähe zu Mk 2,27 in die Augen springt. Diese Nähe erkennt man auch daran, daß abermals die Beziehung von Mensch und Sabbat das Thema ist. Es ist nicht vorstellbar, daß ein Jude der damaligen Zeit eine solche Argumentation angenommen hätte. Sie mißachtet nämlich das spezielle Recht, wie es für den Sabbat gilt. Man wird die Tradition also Jesus zuweisen können.

Beide Äußerungen Jesu zum Sabbat sind sicherlich nicht – wie häufig gedeutet wird – emanzipatorisch zu erklären. Jesus will also nicht eine Institution, die die Freiheit des Individuums behindert, liquidieren, weder zugunsten der Freiheit zu allgemeiner Menschenliebe (vgl. Mk 3,4), noch erst recht nicht zugunsten der Freiheit zur Selbstentfaltung (vgl. Mk 2,27). Abgesehen davon, daß Mk 2,27 in jedem Fall von Mk 3,4 her zu deuten wäre, also von der Zuwendung zum Nächsten, heben die beiden Sprüche nicht institutionelles Recht auf, um es durch persönliche innere Überzeugung zu ersetzen, so daß der Mensch sich nicht durch von außen geleitete

106 Vgl. dazu J. Jeremias, *Theologie* 265 Anm. 11.

Normenvorgaben fremdbestimmen, sondern durch seine innere Überzeugung, sein Gewissen oder seine individuelle Einsicht leiten lassen soll. Die Richtung der Aussage lautet überhaupt nicht: Der Sabbat muß weg! Sondern: Das bestehende Sabbatinstitut muß innerhalb der beginnenden Endzeit eine neue Bewertung erhalten! Dies hat Konsequenzen für eine Beurteilung der Stellung Jesu innerhalb der frühjüdischen Diskussionslage: Jesus abrogiert nicht generell ein bestimmtes Toragebot. Er spricht aber davon, daß in der endzeitlichen Gegenwart Gottes Wille zur Etablierung des Endheils Vorrang vor Sabbatregeln bekommen muß. Seinem Wirken kann der Sabbat im Einzelfall nicht Einhalt gebieten.

Diese neue Auffassung Jesu zum Sabbat fußt allerdings nicht auf einer aus Gen 1 genommenen Einsicht, die darin bestünde, daß nach Gen 1 der Mensch vor dem Sabbat geschaffen wurde¹⁰⁷, also für alle Zeiten ranghöher ist; darum müsse sich der Sabbat nach den Menschen richten und nicht umgekehrt. Mk 2,27 ist nämlich kein protologischer Rekurs im Sinne einer Exegese von Gen 1, die Jesus neu ins Spiel bringt. Natürlich ist solche Argumentationsfigur als solche dem Frühjudentum und Urchristentum bekannt, daß nämlich die Ursprungsabfolge über den dauerhaften Rang zweier Größen entscheidet¹⁰⁸. Aber in Mk 2,27 muß diese Weise zu begründen erst eingetragen werden. Wie Mk 3,4 parr geht nämlich auch Mk 2,27 von der gegenwärtigen Geltung und Bedeutung des Sabbats aus. Weder wird die Schrift – also etwa Gen 1 – konsultiert, noch der einstige Ursprung des Sabbats und des Menschen aufgesucht.

Der Satz: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“ sagt aus: Gott hat über den Sabbat (nicht damals, sondern) dauerhaft, also auch für heute und überhaupt als geltend bestimmt, was er zu sein hat (vgl. die Beobachtungen zu Mt 5,21.27 in 5.3.3). Als eine typische Bestimmung solcher Art aus dem frühjüdischen Hintergrund kann man etwa Jub 2,32 heranziehen: „Und es segnete, der alles schuf, diesen Tag zum Segen und zur Heiligkeit und zur Herrlichkeit vor allen Tagen.“ Diesen Segen zu empfangen, gewährte Gott Israel (Jub 2,31). Darum stehen Sabbat und Mensch in einer festen Relation. Doch geht der Sabbat darin nicht auf. Er ist nämlich eine kosmische Institution, die Himmel und Erde insgesamt angeht (Jub 2,16ff; 4Q 403 usw.). Diesen allgemeinen frühjüdischen Kon-

107 So E. Lohse, *Jesu Worte* 68; H. Stegemann, *Essener* 346, u. a.

108 Vgl. *SifDtn* 37 zu *Dtn* 11,10: „Alles, was wertvoll ist, geht dem anderen voraus.“ Außerdem: 1.Kor 11,7–10; 1.Tim 2,11–13. Die Auffassung ist wohl der Antike überhaupt geläufig, wie der so beliebte Altersbeweis zeigt, vgl. nur noch Plato, resp 412c.

sens lenkt Jesus hin zu einer nur noch anthropologischen Perspektive: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da“. Die verkürzte Sichtweise resultiert aus der Situation Jesu: Umstritten sind ja gerade vor allem seine Sabbatheilungen an kranken Menschen. Diesen Streit versucht er, mit den beiden erhaltenen Sabbatworten zu klären. Es sind wiederholbare und von ihm wohl auch wiederholte streitbare Wortprägungen, die deswegen sich auch dem Gedächtnis seiner Hörer einpflanzten und so erhalten blieben.

Heilungen waren für Jesus endzeitlicher Herrschaftsantritt Gottes (Lk 11,20; vgl. 4.2.2): Wo Gott wirkt, wirkt er immer unwiderstehlich. Heilungen sind Segensgaben der Endzeit für die Menschen. Diesen Ereignissen darf niemand widerstehen. Im Ernst kann das auch niemand. Wenn Gottes endzeitlicher Segen jetzt endgültig bei den Menschen ankommt, dann entspricht dies sogar dem göttlichen Zweck des Sabbats, der ein „Tag des heiligen Königreichs“ war und dessen Segen ja sogar als Vorgeschmack und Abbild der kommenden Vollendung galt. Sind nicht Jesu Endzeit und der erwartete endzeitliche Sabbat darin gleich, daß sie Tag des Segens für die Menschen sind? Also können Jesu Sabbatheilungen nicht unter den Einspruch des Sabbatinstituts gestellt werden. Es muß umgekehrt sein: Gottes Wille, jetzt den Menschen endgültig nahe zu sein, bricht Sabbatrecht. Dabei hat Jesus nicht jeden Sabbat genutzt, um ihn zu brechen, wohl aber sich die Freiheit herausgenommen, es dann zu tun, wenn es nach seiner Meinung angebracht war. Diese Position birgt natürlich Zündstoff. Der zweite Teil des Doppelsatzes weist explizit daraufhin. Eigentlich ist der Sabbat Segen und Pflicht für Israel. Die Tora regelt solche Pflichten. Gegen sie aber verstößt Jesus mit seiner heilenden Arbeit am Sabbat, einerlei wie häufig er das tat. Der göttliche Wille in der Tora ist hier klar. Wenn Jesus so redet, wie er redet, ist seine neue Auffassung vom Willen Gottes unausgewiesen. Da sie mit der Tora in Streit gerät, ist sie für das Frühjudentum nicht akzeptabel. Denn wer Pflichten des Sabbats zurückstellt, dem geht der Segen des Sabbats verloren.

Von diesem Ansatz her erschließt sich auch Mk 3,4 parr. Die Alternativen, die Jesus bildet, nehmen formal die eine entscheidende Alternative auf, die die genannte Sabbatdiskussion des Judentums prägte. Sie lautete: ruhen oder arbeiten. Sie ist, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, immer schon zugunsten der Sabbatruhe entschieden, weil die Tora hier keine Wahl läßt. Weil Jesus voraussetzt, daß seinem Wirken zugunsten der endzeitlichen Gottesherrschaft unbedingter Vorrang gebührt, bildet er die frühjüdische Alternative neu. Die andrängende Gottesherrschaft ist auf das endzeitliche Wohl des Menschen aus, gewährt Leben, wo Gericht drohte. Darum fallen „Gutes tun“ und „Leben retten“ zusammen und stehen für

das „ruhen“. Die neuen Negativseiten der beiden Alternativen, also „Böses tun“ und „töten“, für die natürlich niemand sein kann, ersetzen das „arbeiten“. Damit ist zwar suggestiv der Weg vorbereitet, Jesu Position eigentlich zustimmen zu müssen. Aber dieser Weg ist natürlich für den nicht gangbar, der Jesu Einschätzung seiner eigenen Tätigkeit nicht vorab zustimmt. Die Doppelfrage liefert auch noch einen zweiten Stich etwas versteckt mit: Natürlich ist auch die Tora immer auf Seiten des Guten und des Lebens – mit der Einschränkung von sabbatlichen Sonderbestimmungen. Jesus aber stellt den Sabbat mit seiner Äußerung in die Reihe der anderen Wochentage! Nicht, daß er den Sabbat profanisiert. Nein, er macht indirekt alle Tage zum endzeitlichen Sabbat. Von dieser Innensicht zu unterscheiden, ist die Außensicht: Das durch die Tora geschulte Auge muß auf Sabbatbruch erkennen.

Nach der Erörterung des Kernbereichs der Sabbatüberlieferung Jesu mag es gestattet sein, noch einen Blick auf die Szene des Ährenraufens (Mk 2,23) zu werfen. Die Szene ist kein historischer Report und von der Gemeindesituation her gestaltet. Gleichwohl kann man fragen, warum eine Gemeinde gerade das so ungewöhnliche und in der Überlieferung singuläre Ährenraufen anspricht. Der Hauptstrom des Erzählens orientiert sich an Wundern, die Sabbatkonflikte in sich bergen. Versteckt sich in der Szene vielleicht doch ein Stück Jesusituation? Jedenfalls ergäbe das Sinn: Da Gott nach Jesus in der Endzeit für die Ernährung der Menschen sorgt (vgl. 4.3.2), wäre das Ährenraufen für Jesus die Annahme solcher göttlichen Gabe. Die dankbare Annahme auch am Sabbat entspräche also der endzeitlichen Situation. Dies rechtfertigt dann, warum das Verbot sabbatlicher Erntearbeit für Jesus nicht mehr greifen kann.

Die kultische Reinheitstora ist neben dem Sabbatinstitut der zweite Haftpunkt für häufige Konfliktsituationen Jesu mit dem Gesetz. Auch auf diesem Thema ruht im Frühjudentum ein besonders starker Akzent. Das alttestamentliche Gebot: „Ihr sollt zwischen heilig und profan, zwischen unrein und rein unterscheiden“ (Lev 10,9), ließ an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Natürlich betraf es zunächst und vor allem die Priester und dann die Kultteilnehmer. Doch darüber hinaus forderte es in abgestufter Weise von ganz Israel die Beachtung vieler Reinheitsvorschriften. Die Abstufungen mögen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gruppen je etwas anders definiert worden sein, doch ließ sich die Reinheitstora für keinen Israeliten ganz übergehen. Sein Leben war vielmehr grundlegend und dauerhaft – in einer heute nur noch schwer vorstellbaren Weise – davon bestimmt. Wiederum hat in diesem Fall die makkabäische Bewegung eine traditionelle Linie verfestigt: Spätestens nämlich seit die Makkabäer bereit

waren, angesichts der Einebnung der jüdischen Religion in den hellenistischen Polytheismus lieber zu sterben, als z. B. die Speisevorschriften der Tora zu verletzen (1. Makk 1f; 2. Makk 5,27; 6,7.18f; vgl. auch Josephus, bell 2,152), sind die levitischen Reinheitsgesetze zugleich ein politisch brisantes Identitätszeichen der besonderen Erwählung Israels und die dadurch vollzogene Abgrenzung von allen anderen Völkern ein betonter Bekenntnisakt des ganzen Frühjudentums (z. B. Arist 139). Man muß dafür nicht nur auf die Essener verweisen, die freilich den höchsten Grad priesterlicher Reinheit für ihre Gemeinde energisch in den Vordergrund rückten.¹⁰⁹ Man braucht auch nicht allein zu der z. Z. breit akzeptierten Hypothese Zuflucht zu nehmen, die Pharisäer z. Z. Jesu hätten es sich gerade zum Ziel gemacht, im ganzen Volk die levitische Reinheitstora zu verbreiten.¹¹⁰ Wie ernst es dem ganzen Judentum mit der Reinheitstora war, erweist sich nicht nur an der sporadischen Häufigkeit, mit der dieses Thema wie selbstverständlich in den Texten anklingt (z. B. Dan 1,7ff; Tob 3,15; Jub 22,16; 33,20; TestBen 8,1–3; Judith 10,5; 12,7–9 usw.). Es zeigt sich auch eindrücklich an dem Umstand, daß dort, wo das Judentum im hellenistischen Umfeld lebte, man sich zwar z. B. hellenistischer Auslegungskunst wie der Allegorese gerade auch in Anwendung auf die Kultora bedienen konnte, aber nichtsdestotrotz an der wörtlichen und peniblen Einhaltung dieser Gesetze keinen Zweifel aufkommen ließ (vgl. JosAs; Arist 139ff; 182ff; Philo, quaest Gen 4,5.60; spec leg 1,206f; 3,208f; 4,100–118), galten sie doch als Schutzbestimmungen für Israel, als heiliges Volk unter den anderen Völkern zu leben (Arist 128f). Von einer Entschärfung und Liberalisierung dieses Teils der Tora ist denn auch nirgends für diese Zeit die Rede.¹¹¹ Dies gilt auch für Galiläa, dessen Bewohnern man gerne einmal einen laxeren Umgang mit Reinheitsfragen unterstellt. Tacitus bestätigt von außen dies Gesamtbild, wenn er schreibt: „Bei den Juden ist alles unheilig, was bei uns heilig ist; wiederum ist bei ihnen gestattet, was wir (Römer) als Greuel betrachten“ (hist 5,4).

109 Vgl. H. Stegemann, Essener 227–278.

110 Vgl. dazu J. Neusner, Judentum 74ff, der die These mit großer Resonanz aufstellte. Sie ist allerdings nur ein Rückschluß aus einer mehr oder weniger zufälligen Statistik zum Thema aus viel späteren Texten.

111 Daß die Weisheit seit alters zum Lobe Gottes die Herrlichkeit der guten Schöpfung besang (vgl. Ps 104; 145; Sir 1,1–10 usw. Vgl. 4.1.7), ohne den Zwiespalt von rein und unrein in ihr zu erwähnen, besagt nicht, daß er für sie nicht existent war (vgl. Sir 7,29–31; 45,10.15f.23f; 50,1ff; Koh 9,2; Arist 139ff usw.). So kann sie auch die menschliche Größe beschreiben (z. B. Ps 8), ohne von der Sünde zu reden, obwohl die Weisheit davon sonst viel zu berichten weiß (z. B. Sir 2,12–15; 4,20–22; 7,1f usw.).

Nun wird man für die Dörfer in Galiläa, die Jesus aufsuchte, wohl voraussetzen können, daß etwa der hochsensible Fall des Verzehrs von Schweinefleisch (Lev 11,7; Dtn 14,8; Jes 65,4; 1.Makk 1,47; 4.Makk 5,2f) und Fleisch anderer unreiner Tiere gar nicht aktuell war. Dasselbe gilt wohl überhaupt in demselben Sinn für ungeschächtetes Fleisch und heidnische Speise (Tob 1,11f) oder Fleisch aus heidnischen Opfervorgängen (1.Kor 8). Bei diesem Schwerpunkt frühjüdischer Reinheitsfragen war also ein Konflikt für Jesus nach Lage der Dinge gar nicht in Reichweite. Er mußte also nicht entscheiden, ob das Blut als Lebensträger nach wie vor Gott ganz und allein gehört oder ob und wie sich der Kult des Gottes Israels mit Fremdgötterkulten vertrug. Diese die Einzigkeit Gottes berührenden Problemfälle standen in keiner Weise auf der Tagesordnung.

Aber die Reinheitsfragen sind vielfältiger Art. Nicht verzehntete Eßwaren (vgl. Lk 18,12) galten z. B. als unrein (so Jochanan ben Zakkai tKel BM 7,9). Reinheitsvorschriften beziehen sich auch keineswegs nur aufs Essen und Trinken, sondern in ganz verschiedener Weise auf „Berühren, Hören und Sehen“ (Arist 142) und natürlich auf den Bereich des Geschlechtlichen (Arist 152; Lev 12; 15 usw.). Krankheiten wie z. B. Hautkrankheiten machen unrein (Lev 13f; Mk 1,40–44). Besonders hochgradige Unreinheit geht von Toten aus (Num 9,6; 19,11; Lev 11,24ff; Tob 2,5.9). So durchwalen die Sphären des Heiligen und Profanen, des Reinen und Unreinen das ganze Leben der Zeitgenossen Jesu. Die Notwendigkeit, das Unreine immer wieder zu meiden, war ebenso allgegenwärtig wie die Pflicht, Sünde zu vermeiden. Wer als Laie zum Tempel wallfahrte, mußte sicherlich besonders penibel auf seine Reinheit achten. Aber ohne alltägliche Beachtung von Reinheitsfragen ging es in Galiläa auch bei relativer Entfernung vom Tempel nicht ab, zumal das Unheilige sich immer wieder durchzusetzen drohte (Hag 2,10–13). Man mußte nicht das Ziel verfolgen, im Alltag so leben zu wollen wie ein Priester, wenn er den Tempeldienst versieht, um erst dann vor solchen Fragen zu stehen. Sie waren in verschiedener Weise überall ungerufen da, nicht nur als Wahrung der Kultfähigkeit, sondern ebenso im Bereich der Sozialkontakte.

Wer wie Jesus offenbar keine Berührungängste vor Kranken hatte (4.3.3) und in die Mahlgemeinschaft die „Zöllner und Sünder“ aufnahm (4.3.2), der mußte zwangsläufig in das Kampffeld von heilig und profan hineingezogen werden (5.3.2), selbst wenn er nur jüdische Mitbürger um sich hatte und das Problem der Tischgemeinschaft mit Heiden nicht aktuell war.¹¹² Wenn dabei die Praxis der ankommenden Gottesherrschaft auf Annahme der Verlorenen aus war, dann mußte allerdings sie zugleich die Annahme derer sein, die unrein waren. Das eine konnte allzu oft nicht

ohne das andere geschehen. Wer nach der Tora heilig leben will, muß Unheiliges ausgrenzen. Wer jedoch statt Ausgrenzung integrierende Aufnahme betreibt, gerät zwangsläufig in die Situation, Sünder und Unreine von sich nicht fernhalten zu wollen noch zu können. Die Heimkehr des jüngeren Sohnes in Lk 15,11ff, auf die schon einmal hingewiesen wurde (5.3.2), zeigt das deutlich: Der Sohn erfährt als Sünder Annahme. Er ist zugleich unrein, worüber kein zusätzliches Wort fällt. Mit der erneuten Aufnahme ins Vaterhaus mit dem anschließenden Festmahl ist offenbar auch seine Unreinheit gegenstandslos geworden. Nach Lk 10,8 sagt Jesus zu den ausgesandten Jüngern, sie sollen essen, was ihnen vorgesetzt wird. Das könnte sinngemäß Jesu Meinung treffen, zumal die Aussage in einem judenchristlichen Kontext steht und Judenchristen ohne Jesusautorität kaum so reden würden. Könnte solche Haltung nicht der Lebenswirklichkeit bei Jesu Gastmählern entsprechen? Wer unreine Personen aufnimmt, sollte der von unreinem Essen Abstand nehmen? Ähnlich wird man zu Mk 7,2.5 fragen dürfen, ob die beschriebene Vernachlässigung des Händewaschens im Jesuskreis nicht auch diesselbe historische Grundhaltung Jesu widerspiegelt.¹¹³

Nun gibt es ein Wort Jesu, das ausdrücklich zu Reinheitsfragen Stellung nimmt.¹¹⁴ Es steht Mk 7,15 par und lautet mit seinem ältesten Textbestand wohl so:

- 1a „Nichts ist, was von außen in den Menschen eindringt,
 b das ihn unrein machen kann.
 2a Sondern, was aus dem Menschen herauskommt, (das) ist,
 b was den Menschen unrein macht.“

Eine Analyse zu Mk 7,1–23 stellt vor große Probleme. Glücklicherweise jedoch ist allgemein zugestanden, daß 7,15 in sich gerundet und einen viel generelleren Horizont aufreißt, als es die Eingangsszene mit dem Problem des Händewaschens und die nachfolgende Diskussion zeichnet (7,1–13). Auch die kommentarartigen Ausführungen in 7,17ff, für die 7,15 die Vorlage war, sind Zeuge von dem traditionsgeschichtlich hohen Alter und der einstigen Selbständigkeit des Verses, denn 7,17ff

112 Vgl. dazu speziell Dan 1,8–12; Tob 1,10–12; JosAs 7,1; 8,5; 3.Makk 3,4.7. Für das frühe Christentum vgl. Gal 2,11ff.

113 Das Händewaschen ist im übrigen nicht nur als essenische und pharisäische Sitte belegt, sondern dürfte z. Z. Jesu schon allgemein üblich gewesen sein, vgl. Tob 2,5.

114 Mt 23 par für Jesus heranzuziehen, stellt vor schier unüberwindliche Hindernisse. Der Text und seine Traditionen sind prall voll typischer urchristlicher Polemik. Reste alter Tradition zu bestimmen, ist darum zu hypothetisch.

nehmen V. 15 die Schärfe und moralisieren nachträglich. Die Sprache von 7,15 ist vormarkinisch.¹¹⁵

7,17ff sind nicht einheitlich. 7,14.17.18a entstammen markinischer Redaktion (vgl. 4,10f.13). In 7,18b-19b.20-21a liegt eine Auslegung von 7,15 vor, die sachlich auf der Unterscheidung von Herz und Verdauungstrakt, bzw. von Gedanken und Speise aufbaut, kompositionstechnisch nacheinander 7,15a und 7,15b sinngemäß wiederholt und jeweils mit einer kommentierenden Begründung versieht. Mit 7,19c.21b.22.23 begegnet man einer zweiten Schicht. Dabei klappen V. 19c.21b syntaktisch nach. Der Lasterkatalog V. 21b.22 ist traditionell. Kennzeichnend für diese Schicht sind die neutrischen Plurale in V. 19c.23, die wohl durch den Lasterkatalog verursacht sind und die den neutrischen Singularen in 7,18b.20 nicht entsprechen.

Nun enthält auch 7,15 die Spannung zwischen singularischen (7,15a) und pluralischen Neutra (7,15b). Das war bisher oft Anlaß zur Dekomposition des Spruches. Doch dagegen läßt sich folgende These setzen: Der ältere Kommentar kennt V. 15 noch mit singularischem Neutrum in beiden Vershälften. Erst seine Erweiterung führt die neutrischen Plurale ein und hat auch 7,15b verändert. War 7,15 also ursprünglich in beiden Hälften singularisch gestaltet, dann gibt es keinen Grund zur Zerlegung des Verses, da die sachliche Spannung zwischen äußerer und innerer Reinheit gerade die Würze des Spruches ausmacht.¹¹⁶

Man hat das Wort Jesu damit abgesprochen, daß man Jesu und des Judenchristentums Toratreue konstatierte, die hier – je nach Auslegung – mehr oder weniger stark in Frage steht. Man hat den schweren Streit angeführt, den die Tischgemeinschaft aus Juden- und Heidenchristen verursachte (Gal 2,11ff) und zu dem angeblich es gar nicht erst hätte kommen können, wenn Mk 7,15 als autoritativer Entscheid Jesu bekannt gewesen wäre. Und man hat darauf verwiesen, daß die Logienquelle noch keine Gesetzeskritik kenne, und erst Mk dieses Thema behandle.¹¹⁷ Man kann diese Argumentationsvarianten verallgemeinern: Die Geschichte des Urchristentums spricht für einige Forscher gegen eine Zuweisung an Jesus.

Doch es gibt eine Gegenrechnung. Der so monolithische Block eines toratreuen Judenchristentums ist den Quellen keinesfalls zu entnehmen. Der judenchristliche Stephanuskreis rüttelt an den Rändern Israels praktisch kurz nach Jesu Tod. Daß dabei Gesetzeskritik eine Rolle spielte (Apg 6,8-15), wird durch die paulinische Verfolgung der hellenistischen

115 Vgl. W. G. Kümmel, Reinheit 121f; J. Sauer, Rückkehr 477.

116 Gegen J. Sauer, Rückkehr 476f. Zu sonstigen Dekompositionen von Mk 7,15 vgl. R. P. Booth, Jesus 46f.67f, und J. Sauer, Rückkehr 477.

117 Zu K. Bergers Argumentation (Gesetzesauslegung 461ff) vgl. R. P. Booth, Jesus 83-90.

Missionsgründung in Damaskus bestätigt.¹¹⁸ Dazu paßt, daß die Jerusalemer Urgemeinde um die Apostel herum damals von der jüdischen Verfolgung der Stephanusanhänger verschont bleibt. Auch die Ereignisse auf dem Apostelkonvent sind aufschlußreich. Die Anerkennung der heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia wird kontrovers diskutiert (Apg 15; Gal 2,1ff). Die zustimmende Mehrheit bildet sich um die „Säulen“, also um Petrus, Jakobus und Johannes. Bei konsequenter Gesetzestreue hätten sie die Anerkennung zu verweigern gehabt, mußten sie doch zustimmen, daß bei voller Anerkennung der antiochenischen Gemeinde in ihr Judentum und Heidenchristen auf heidenchristlicher Basis gemeinsam lebten, also die für Israel durch das Zeremonialgesetz gegebenen Mauern als Schutz vor heidnischer Verunreinigung eingerissen worden waren. Daß ein Jude, wie der Christ Petrus in Antiochia sofort und problemlos mit Heiden, also mit seinen nichtjüdischen Geschwistern im christlichen Glauben, Tischgemeinschaft hält (Gal 2,12), spricht nicht nur dafür, daß man sich auf dem Apostelkonvent solcher problemgeladenen Folgen bei der Anerkennung heidenchristlicher Gemeinden bewußt war¹¹⁹ (wenn auch vielleicht je für sich kontrovers entschied), sondern läßt fragen, woher Petrus – offenkundig im Unterschied zu Jakobus und seinen Anhängern (Gal 2,12) – für diesen für Juden spätestens seit den Makkabäern so hoch sensiblen Schritt (5.3.1) die Begründung nahm. Der jüdische Standpunkt war eindeutig und wird z. B. 4. Makk 5,19ff so festgehalten: „Meine nicht, der Genuß unreiner Speisen sei für uns eine kleine Sünde, denn kleine und große Sünden sind gleich ernst, weil in beiden Fällen das Gesetz in gleicher Weise verachtet wird.“ Es ist immer noch die beste Annahme, daß solche Position der Hellenisten um Stephanus, der „Säulen“ auf dem Konvent, und des Petrus in Antiochia, der offenkundig bald nach dem sog. antiochenischen Zwischenfall sich wieder heidenchristlich orientiert, von Jesu Autorität her ihre Begründung erhielt.¹²⁰ Dabei kann hier offenbleiben, wie solcher Zugriff im einzelnen geschah.

118 Zum ganzen vgl. J. Becker, Paulus 66–73. Dies wird neuerdings von E. Rau, Jesus 79ff, bestritten. Aber eine gesetzestreue Mission, die Heiden ohne Beschneidung in ein innerjüdisches Christentum aufnimmt, bleibt ein frühjüdischer Selbstwiderspruch, den E. Rau nicht auflösen kann.

119 Immerhin hatte man auf dem Konvent weder vom Heidenchristen Titus die Beschneidung gefordert, noch den „Apostaten“ (im jüdischen Sinn) Barnabas und Paulus die Gemeinschaft verweigert.

120 Lukas konstatiert das für Stephanus in Apg 6,14 auch ausdrücklich.

Das Judenchristentum besitzt eine Spannweite, die von den Judaisten des Galaterbriefes über Jakobus (Gal 2,12) bis zu den (vom jüdischen Standpunkt her gesehen) Assimilationsjuden, d. h. Judenchristen, die heidenchristlich lebten (Barnabas, Priska und Aquila, Apollos, Paulus, die Missionare des 2.Kor usw.), reicht. Diese wahrhaft extreme Vielfalt ist doch wohl nur erklärlich, wenn Jesus selbst sowohl innerjüdisch wirkte, wie Gesetzeskritik übte. So konnten sich alle irgendwie auf Jesus berufen und sich zu legitimen Erben seiner Anschauung erklären.

Ob jemand beim Streit in Antiochia (Gal 2,11ff) mit Mk 7,15 argumentiert hat, weiß niemand. Das Argument, Paulus hätte in Gal 2,11ff Mk 7,15 zitieren müssen, weil er es aber nicht tat, kannten er und alle anderen Mk 7,15 noch nicht, ist jedoch sehr brüchig. Schon logisch ist der Schluß von der Nichtbenutzung bei einem Einzelnen auf seine Kenntnis und erst recht dann der Schluß auf die Kenntnis einer Gemeinschaft insgesamt, kaum nachvollziehbar. Mit solcher Logik müßte man dann auch die Wundertradition Jesu nachpaulinisch entstanden sein lassen, da Paulus davon in Röm 15,19; 2.Kor 12,12 hätte reden sollen. Dasselbe gälte für die Gleichnisse im lukanischen Sondergut, die nach Markus und nach der Logienquelle entstanden sein müßten usw. Im übrigen ist die Benutzung von Jesustradition durch Paulus eine so komplexe Angelegenheit,¹²¹ daß man vor so einfachen Schlußverfahren überhaupt warnen muß. Endlich spricht Mk 7,15 weder direkt vom Essen, noch enthält es die hochbrisante Problemstellung: Essen mit Heiden(christen). Wer Mk 7,15 in die Debatte von Gal 2,11ff eingebracht hätte, müßte sich also von der Gegenseite sagen lassen, daß dieses Wort Jesu nicht direkt hilft.

Endlich will berücksichtigt sein, daß – wie immer Mk 7,15 zu deuten ist und auf die Situation in Gal 2,11ff im Sinne einer der Parteien in diesem Streit angewendet worden sein könnte – es hinreichend Beispiele gibt, wie unbequeme Jesusworte entschärft, eingeschränkt oder uminterpretiert wurden. Das tut z. B. Matthäus mit Mk 7,15. Es gibt das Phänomen einer rejudaisierenden Aufarbeitung und Selektierung von Jesustradition. Und damit steht man z. B. auch bei der Logienquelle. Daß sie gesetzeskritische Jesustradition wie Mk 2,1–3,6; 7,1–23 nicht aufweist, darf man nicht vorschnell so deuten: Sie kannte sie noch nicht, sondern erst Markus. Das „noch ... erst“ nimmt dabei das Ergebnis bereits vorweg und suggeriert einerseits, es gäbe überhaupt eine gradlinige Entwicklung von der Logienquelle hin zu Markus, und es gäbe andererseits keine erheblich komplexen

121 Vgl. J. Becker, Paulus 119ff.

Selektionsprozesse, sei es für die Logienquelle, sei es bei Markus.¹²² Im übrigen hat die Logienquelle Reste der Gesetzesproblematik erhalten (Mt 8,21f par; 11,19 par; Lk 16,16 par; Mt 23,4.23.25f par¹²³). Ihr sind jedoch angesichts des nahen Gerichts der Bußruf und das Heilsangebot an Israel wichtiger, als daß sie diese Botschaft durch anderen Konfliktstoff wie etwa Gesetzesprobleme behindern lassen wollte.¹²⁴ Hatte nicht auch Jesus Gericht und Heil so herausgestellt, daß z. B. Reinheitsfragen nicht sein Hauptthema waren?

Verweigert also die Geschichte des Urchristentums und ihre Quellen die Möglichkeit, den Schluß zu ziehen, daß Mk 7,15 Jesus abgesprochen werden muß¹²⁵, ist der Weg frei, eine Zuweisung an Jesus zu prüfen.¹²⁶ Mahlgemeinschaften und Wundertätigkeit Jesu stellen in jedem Fall permanente Situationen bereit, in denen der Konflikt, um den es Mk 7,15 geht, anstand. Die Lösung des Problems durch die Aufstellung eines autoritativen Grundsatzes entspricht der Art, wie Jesus in eigener Vollmacht auch sonst Gesetzesprobleme anging. Die Ausschließlichkeit, mit der Jesus die Verlorenheit Israels durch dessen Sünderstatus beschrieb (3.2.5) und eben nicht durch Eingehen auf rituelle Verunreinigung, und die monotone Eindeutigkeit, mit der er im Bereich menschlicher Verantwortung in der Nachfolge (5.2) und im sozialen Bereich (5.3.3) sich äußerte, entspricht der grundsätzlichen Option in Mk 7,15. Das Problem wird endlich – genau wie beim sonstigen Umgang Jesu mit der Tora – so entschieden, daß eine grundsätzliche Perspektive markiert wird und keine ins einzelne gehenden Verhaltensanweisungen besprochen werden. Der Grundsatz verweigert sich der kasuistischen und pragmatischen Gesetzesdiskussion. Dies sind gute Gründe, den Entscheid aus der Jesusverkündigung heraus zu deuten.

Der autoritative Entscheid ist als antithetischer Parallelismus geformt. Sein positives Aussageziel¹²⁷ ist mit Achtergewicht an den Schluß gestellt.

122 Man kann das z. B. schon an der Täufertradition studieren (vgl. oben 3.1.1).

123 Wer Mt 12,11 = Lk 14,5 zur Logienquelle rechnet, hat noch ein Beispiel.

124 Man wird wohl für die gesamte Urchristenheit mit der Maxime zu rechnen haben, daß man das Außenverhältnis so konfliktfrei wie irgend möglich gestalten wollte (vgl. nur Röm 12f; 1. Kor 10,32; 1. Petr 2,11ff).

125 Die Komplexität der Geschichte von der Jerusalemer Urgemeinde bis zu Q und Mk kommt gut bei U. B. Müller, Rezeption, zur Geltung. Dieses Urteil hat auch Bestand, wenn man nicht alle Thesen Müllers teilen mag.

126 Zur folgenden Auslegung vgl. H. Merklein, Botschaft 96–100; J. Becker, Ethos 11–14; J. W. Taeger, Unterschied 26–28.

127 Zu den Typen der Auslegung vgl. W. G. Kümmel, Reinheit, 117–122; H. Merkel, Markus 341–350; J.-W. Taeger, Unterschied 13ff.

Damit ist geklärt, was wahre Unreinheit ist, nämlich das Ergebnis des eigenen Lebensentwurfs, für den der Mensch selbst verantwortlich ist, weil es von seinem Personzentrum her gesteuert wird. Hier soll jeder aufpassen, hier ist jeder ganz und ausnahmslos gefordert. Von der Unreinheit ist in einem Wortspiel so geredet, daß zunächst die den Menschen infizierende Unreinheit im Blick ist und dann die von ihm selbst produzierte dazu in Spannung gesetzt wird. Dabei sind „außen“ und „innen“ so notiert, daß damit nicht Leib und Seele – etwa im Sinne eines hellenistischen Menschenverständnisses – gemeint sind, sondern es ist im Rahmen einer ganzheitlichen Anthropologie gesprochen: Was von außen kommt, bedrängt den ganzen Menschen; was von innen kommt, also von ihm selbst unter dem Gesichtspunkt des wollenden, denkenden und planenden Menschen, qualifiziert ihn insgesamt (anders dann Mk 7,19ff). Dies entspricht der alttestamentlich-jüdischen Tradition, die in eben solchem Sinn von „Unreinheit“ als Sündenbegriff reden kann und dieser Unreinheit Vorrang gibt vor dem kultisch Unreinen (vgl. Jes 1,10ff; 6,1ff; Ps 51; Spr 20,9; Jub 22,14f; AssMos 7,3–10 usw.).

Der Vordersatz, der von kultischer Verunreinigung spricht, hat nicht speziell die Nahrungsaufnahme im Blick, sondern redet von dem gesamten andrängenden Unreinen, wie es jedem Zeitgenossen Jesu aus der zwiegespaltenen Schöpfung entgegenkam. Dabei will das uneingeschränkte „Nichts“ am Eingang beachtet sein. So sicher man die Zuordnung zum vorrangigen Nachsatz als Ziel des ganzen nicht außer acht lassen darf, so eindeutig besagt dieser Satz doch nicht nur: kultische Reinheit ist weniger wichtig, oder: im galiläischen Alltag spielt die levitische Reinheit keine so große Rolle. Der Satz steht vielmehr gegenüber dem Nachsatz in einem Verhältnis, das alternativ gestaltet ist: Jesus sagt zu dem zweiten Satz Ja und zu dem ersten Nein.

Nun entscheiden Sünden- und Reinheitsfragen darüber, ob man sich Gott nahen kann und ob Gott z. B. ein Opfer annimmt. Also geht es um das Gottesverhältnis. Angesichts des drohenden Gerichts ist dieses Verhältnis vor dem Kommen der Gottesherrschaft auf einem miserablen Nullpunkt (3.1; 3.2). Israels Gerechtigkeit und Reinheit sind also längst verspielt. Doch unter dem Gesichtspunkt der Gottesherrschaft verändert sich dies: Wie die Gottesherrschaft des Menschen Verlorenheit aufhebt, so erledigt sie auch den Zwiespalt von rein und unrein beim Menschen und in der Schöpfung (vgl. Mt 6,9, dazu 5.2.4). Wo Gott seine endzeitliche Vollendung aufrichtet, besorgt Gott auch, daß alles rein wird (vgl. Jub 1, 23.28; PsSal 17,26.30c; TestLev 17,11; LibAnt 3,10i).¹²⁸ Die Gaben, die er im Mahl reicht, sind seine Gaben, also sind sie rein (4.2.3; 4.3.2). Die

Krankheiten mit Unreinheitsqualifikationen, die geheilt werden, sind ebenso weg samt der dazugehörigen Unreinheit. Angesichts dieser nicht nur alle Menschen entlastenden Tätigkeit der Gottesherrschaft, sondern auch des geschöpfliche Gaben reichenden Wirkens derselben, soll der Mensch die Sorge um Verunreinigung fahren lassen, jedoch mit allem Ernst zusehen, daß seine Lebensgestaltung der Gottesherrschaft entspricht. So kann denn auch Jesus selbst die Annahme der Verlorenen praktizieren unter Vernachlässigung und Mißachtung von Reinheitsfragen.

Diese Deutung macht klar: Für sie gibt es im antiken Judentum keine Entsprechung.¹²⁹ Sie ist dabei kein Vorbote der Diskussion um die Irrelevanz des Ritus und die alleinige Bedeutung des Ethos. Denn Mk 7,15 sagt nicht, es gibt keine äußere Unreinheit, sondern dieses: Sie kann in der endzeitlichen Situation Jesu den Menschen nicht mehr gefährden. Jesus formuliert nicht wie Paulus (Röm 14,14): Nichts sei an und für sich unrein, vielmehr nur für den, der meint, es sei unrein, entstehe das Reinheitsproblem. Schon gar nicht hebt Jesus die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens auf,¹³⁰ sondern in der endzeitlichen Situation gibt es für ihn keine außermenschliche Kreatur, die das Zusammenkommen von Gott und Mensch noch verhindern kann. So bleibt Jesu Standpunkt innerjüdisch und ist doch zugleich eine relativierende Umwertung der Reinheitstora mit den Folgen von Toraverletzungen beim Nahen der Gottesherrschaft anlässlich von Wundern und Mahlzeiten. Damit zeigt sich bei der kultischen Tora ein anderes Bild als beim sozial orientierten Ethos Jesu, wo vor allem die Verschärfung das Wort hatte.

128 Eine endzeitliche Relativierung der Reinheitsfragen deutet wohl schon Sach 14,20f an.

129 Vgl. J. Sauer, Rückkehr 504f. Oft zitiert wird in diesem Zusammenhang Jochanan ben Sakkai (Pes 406): „... Der Tote verunreinigt nicht, und das Wasser macht nicht rein. Aber es ist eine Verordnung des Königs der Könige. Gott hat gesagt: ‚Eine Satzung habe ich aufgesetzt ... kein Mensch ist berechtigt, meine Verordnung zu übertreten.‘“ Der Satz gesteht wohl hellenistischer Aufklärung ein Recht zu, aber reagiert darauf mit Toraautorität. Beides steht im Abstand zu Jesus.

130 So E. Käsemann, Versuche 207; zustimmend z. B. H. Merkel, Gottesherrschaft 156f; W. Schrage, Ethik 71.

5.4 Die offene Familie Gottes

Betz, H.-D.: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, 1967. – Hahn, F.: Die Nachfolge in vorösterlicher Zeit, in: Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament, *EvFo* 8 (1967) 7–36. – Hoffmann, P.: Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung, *SBAB* 17, 1994, 139–170. – Jeremias, J.: Jesu Verheißung für die Völker, 21959. – Müller, Kh. (Hg.): Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche, 1972. – Lohfink, G.: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 1991. – Oberlinner, L.: Historische Überlieferung und christologische Aussage, *fbz* 19, 1975. – Roloff, J.: Die Kirche im Neuen Testament, *GNT* 10, 1993, 15–46. – Schulz, A.: Nachfolgen und Nachahmen, 1962. – Schürmann, H.: Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel, in: ders.: Ursprung und Gestalt, 1970, 45–60. – Schroeder, H.-H.: Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu, *ThF* 53, 1972. – Trilling, W.: Zur Entstehung des Zwölferkreises, in: R. Schnackenburg u. a. (Hgg.): Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann), 1978, 201–222.

Es gibt einen bis in das vorige Jahrhundert zurückreichenden Forschungstrend, der von der zutreffenden Beobachtung ausgeht, daß Jesus sich der Realisation der Gottesherrschaft verschrieb, jedoch keine strukturelle Verfaßtheit seiner Anhänger im Sinne einer Kirche in den Blick nahm. Denn die auf eine Kirche abhebenden Stellen in Mt 16,17–19; 18,15–17 sind nachösterliches matthäisches Sondergut. Alle anderen Evangelien bieten das Stichwort „Kirche“ überhaupt nicht. Aus diesem wortstatistisch eindeutigen Befund zog man dann – ergänzt durch andere Beobachtungen – die Folgerung, Jesus habe nur einzelne Zeitgenossen in die Nachfolge gerufen. Diese richtige Annahme nahm man dann allerdings zum Anlaß, nach strukturellen Ordnungselementen in der Gottesherrschaft nicht eigens mehr zu suchen. Doch hier wird man noch einmal genauer hinsehen müssen. Daß Jesus hier alles nebulös und offen ließ, ist schon darum unwahrscheinlich, weil die von ihm nicht aktualisierte, aber weitverbreitete Bindung der erwarteten Gottesherrschaft an die Ziontradition (4.1) massive strukturelle Angaben bereitstellte, wie z. B. Tob 13 oder PsSal 17 schnell belegen können.

Um Jesu Standort zu beschreiben, setzt man am besten bei der eigentümlichen Verbindung von Familienkritik und neuer Familie Gottes in der alten Jesustradition ein. Daß Jesus in Distanz zu seiner eigenen Familie trat und auch den Jüngern, die die engere Nachfolge auf sich nahmen, solche zeitweilige Lösung aus ihren Familien zumutete, wurde schon immer beobachtet (vgl. 2). Doch ist dieses Phänomen nicht nur ein biographischer oder sozialgeschichtlicher Farbtupfer, sondern ein erster Hinweis für eine theologische Wertung der Familie. Das wird an zumindest drei Über-

lieferungen deutlich, die auf dieser Linie liegen. Dazu gehört Mt 10,37 = Lk 14,26:

- a „Wer nicht Vater und Mutter haßt,
b kann nicht mein Jünger sein.“

Leider sind Syntax und Sprachgebrauch der Q-Überlieferung¹³¹ bei Matthäus und Lukas sehr different. Eine Rekonstruktion des ältesten Überlieferungsstadiums bleibt darum hypothetisch. Allerdings kann im Blick auf Lk 9,59f (vgl. 4.2.2) diese harte Aussage der Sache nach Jesus kaum abgesprochen werden. Darum lohnt es sich, den Rekonstruktionsfragen etwas nachzugehen.

Lukas wird eingangs an die szenische Situation in 14,25 angeglichen haben. Außerdem hat wohl doch er oder seine Vorlage die Verwandtschaftsbeziehungen auf drei Paare erweitert. Auch der die Reihung am Schluß steigernde Selbsthaß verdankt sich am ehesten gemeindepäpnetischer Absicht. Matthäus hat offenbar die Satzstruktur besser erhalten als Lukas. Allerdings geht die Doppelung auf sein Konto, denn die Reihenfolge ist ungewöhnlich (die Ehefrau fehlt). Matthäus erreicht dabei eine Dreiergruppe (10,37f), die refrainartig jeweils mit dem Satz: „der ist meiner nicht würdig“ endet. Mit dieser Formulierung betont er die Bewährung in der Nachfolge, während Lukas („der kann nicht mein Jünger sein“) wie in Lk 9,60 den Eintritt in die Jüngerexistenz im Blick hat. Das wird ebenso ursprünglicher sein wie das harte „hassen“ bei Lukas, das Matthäus durch eine gefälligere Formulierung ersetzt, die zudem komparativisch auf einen Vorrang Jesu abhebt, aber der Familie grundsätzlich ihr Recht läßt.

Das „Hassen“ der Eltern ist nicht psychologisch zu verstehen, gleichwohl als sachliche Verhältnisbestimmung bewußt gebrauchtes Reizwort. Es gibt semitisierend an, daß es um objektive Distanznahme in der elterlichen Beziehung geht. Dafür bietet Lk 9,59f eine der möglichen Konkretionen an, nämlich sich etwa nicht um die Bestattung des verstorbenen Vaters zu kümmern. Wenn dabei Lk 9,59f von der durch die Nachfolge thematisch gesetzten Voraussetzung ausgeht, daß der alleinige Bestimmungsfaktor der Jetztzeit die Gottesherrschaft zu sein hat, der gegenüber die Ordnungsfaktoren der Vergangenheit – wie z. B. das Gebot der Elternehrung (4.2.2) – nicht mehr maßgeblich sind, dann muß Mt 10,37 = Lk 14,26 von derselben Grundeinstellung zur Familienordnung gedeutet werden: Jüngerschaft ist danach bestimmt durch die sich jetzt durchsetzende Gottesherrschaft. Dieses alleinige Maß für die endzeitlich verstandene Gegenwart, macht andere Normen und Ordnungen zu Faktoren der Zeit vor dem Ankommen der Gottesherrschaft. Damit bekundet sich indirekt die Auffassung,

131 Die Rückführung auf Q ist oft bestritten worden. Doch dagegen vgl. J. Sauer, Rückkehr 179f.

daß in der Gottesherrschaft die für die gesamte Antike so selbstverständliche Ausdifferenzierung der Menschheit nach Familien ihre Bedeutung verliert. Die auch für jeden Juden in der Schöpfung maßgebliche Familienordnung (Gen 1,27f; 2,23f; 3,16) bestimmt also nicht mehr die Endzeit.

Diese Auffassung erweist sich nun als Bestandteil einer umfassenden Anschauung, wenn man als nächstes auf Mk 3,31–35 parr blickt:

1a *„[V. 31] Und das Volk saß um ihn herum.*

b Und sie sagten zu ihm:

c „Siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern draußen suchen dich!“

2a *Und er antwortete ihnen und sagt: [V. 34]*

b ,Wer den Willen Gottes tut,

c der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“

Die auffällige Reihung in 2c (erst die Geschwister, dann die Mutter) erklärt sich am ehesten, ja wohl nur als chiasmatische Umstellung der Angaben in 1c. Aus dieser Beziehung folgt, daß der szenische Rahmen und das Jesuswort schon immer zusammen gehörten. Wer den Schluß, also V. 35, als Einzelwort verstehen möchte (wie es oft geschieht), hat das Problem, in dem Vers die Erwähnung der Mutter am Ende der Reihung erklären zu müssen. Daß Jesu Anhänger als Geschwister bezeichnet werden, ist auch sonst bezeugt (Joh 20,17; Hebr 2,11–18), doch ist der Verwandtschaftsgrad der Eltern in solchem Zusammenhang ganz ungewöhnlich. So ergibt sich als mögliches ältestes Stadium ein Apophthegma, das eingangs (V. 31) und in der Mitte (V. 34) von Markus weiter ausgestaltet wurde. Auf Markus weist in V. 34 eindeutig seine Sprache¹³². V. 31 ist, bei den Verwandtenangaben gekürzt, eine Erweiterung, die offenkundig szenisch V. 32 entnommen ist.

Vom Willen Gottes redet Markus nur hier. Im Judentum kann man formulieren, daß Gott am Ende die Israeliten so reinigen wird, daß sie seine Gebote halten werden, er ihnen „Vater“ sein wird und sie seine „Kinder“ sein werden (Jub 1,23–25; vgl. PsSal 17,26f). Doch Mk 3,35 ist gesagt, daß Jesus dem, der Gottes Willen tut, ein im übertragenen Sinn verwandtschaftliches Verhältnis zu sich zuerkennt (vgl. 4.3.3). Hätte die Urgemeinde so formuliert, hätte sie die Mutter wohl kaum erwähnt. So fängt das Apophthegma offenkundig die Wirklichkeit Jesu gut ein.

Jesus sammelt Israel für die ab sofort in seinem Wirken sich durchsetzende Gottesherrschaft. Dabei entsteht die Entfremdung von seiner natürlichen Familie (Mk 6,1–6 parr; vgl. oben 2). Diese stößt nach Mk 3,31ff nochmals auf ihn während seiner Tätigkeit als Endzeitprophet der Gottesherrschaft. Dieses Ereignis ist ihm Anlaß zu einer Übertragung der Bedeutung familiärer Beziehungen: Wer den Willen Gottes tut, also sich in die Gottesherr-

132 Vgl. J. Sauer, Rückkehr 153f.

schaft rufen läßt, der ist ihm, dem Kündler des jetzigen endzeitlichen Herrschaftsantritts Gottes, ein Familienangehöriger. Also ist die Endzeitgemeinde, die Jesus sammelt, Familie Gottes.

Es ist reizvoll bei diesem Text aus Mk 3,31ff an 1QH 9,35f zu erinnern. Dort betet ein Mitglied der essenischen Heilsgemeinde so:

*„Denn mein Vater kennt mich nicht,
und meine Mutter hat mich an dich übergeben.
Denn du bist Vater allen [Söhnen] deiner Wahrheit,
und du freust dich über sie wie eine Mutter über ihr Kind,¹³³
und wie ein Pfleger versorgst du auf dem Schoß alle deine Geschöpf[e].¹³⁴“*

Angesichts eines Verlustes der eigenen Eltern wendet sich der Beter an Gott, der als Vater alle Geschöpfe versorgt, aber insbesondere als Vater in einem Verhältnis besonderer mütterlicher Herzlichkeit zu denen steht, die sich zur essenischen Heilsgemeinde („Söhne der Wahrheit“) zählen. Der Text belegt eine zu Mk 3 verwandte Metaphorik, gleichwohl setzt Jesus doch andere Akzente, wie die weiteren Ausführungen zeigen werden.

Doch bevor davon die Rede ist, seien noch weitere Belege zum Thema gesammelt, so ein Text herangezogen, der den Kontrast zur natürlichen Familie nicht enthält, und dennoch das Thema aus Mk 3,31ff fortsetzt. Gemeint ist Mk 10,15 parr:

- a „Amen ich sage euch:*
- b Wer nicht wie ein Kind wird,*
- c wird nicht in die Gottesherrschaft eingehen (können).“*

Die einstige Selbständigkeit des Spruches ist durch die verschiedenen Kontexte bei Matthäus und Markus, sowie durch Joh 3,3.5; Justin, apol I 61,4 gesichert. Die breitgestreute Überlieferung begründet zugleich ihr hohes Alter. Dies gilt auch für die Satzeinleitung (vgl. Joh 3,3.5!). Markus weist – wie nicht selten bei Wortüberlieferungen – die syntaktisch zersagteste Form auf. Sie mag entstanden sein, um den Anschluß an Mk 10,14 glatter zu gestalten. Jedenfalls sind Matthäus und Johannes unabhängige Zeugen der alten syntaktischen Formung. Allerdings geht auf das Konto des Matthäus der paränetische Ihr-Stil, der die Eingangsanrede fortsetzt. Der beschreibende Stil bei Markus und Johannes ist demgegenüber weniger angepaßt, also älter.

Die Aussage ordnet sich in die Thematik zur Familie Gottes gut ein. Sie Jesus abzusprechen, besteht darum kein Grund. Die spätere Gemeinde hat den Satz auf

133 Anklang an Jes 49,14f.

134 Vgl. Num 11,12; Ruth 4,16.

die Taufe bezogen und damit ein Thema an den Text herangetragen, das ihm von Haus aus nicht eigen ist.

Das Stichwort „Kind“ hat die Ausleger zu sehr viel neuzeitlich empfundenen Assoziationen verleitet. So wurde der Spruch zu einem scheunengroßen Einfallstor vielfältigster Eintragungen. Man entgeht dem, wenn man an zwei Jesustraditionen erinnert, die den zuverlässigsten Weg zur Deutung weisen: In Mt 6,25ff par (vgl. 4.2.3) wird die Sorge um den Lebenserhalt abgewiesen, weil Gott als „Vater“ mit seiner sich jetzt durchsetzenden Herrschaft für alles sorgen wird. Formuliert man statt geberorientiert einmal empfängerorientiert, ist die Entsprechung zum Vater das Kind. Kindsein heißt danach, sich wie in Mt 6,25ff par zu verhalten. Das bestätigt das Gebet Jesu (Mt 6,9ff par; vgl. 5.2.4): Es richtet sich an den „Vater“, von dem alles erwartet wird. Damit eröffnet auch Mk 10,15 parr einen Blick auf die Verfaßtheit der endzeitlichen Heilsgemeinde: Sie hat Gott zum Vater und ist seine Familie. Genauer: die Mitglieder der Heilsgemeinde sind Kinder oder – wie es Mt 5,44f par (5.2.3) heißt – „Söhne (d. h. Geschwister) Gottes“.

Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang endlich noch an die im weisheitlichen Stil menschliches Verhalten qualifizierende Antithese aus Mt 12,30 = Lk 11,23 erinnern. Sie lautet:

- a „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich.
b Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.“*

Die Echtheitsdiskussion ist leider schwer zu führen. Einerseits fehlen eindeutige christologische oder ekklesiologische Indizien für einen urgemeindlichen Standort. Andererseits stößt man auch auf keine ganz sicheren Hinweise, um eine Zuordnung zur Jesusverkündigung zu begründen. Allerdings läßt sich die Aussage ohne Schwierigkeit dem anderen Jesusgut in diesem Abschnitt zuordnen. Diese Integrationsfähigkeit ist der Anlaß, das in sich ruhende und bei Matthäus und Lukas praktisch einheitlich überlieferte Wort probeweise für Jesus als Autor in Anspruch zu nehmen.

Die Alternative vom Sammeln und Zerstreuen erinnert nicht zufällig an Stellen wie Ez 28,25; 29,13, oder an die Verheißung Gottes an Israel, das unter die Völker zerstreute Heilsvolk am Ende der Tage sammeln zu wollen. Diese Hoffnung gehört z. Z. Jesu zum festen Erwartungsbestand innerhalb der Ziontradition (vgl. 4.1.4). Doch so wie Jesus bei dem Wort vom Heilmahl in Mt 8,11f par (vgl. 3.2.4) die auf Zionweisenden Daten der Erwartung ungenutzt liegen ließ, kann er dies auch im Fall von Mt 12,30 par getan haben. Jesus sammelt Israel zur Gemeinschaft in der

Gottesherrschaft. Diese Gemeinschaft ist nicht mehr durch die Zionstradition gefüllt, sondern durch die geschöpftlich gefaßte Familie Gottes. Wer mit Jesus zugunsten dieser Familie tätig ist, „sammelt“ mit ihm Israel zur Endzeitgemeinschaft. Wer sich gegen Jesus stellt, stellt sich gegen dieses Ziel. Er zerstreut die Endzeitgemeinde, die sich jetzt mit der andrängenden Gottesherrschaft zu bilden beginnt.

Diese neue Gemeinschaft innerhalb der Gottesherrschaft besitzt nun drei besondere Akzente. Der erste wird sichtbar, wenn nach dem Innenverhältnis der Gottesfamilie gefragt wird. Dazu begegnen in breiter Streuung synoptische Varianten einer Überlieferung, die in paradoxer Weise den Vorrang in der Gemeinschaft durch das gegenseitige Untertansein konstituiert wissen will (Mk 9,35 = Lk 9,48d; Mk 10,43f parr; Mt 18,4; 23,11). Auch das Johannesevangelium steuert zum selben Thema einen Beitrag bei (Joh 13,13–15). Bei Paulus ist es in reicher und selbständiger Formulierung immer wieder anzutreffen (z. B. Röm 15,2.7f; Gal 5,13; Phil 2,3). Die außersynoptischen Belege bestätigen die allgemeine Wichtigkeit des Themas im ganzen Urchristentum, tragen aber zur Erhellung der synoptischen Traditionsgeschichte nichts bei. In sie Licht zu bringen, fällt darum so schwer, weil ihr Variantenreichtum so überwältigend ist. Er bezeugt jedoch samt den johanneischen und paulinischen Belegen, wie wichtig den Gemeinden dieses Thema war. Diese dem Thema nach nicht kontroverse und breite Selbstverständlichkeit ist im übrigen nicht das geringste Indiz, daß die Überlieferung auf Jesus selbst zurückgehen kann. Vielleicht kommt dabei Mk 10,43f dem Ausgangspunkt der Überlieferung am nächsten:¹³⁵

a „Wer unter euch groß sein will, soll euer Diener sein.

b Wer unter euch erster sein will, soll der Knecht aller sein.“

Der Doppelspruch begründet Größe und Vorrang in der Gemeinschaft durch Dienen und Unterordnung in ihr. Damit ist aus einer horizontal aufgebauten Herrschaftspyramide, wie sie damals üblicherweise jede Gemeinschaft und auch eine Familie prägte, eine vertikal eingeebnete Gleichheit aller im gegenseitigen Dienen gemacht. Die übliche Herrschaftsausübung wird nicht direkt kritisiert (so jedoch im Kontext Mk 10,42 parr). Aber die für die neue Gemeinschaftsform verbindlich gemachte Definition von „Herrschen“ setzt voraus, daß sie auf das Gegenteil von dem abzielt, was sonst im allgemeinen gilt. Sie ist also indirekte Herrschaftskritik.

¹³⁵ Zur Analyse im einzelnen vgl. P. Hoffmann, Frühgeschichte 139–147.

Wahrscheinlich orientiert sich der Spruch an einer Großfamilie, zu der auch Diener und Sklaven gehören: In der Gemeinschaft der Geschwister Gottes soll – so ist die Meinung – unter Gott als Vater Gleichrangigkeit herrschen, ja mehr, nämlich die Ersetzung aller herkömmlichen Herrschaftsäußerungen durch ihr Gegenteil. Das erinnert an die Weitergabe der erfahrenen Entlastung aus Dankbarkeit (5.2.3) und an die dazugehörigen Verhaltensweisen.

Ansätze herrschaftskritischer Einstellung kennt schon die alttestamentliche Prophetie. Nach Jes 2,17 wird der Gott Israels am Ende allein erhaben sein (vgl. noch Sach 14,9). Auch wird nach Jer 31,34; Joel 3,1f die endzeitliche Erneuerung des Menschen dazu führen, daß der Vorsprung der Alten vor den Jungen und die Nachordnung der Diener gegenüber den Herren aufgehoben sein wird, weil dann allen dieselbe Gotteserkenntnis zukommt. Herrschaftskritisch ist oftmals auch die Apokalyptik ausgerichtet (Dan; äthHen). So wird das Endgericht die Vernichtung aller weltlichen Herrschaft mit sich bringen (äthHen 38,4–6; 46,4–6; 48,8f; 62,1ff; 63). Dabei wird nach diesem theokratischen Vollendungsmodell durchweg und pauschal die Legitimität dieser Herrschaft bestritten, weil die Herrscher ihr Regiment nicht als Lehen Gottes betrachteten (46,5). Darum wird solche Herrschaft überhaupt abgeschafft. Nur noch Gott und sein Menschensohn werden herrschen. Die Gerechten erhalten alle in je gleicher Weise Anteil an den endzeitlichen Heilsgaben. Abstufungen in der Heilsgemeinde gibt es folglich nicht mehr (äthHen 5,7–9; 45,4f; 48,1; 50,1.5; 58,2–6; 62,13–16).¹³⁶

Daß Jesus innerhalb dieser Tradition steht, sollte nicht zweifelhaft sein. Allerdings spitzt er sie erheblich zu: Er blickt nicht auf die anderen, also die Herrscher, denen die Macht genommen wird,¹³⁷ sondern mutet seinen Zuhörern zu, daß sie sich selbst in Herrschaftsabstinenz und Unterordnung üben. Diese Wende enthält auch die Absage an das Grundprinzip, das den äthiopischen Henoah – und nicht nur ihn – bestimmt, nämlich daß am Ende eine Umkehrung der Verhältnisse stattfindet: Die jetzt Herrschenden werden dann die Gequälten sein, und die jetzt Unterdrückten die dann Triumphierenden (äthHen 37; 45,5f; 46f; 62f). Eine solche ausgleichende Gerechtigkeit ist für Jesus kein Thema. Es hat keinen Platz mehr bei ihm, weil dies die Annahme der Verlorenen nicht zuläßt (4.2.4).

136 Vgl. auch noch AssMos 10,8–10; SibPro 76–86.

137 Doch kann er von seinen Landesfürsten despektierlich reden (Lk 13,32).

Der zweite Aspekt kann in die Feststellung gefaßt werden, daß Jesu Wirken nicht darauf abzielt, einen heiligen Rest¹³⁸ Israels zu sammeln, sondern Israel insgesamt zur Annahme seiner Botschaft zu führen. Das insgesamt verlorene Israel (3.2) erhält die Ermöglichung, in die Gottesherrschaft einzugehen. Dies Angebot führt zur Verwirklichung der Sozialität der Gottesherrschaft,¹³⁹ wenn nämlich der Einzelne dem Ruf Jesu Folge leistet. Dann nimmt er z. B. an Jesu Gemeinschaftsmahlen (4.3.2) teil, ebenso wie er hoffen darf, beim letzten und immerwährenden Heilmahl dabeizusein (Mt 8,11f par). So ist auch das Gebet Jesu ein Gemeinschafts-, nicht ein Individualgebet (vgl. 5.2.4). Dem widersprechen die Adressaten der Seligpreisungen in Mt 5,3–5 par nicht (vgl. 4.3.2), denn die Armen sind als demonstrativer Testfall für das Elend Gesamtisraels verstanden. Gleichwohl hat Jesus Israels Verhältnis zu Gott nicht mehr auf der Linie: „der Bundesgott und sein Bundesvolk“ beschreiben können (4.2.3). Davon übriggeblieben ist die symbolische Zwölfzahl des engsten Jüngerkreises. Er signalisiert, daß Jesus ganz Israel anzureden gedachte (vgl. 2).

Wer im Frühjudentum von einer letzten Rettung Israels redete, konnte schwerlich das Thema Israel und die Völker ausklammern. Damit kommt der dritte Aspekt bei Jesu Konzept einer Gottesfamilie in den Blick. Unbestreitbar ist: Jesus redet, weil er sich zu ganz Israel gesandt weiß, nur seine israelitischen Zeitgenossen an und wirkt allein auf Israels Territorium (vgl. 2). Insofern sind die Völker kein selbständiges Thema seiner Verkündigung. Eine Proselytenwerbung oder Mission der Völker kommt ihm schon gar nicht in den Sinn. Die Mission der Völker ist in der Christentumsgeschichte ein nachösterliches Phänomen, was mit der Geschichte der antiochenischen Kirche und natürlich mit der missionarischen Tätigkeit des Apostels Paulus verbunden ist. Markus (Mk 13,10), Matthäus (Mt 28,16–20) und Lukas (Apg 2; 10; 15) haben diesem Tatbestand auch ausdrücklich Rechnung getragen, indem sie die Völkermission auf verschiedene Weise als nachösterlichen Tatbestand darstellen.¹⁴⁰

Doch wer die Erwählungs- und Bundestheologie in den Hintergrund verbannt, macht zumindest indirekt den Weg frei, daß die gerade dadurch

138 Vgl. Jes 7,2–9; Mi 4,7. Insbesondere die Essener setzten zur Zeit Jesu auf einen Rest Israels (CD 1,4f; 2,6; 1QH 6,8; 1QM 13,8; 14,8f).

139 Vgl. P. Pokorný, Entstehung 28f.

140 Das ist im vierten Evangelium etwas anders geschildert: Mit der Mission in Samaria (Joh 4) und dem Wunsch der Hellenen nach einem Gespräch mit Jesus (Joh 12,20ff) läßt der Evangelist schon vorösterlich die Begrenzung auf Israel entschränkt werden.

immer wieder beschriebene Sonderstellung Israels einer neuen Erörterung offen stand. Wer mit der Reinheitstora so umging wie Jesus (vgl. 5.3.4), relativiert zumindest indirekt ein identitätsstiftendes Abgrenzungsmerkmal Israels gegenüber den Völkern. Wer Israels Verlorenheit so scharf zuspitzt, wie Jesus es tat (vgl. 3.2.2), ebnet den Unterschied zur Völkerwelt zumindest ein gutes Stück weit ein. Im Unterschied zu den beiden erstgenannten Themen begegnen in diesem Themenfeld denn auch in der alten Jesustradition direkte Aussagen zu den Nichtjuden (3.2.4). Kann jemand, der so dezidiert den Schöpfergott und seine Schöpfung ins Zentrum seiner Botschaft stellte wie Jesus (4.2.3), sich exklusiv auf einen innerjüdischen Standpunkt beschränken?

Das Frühjudentum hatte im Ansatz – etwas vereinfacht – vier Möglichkeiten ausgestaltet, wie die Völker an dem von Israel erwarteten Endheil teilnehmen könnten: Die härteste Linie verneinte eine Teilnahme kategorisch: Die Völker werden demzufolge einfach vernichtet (Sir 36,1–17; 1QM; TestSim 6,3–7). Diese Linie wurde wohl vor allem von Essenern und Zeloten vertreten. In anderen Texten sind neben Israel die Proselyten vom Strafgericht über die Welt ausgenommen oder allgemein wenige aus den Völkern (Jub 2,28; TestNaph 8,2f; Achtzehngebet 13; 4.Esr 3,36; syrBar 42,5). Dies könnte der pharisäische Standpunkt gewesen sein (vgl. Mt 23,15). Die dritte Möglichkeit ist die, daß die jetzigen Herrschaftsverhältnisse, die zuungunsten Israels gestaltet sind, umgekehrt werden: Die Völker werden weitgehend vernichtet, jedoch ein Rest wird mit Israel z. B. das Laubhüttenfest feiern (Sach 14). Das kann variiert werden: Die Völker, oder besser das, was von ihnen am Ende übrigbleibt, müssen Israel dienen (PsSal 17,21.28–31.36.45). Endlich gibt es Aussagen, die mit vielfältigen Möglichkeiten tendenziell eine Gleichrangigkeit der Völker bei der Eingliederung ins letzte Heil andeuten oder sogar weiter ausführen. Diese Linie beginnt mit Deuterocesaja (Jes 42,1.4.6; 45,23; 49,6) und findet in Jes 2,2–5; 11,6–10; 56,7; 66,23; Mi 5,1–5; Zeph 2,11; Sach 2,15; 9,9f usw. ihre Fortsetzung. Tob 14,6f fordert die Völker zur Umkehr auf, damit Gott sich ihrer erbarme.¹⁴¹ Besonders eindrücklich sind dabei die Formulierungen im äthiopischen Henoch: „Und alle Menschenkinder sollen gerecht werden, und alle Nationen werden mich verherrlichen, mich preisen und alle werden mich anbeten“ (äthHen 10,21). In Aufnahme von Deuterocesaja wird der Menschensohn als derjenige geschildert, der „das Licht der Völker“ ist, so daß einst alle Weltbewohner gemeinsam Gott verehren

141 Der Satz ist im Blick auf Jon 3,9; 4,1; LibAnt 30,4 und ähnliche Formulierungen positiv zu deuten.

werden (äthHen 48,4f; vgl. auch 90,33–36; 105,1). Hier geschieht keine Trennung oder Abstufung mehr zwischen Israel und den Völkern, sondern eine Sammlung aller Erdenbewohner unter dem einen Gott, dessen Anbetung sie alle gleich macht und der sie alle in gleicher Weise an seinem Endheil teilhaben läßt.

Als eine Variation dieser letzten Auffassung wird man nun auch die Verkündigung Jesu ansehen müssen. Ausdrücklich ist das Herbeiströmen der Völker in die Gottesherrschaft in Mt 8,11f par (3.2.4) behandelt. Die Völker werden dies freilich nicht als Folge missionarischer Tätigkeit tun, sondern offenbar wird Gott selbst solche Sammlung vollziehen (vgl. Jes 66,18–22, auch 56,3–8). Dabei ist zu beachten, daß Jesus weder hier noch sonst davon spricht, daß Gott am Ende der Tage die Knechtung Israels durch die Völker sowie die Zerstreung der Juden unter die Völker aufheben wird, um dann die Fremdherrscher zu bestrafen. Überhaupt fällt auf die Völker, die das Frühjudentum zur Zeit Jesu für Israels Elend mit verantwortlich machte, eigentlich kein negatives Licht, sieht man von einer randständigen Topik wie in Mt 6,32 (vgl. 4.2.3) einmal ab. Im Gegenteil: gerade in den Gerichtsreden an Israel werden die Völker mehrfach so eingeführt, daß Israel dadurch gereizt werden soll, Jesu Botschaft anzunehmen.¹⁴² Die verhaßte römische Besatzungsmacht ist kein Thema für Jesus.¹⁴³ Diese deutliche Abstinenz gegenüber dem Eifer wie Pinchas (Num 25), dessen Vorbild seit den Makkabäern hoch im Kurs stand, ist unübersehbar und als beabsichtigtes Schweigen zu deuten. Weiter will beachtet sein, daß der Samaritaner, nicht der Priester oder der Levit, sich in Lk 10,30–35 (5.2.3) vorbildlich verhält. Der Großkönig, der nach Mt 18,23–34 (vgl. 3.2.4) die für galiläische Juden überdimensionale Schuldensumme erläßt und damit das Grundgesetz der Gottesherrschaft offenlegt, ist ebenfalls ein Nichtjude. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn unter den narrativen Texten aus der Wundertradition auch Heilungswünsche von Nichtjuden ausnahmsweise erfüllt werden (Mt 8,5ff par; Mk 7,24ff parr, vgl. 4.3.3). Diese Zeugnisse zeigen demnach sehr eindeutig, daß Jesu Sendung zu Israel nicht exklusiven Sinn besitzt, sondern innerhalb des mit Jesus beginnenden Endgeschehens offenbar eine erste Etappe darstellt, die durch Gottes eigene Sammlung der Völker ergänzt werden wird. Diese Erwartung

142 Vgl. in 3.2.4 die Texte Lk 4,25–27; 10,13f par; Mt 8,11f par.

143 Mk 12,14–17 parr ist für die Verkündigung Jesu kaum auszuwerten, vgl. U. Mell, Winzer 205ff.

bedingt schon jetzt einen recht offenen Umgang Jesu mit dem Thema: „Israel und die Völker“. Diese Einstellung vorausgesetzt, kann man nun auch sehr schön erklären, warum der Stephanuskreis und die antiochenische Gemeinde sich sehr bald nach Ostern entschlossen, den Adressatenkreis ihrer missionarischen Bemühungen in verschiedener Weise zu erweitern.

6 Die letzten Tage in Jerusalem und Jesu Kreuzigung

Arai, S.: Zum „Tempelwort“ Jesu in Apg 6,14, NTS 34 (1988) 397–410. – Bajsic, A.: Pilatus, Jesus und Barabbas, Bib. 48 (1967) 7–28. – Bammel, E.: Judaica, WUNT 37, 1986, 59–72. – Ders. (Hg.): The Trial of Jesus (FS C. F. D. Moule) SBT II 13, 1970. – Becker, J.: Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu, in: ders.: Annäherungen, 334–354. – Betz, O.: Probleme des Prozesses Jesu, ANRW II 25.1 (1982) 565–647. – Blinzler, J.: Der Prozeß Jesu, ¹1969. – Bösen, W.: Der letzte Tag des Jesus von Nazaret, ²1994. – Brandenburger, E.: Markus 13 und die Apokalypitik, FRLANT 134, 1984. – Ders.: Stauros, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie, in: ders.: Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums, SBAB 15, 1993, 154–184. – Büchler, A.: Das Synedrium in Jerusalem, 1902. – Busink, Th. A.: Der Tempel von Jerusalem, SFSMD 3, 2 Bde. 1970; 1980. – Catchpole, D. R.: The Trial of Jesus, SPB 18, 1971. – Cohn, H.: The Trial and Death of Jesus, 1977. – Dautzenberg, G.: Der Prozeß Jesu und seine Hintergründe, BiKi 48 (1993) 147–153. – Davies, P. E.: Did Jesus die as a Martyr-Prophet? BR 19 (1974) 37–42. – Dellling, G.: Art.: Abendmahl II, TRE 1 (1977) 47–58. – Dibelius, M.: Das historische Problem der Leidensgeschichte, in: ders.: Botschaft und Geschichte I, 1953, 248–257. – Dormeyer, D.: Die Passion Jesu als Ergebnis seines Konflikts mit führenden Kreisen des Judentums, in: H. Goldstein (Hg.): Gottesverächter und Menschenfeinde? ppb 1979, 211–238. – Finegan, J.: Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, BZNW 15, 1934. – Fitzmyer, J. A.: To Advance the Gospel, 1981, 125–146. – Flusser, D.: Jesu Prozeß und Tod, 1968. – Ders.: Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, 1982. – Gaston, L.: No Stone on Another, NTS 23, 1970. – Gnilka, J.: Der Prozeß Jesu, in: K. Kertelge (Hg.): Der Prozeß gegen Jesus, QD 112 (1988), 11–40. – Ders.: Wie urteilte Jesus über seinen Tod? in: K. Kertelge (Hg.): Der Tod Jesu, QD 74, 1976, 13–50. – Grant, R. M.: The Trial of Jesus in the Light of History, Judaism 20 (1971) 37–42. – Gubler, M.-L.: Die frühesten Deutungen des Todes Jesu, OBO 15, 1977. – Hahn, F.: Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls, in: ders.: Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, 1986, 242–252. – Haufe, G.: Der Prozeß Jesu im Lichte der gegenwärtigen Forschung, Zdz 22 (1968) 93–101. – Kleinknecht, K. Th.: Der leidende Gerechtfertigte, WUNT 2/13, ²1988. – Kuhn, H.-W.: Art.: Kreuz II, TRE 19 (1990) 713–725. – Ders.: Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit, ANRW II 25,1 (1982) 648–793. – Kunkel, W.: Prinzipien des römischen Strafverfahrens, in: ders.: Kleine Schriften 1974, 11–31. – Lietzmann, H.: Der Prozeß Jesu, 1931. – Maier, J.: Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel, in: I. Broer (Hg.): Jesus und das jüdische Gesetz, 1992, 173–213. –

McGing, B. C.: Pontius Pilate and the Sources, CBQ 53 (1991) 416–438. – Mommsen, Th.: Römisches Strafrecht, 1899. – Müller, Kh.: Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. Kertelge (Hg.): Der Prozeß gegen Jesus, QD 112 (1988) 41–83. – Myllykoski, M.: Die letzten Tage Jesu I 1991; II 1994. – Oberlinner, L.: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu, SBB 10, 1980. – Otte, G.: Neues zum Prozeß gegen Jesus? NJW 1992, Heft 16, 1019–1026. – Patsch, H.: Abendmahl und historischer Jesus, CThM 1, 1972. – Ders.: Der Einzug Jesu in Jerusalem, ZThK 68 (1971) 1–26. – Puech, E.: A-t-on redécouvert le tombeau du grand-prêtre Caïphe? MB 80 (1993) 42–47. – Reinbold, W.: Der älteste Bericht über den Tod Jesu, BZNW 69, 1994. – Riesner, R.: Golgata und die Archäologie, BiKi 40 (1985) 21–26. – Safrai, S.: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, FJCD 3, 1981. – Schenk, W.: Art.: Leidensgeschichte Jesu, TRE 20 (1990) 714–721. – Schlosser, J.: La Parole de Jésus sur la fin du Temple, NTS 36 (1990) 398–414. – Schreiber, J.: Die Markuspassion, BZNW 68, 1993. – Schürmann, H.: Gottes Reich – Jesu Geschick, 1983. – Ders.: Jesu ureigener Tod, 1975. – Schwier, H.: Tempel und Tempelzerstörung, NTOA 11, 1989. – Söding, Th.: Die Tempelaktion Jesu, TThZ 101 (1992) 36–64. – Sommer, U.: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums, WUNT 2/58, 1993. – Steck, O. H.: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WANT 23, 1967. – Strobel, A.: Die Stunde der Wahrheit, WUNT 21, 1980. – Stuhlmacher, P.: Warum mußte Jesus sterben? ThBeitr 16 (1985) 273–285. – Theißen G.: Die Tempelweissagung Jesu, in: ders.: Studien, 142–159. – Trautmann, M.: Zeichenhafte Handlungen Jesu, fzb 37, 1980. – Untergassmair, F. G.: Kreuzweg und Kreuzigung Jesu, PaThSt 10, 1980. – Vogler, W.: Judas Iskarioth, ThA 42, 1983. – Vögtle, A.: Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: ders.: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, 1985, 141–167. – Ders.: Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: K. Kertelge (Hg.): Der Tod Jesu, QD 74, 1976, 51–113. – Walter, N.: Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse, ZNW 57 (1966) 38–49. – Wilson, W. R.: The Execution of Jesus, 1970. – Winter, P.: Marginal Notes on the Trial of Jesus, ZNW 50 (1959) 14–33. – Ders.: On the Trial of Jesus, SJ 1, ²1974.

6.1 Jesu Verkündigung und Verhalten als Anlaß für seinen Tod

Angesichts der Diskussionslage zu diesem Problem sind zwei Vorbemerkungen notwendig. Die folgenden Erwägungen wollen dazu beitragen abzuklären, was ein Historiker heute angesichts der Quellenlage zu dem Thema möglicherweise noch sagen kann. Dazu gehört keinesfalls die Erörterung, wer an Jesu Tod Schuld hat. Schuldfrage und Ursachenforschung sind zweierlei. Ein Historiker sollte nicht das Weltgericht spielen wollen, wohl aber das differenzierte korrelative Geflecht, die kontingenten Entscheide und die möglichen Motive des Handelns namhaft machen,

soweit ihm so etwas noch erkennbar ist. Er fragt: Welche Kräfte wirkten zusammen, so daß es zu jenem Ereignis kam? Er beteiligt sich unter keinen Umständen an einer weltgeschichtlichen Zensur und fragte etwa: Wer machte sich schuldig und muß die Folgen tragen?

Vor aller materiellen Erörterung der Fragen nach dem Ende Jesu ist auch noch daran zu erinnern, daß die Quellenlage für eine historische Erörterung schwierig ist. Die Hauptquelle dazu ist und bleibt der Passionsbericht der Evangelien (vgl. 6.3). Von keiner jüdischen Gruppe und von keiner römischen Behörde gibt es dazu ein Sterbenswörtchen. Auch wer mit immer noch gut kalkulierbaren Gründen einen der mündlichen Tradition zugehörenden älteren Passionsbericht hinter den Evangelien durchschimmern sieht, kommt nie zu einem Geschichtsbericht, dem daran lag, sich auf eine Art Geschichtsprotokoll einzulassen, Prozessrecht zu bedenken oder die handelnden Personen in ihren verschiedenen Positionen verstehen zu wollen. Der Passionsbericht dient vielmehr von Anfang an der Verkündigung des leidenden Christus und zur Glaubensstärkung der Gemeinden. Damit ist er noch nicht ungeschichtlich, denn wer wollte schon im Ernst Verkündigungsabsicht und geschichtliche Erinnerung einfach als sich ausschließende Größen begreifen! Aber für die Verkündigung vergegenwärtigte Geschichte ist noch etwas anderes als etwa ein Protokoll einer Synedriumssitzung. Von daher ist es begreiflich, wenn die Meinung vertreten wird, Jesu Jerusalemer Tage lägen so sehr im Dunkeln der Historie, daß man nur noch ein paar ganz wenige nackte Stichworte zum Geschichtsverlauf benennen kann, im Kernbestand etwa die Wallfahrt zum Passafest, ein Abschiedsmahl, den Judasverrat, die Gefangennahme, die Jüngerflucht, die Verurteilung durch Pilatus und die Kreuzigung Jesu mit anschließender Grablegung. Nun ist das immerhin schon etwas, aber im ganzen doch wohl zu skeptisch geurteilt. Allerdings wieviel mehr ist kalkulierbar? In jedem Fall geht es dabei um Abwägen von Wahrscheinlichkeitsgraden. Auch der, der vorgibt, es historisch ganz genau wissen zu können, ist davon nicht ausgenommen. Denn in jedem Fall ist das Wirken Jesu in Galiläa distinkter nachzuzeichnen als seine letzten Tage in der Davidstadt.

Wer erörtern will, welche Veranlassung Jesus selbst für seine Hinrichtung möglicherweise gab, muß vorweg entscheiden, wer auf der anderen Seite stand. Wenn die beste Annahme die ist, daß Jesus von jüdischer Seite gefangen genommen wurde und Juden (wer auch immer im einzelnen) die Ankläger vor Pilatus waren (vgl. 6.3), dann hat das zur Konsequenz, daß solche Aspekte des Wirkens Jesu als Anlässe zu bedenken sind, die in der innerjüdischen Gruppenkonkurrenz hinreichend Anstoß enthielten, um vor Pilatus Anklage zu erheben. Die Anklage vor dem Römer kann dabei

eine politisch zurechtgelegte gewesen sein; sie muß nicht die wahren Hintergründe offen enthalten haben. Auch kann man der Möglichkeit nach zwischen einer aktuellen einzelnen Veranlassung und einem dauerhaften, Jesu Auftreten und Verkündigen insgesamt betreffenden Konflikt unterscheiden. Beides muß sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern könnte sich auch gut ergänzen. So kann ein Jerusalemer Anlaß, z. B. die Tempelaktion Jesu und/oder ein tempelkritisches Wort wie Mk 13,2 parr; Mk 14,58 par theoretisch allein Grund zur Festsetzung Jesu gewesen sein, aber auch nur letzter Anstoß eines schon lange schwelenden Gegensatzes. Noch eine andere Möglichkeit ist nicht einfach auszuschließen: Es könnte auch keinen Jerusalemer Anlaß gegeben haben oder ein solcher nicht mehr sicher zu greifen sein. Eine Option für eine der Varianten gelingt nur in begründeter Weise, wenn die Quellenangaben je für sich analysiert und bedacht werden.

Das markinische Verhör Jesu vor dem Synedrium (Mk 14,55–64) nennt jetzt Jesu Messias- und Menschensohnbekennntnis (V. 61–64) als den eigentlichen Grund zur Verurteilung Jesu. Doch daß hier der nachösterliche Glaube gestaltet hat, sollte nicht zweifelhaft sein (vgl. 4.4.2; 4.4.3; 6.3). Ein messianischer Anspruch wäre als solcher auch noch gar kein Grund für Juden, ein Todesurteil zu fällen oder anzustrengen. So ist der eschatologische Prophetismus vor 70 n. Chr. wohl von den Römern, nicht aber von den Juden verfolgt worden.¹ Auch Rabbi Akiva, der Bar Kochba zum Messias ausrief, wurde dafür nicht hingerichtet.²

Vor dieser entscheidenden messianischen Äußerung Jesu bietet Markus allerdings noch die nicht übereinstimmende Aussage von Zeugen über ein tempelkritisches Wort Jesu (Mk 14,57–59). Selbst wenn es in der nachträglich gestalteten Szene in eine Sackgasse führt, könnte in einem allgemeineren Sinn Jesu tempelkritische Einstellung seinen Tod (mit-)veranlaßt haben. Wie steht es aber mit Belegen zu diesem Thema? Einschlägige und traditionsgeschichtlich selbständige³ Äußerungen Jesu liegen vor in Mk 13,1f parr und eben Mk 14,58 par; 15,29 parr; Joh 2,19 (vgl. Apg 6,14).⁴ Hinzu kommt die provokative Handlung im Tempel aus Mk 11,15–18 parr; Joh 2,14–16, die ihrerseits nochmals ein eigenes Sprachfeld und ein eigenes Aussageziel besitzt.

1 Vgl. Josephus, ant 20,97f; 169f; bell 2,261ff; 7,438ff.

2 Vgl. P. Schäfer, Geschichte 162ff.

3 Die Selbständigkeit bezieht sich auch auf Mt 23,37–39 par (vgl. die nächste Anmerkung). Man darf also zwischen den Texten keine voreiligen Kombinationen vornehmen.

4 Es sei daran erinnert, daß Mt 23,37–39 = Lk 13,34f, also das Wehe über die Stadt Jerusalem, der echten Jesusüberlieferung nicht zugeschrieben werden kann (3.2.4 Anm. 42).

Mk 14,58b lautet:

a „Ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel abreißen,
b und in drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten, aufbauen.“

Die johanneische Variante, die neben Mk 14,58 allein⁵ noch wegen ihrer (relativen) Selbständigkeit für die Erhebung des alten Bestandes in Frage kommt, ja beachtet sein muß, hat folgenden Wortlaut:

a „Brecht diesen Tempel ab,
b dann will ich ihn in drei Tagen wieder aufrichten!“

Die Unterschiede beider Fassungen sind im Wortlaut und in der syntaktischen Gestaltung groß. Die Markusfassung ist der Form und Sprache nach wohl doch sekundär: In jedem Fall ist der Gegensatz „mit Händen gemacht“ und „nicht mit Händen gemacht“ als hellenistisch-judenchristliche Sprache anzusehen. Eine Entsprechung fehlt nicht nur bei Johannes, sondern die Worte stören auch bei Markus die Symmetrie der Sätze. Wenn weiter die Tagesangabe an die Osterereignisse erinnern sollte (1.Kor 15,4), wäre das ein untrügliches Zeichen eines christologischen Signals aus der Urgemeinde. Aber der Nachsatz muß nicht christologisch gelesen werden. Jedenfalls setzt der christologisch deutende vierte Evangelist eine auf den Jerusalemer Tempel bezogene ursprüngliche Deutung voraus.⁶

Schwierig gestaltet sich auch die Beurteilung des so stark differierenden Vorderatzes. Nun kommt allerdings die markinische Fassung: „Ich werde ... abreißen“ nur durchweg als Falschzeugnis von Nichtchristen vor.⁷ Speziell Markus will, daß seine Leser das Wort von Mk 13,2 her korrigieren, also gerade auch die Ich-Rede im Sinne aktiver und gegenwartsbezogener Tempelbedrohung durch Jesus als Verleumdung erkennen. Das alles spricht für die Ursprünglichkeit der johanneischen Fassung. Sie ist zudem ein typischer ironischer Imperativ, wie er der Prophetie auch sonst geläufig ist (Am 4,4; Jes 8,9f). Er kann etwa so paraphrasiert werden: „Erfüllt ihr nur die Bedingung, diesen Tempel abzureißen, dann werde ich Wort halten und ihn wieder aufrichten!“⁸ So steht eine von christlicher Seite her nie akzeptierte Fassung (Mk) einer problemlos christlich angenommenen Fassung (Joh) gegenüber. Darum entfällt das Argument, das oft geäußert wird, mit einer eventuellen Umformung aus Joh 2,19 zu Mk 14,58 hin rückten Christen Jesus nachträglich in ein

5 Apg 6,14 zum Ausgang der Überlieferung zu machen (so E. Rau, Jesus 22f), gelingt nur mit nicht mehr kalkulierbarer Hypothetik.

6 Vgl. J. Becker, Evangelium 148f.

7 Darauf hat noch einmal W. Reinbold, Bericht 114, aufmerksam gemacht.

8 Folgt man der imperativischen Form aus Joh 2,19, ist die Ich-Rede des Nachsatzes ursprünglich. Sie hat zudem den Vorzug, mit Mk 14,58 zu harmonieren. Wer für die ursprüngliche Gestalt von Mk 14,58 die Rede in der dritten Person für beide Sätze postuliert, hat für die Umformung des Nachsatzes keinen Anhalt in der Überlieferung.

kultisch und politisch schwieriges und für sie selbst gefährliches Licht, deshalb müsse Mk 14,58 zum Ausgang der Überlieferung erhoben werden. Nein, Christen akzeptieren Aussagen wie Mk 13,2; Joh 2,19 als hauseigene Tradition und wehren sich gerade gegen Mk 14,58! Also wird Joh 2,19 keine Erleichterung von Mk 14,58 sein, sondern ist Ursprung der Überlieferung, die Nichtchristen später zu Lasten der Christen veränderten. Gegen diese Vereinnahmung wehren sich die Christen. Die Situation in Mk 14,57–59 ist also ebenso apologetisch wie in Mt 28,11–15, so daß Mk 14,58 funktional dieselbe Stelle einnimmt wie Mt 28,13.

Durch äthHen 90,28f; 11QT 29,8–10 ist gesichert, daß es im Judentum die Erwartung von Tempelzerstörung und endzeitlichem Tempelneubau gab.⁹ Wer also das Tempelwort in der Fassung von Joh 2,19 Jesus zusprechen möchte, steht vor dem eindeutigen Tatbestand, daß solche Aussage gar kein Anlaß wäre, Jesus zu töten, zumal er ja selbst nichts aktiv gegen den bestehenden Tempel unternimmt. Der Anlaß ergibt sich für das Tempelwort auch nicht, wenn man es historisch mit der Tempeldemonstration verknüpft. Solche Verbindung verdankt sich im übrigen auch reiner Kombinatorik: Die allgemeine textliche Nähe des Wortes – sei es in der markinischen, oder sei es in der johanneischen Fassung – zur Handlung im Tempel ist nämlich nur in Joh 2 gegeben, wenn hier nach der Tat im Tempel, also im anschließenden Gespräch über die Zeichenforderung, das Wort von der Tempelzerstörung fällt. Eine Vollmachtsfrage mit sachlicher Nähe zur johanneischen Zeichenforderung wird zwar auch vor Markus einst direkt der Tempelaktion gefolgt sein, weil wohl erst Markus durch Mk 14,19–27 den Zusammenhang Mk 14,15ff und 14,28ff unterbrach. Aber die markinische Vollmachtssperikope enthält keine Entsprechung zu Joh 2,19. Die traditionsgeschichtliche alte Abfolge von einer Tempelaktion und einem Tempelwort im Rahmen eines anschließenden Streitgesprächs ist auch keinesfalls historisch auszumünzen, denn beide Gestalten der Vollmachtssperikope sind aus der Gemeindeperspektive heraus komponiert, und es gibt bei Markus keine, bei Johannes nur sehr formal-äußerliche Beziehungen zur Handlung im Tempel. Mk 11,27ff; Joh 2,14ff einerseits und Mk 14,58; Joh 2,19 andererseits sind sich auch darin einig, daß in der Tempelperikope und in dem Tempelwort andere Vokabeln für den heiligen Ort verwendet werden, ein untrügliches Indiz für ehemalige Unabhängigkeit. Diese bestätigt auch indirekt nochmals Markus. Seine Leser sollen sich, wenn sie das Verhör vor dem Synedrium lesen, nicht an die Tempelperikope, sondern an Mk 13,1–4 erinnern. Joh 2,19 hilft also bei der Ursachenforschung für Jesu Tod aus sachlichen Gründen nicht weiter, wie immer man die Echtheitsfrage beantwortet.

⁹ Vgl. E. P. Sanders, *Judaism* 77–86.

Um diese steht es nun auch noch recht schlecht. Jesus hat in seiner Gottesreichsbotschaft die Bundes- und Zionstradition kaum zufällig beiseite gestellt (3.2; 4.2). Warum sollte er dann einer endzeitlichen Tempelhoffnung Ausdruck verleihen, zumal er als Heilsrealisation das Bild des endzeitlichen Mahls wählt (Mt 8,11f par; 3.2.4), nicht etwa den immerwährenden Gottesdienst? Auch ist der Vollendungszustand der Gottesherrschaft sonst für Jesus durchweg ein Werk Gottes. Es gibt darum keine Analogie in der Verkündigung Jesu für eine letzte Aktivität Jesu, wie sie das Tempelwort mit der Neuerrichtung des Tempels ausspricht.¹⁰ Beide Argumente träfen auch zu, wenn man Mk 14,58 als Ursprungstext der Überlieferung wählte. In diesem Fall müßte man dann noch zusätzlich fragen, ob man die Ankündigung einer aktiven Tempelzerstörung Jesus zutrauen soll, denn solche gewalttätige Einstellung will eigentlich nicht zu Jesus passen.¹¹ Diese Problemliste läßt sich erweitern. Doch dürfte die Bilanz klar sein: Das Tempelwort gehört nicht zum Bestand der echten Jesustradition.

Steht es dann mit Mk 13,2b besser? Dort heißt es:

„Kein Stein wird auf dem anderen bleiben, der nicht zerstört wird.“

Das Wort ist wegen des nicht eindeutigen Objektbezuges nicht tradierungsfähig. Man wird darum aus der von Markus stark bearbeiteten Szene in 13,1f zumindest das Stichwort „Tempel“ und wohl doch auch den Ausruf: „Siehe, was für Steine und was für Bauten!“ im Kern als Bestandteile einer apophthegmatischen Einführung reklamieren.

Herodes hatte mit auffällig großen Steinquadern das Tempelareal ausgebaut, wie er überhaupt die Pracht des Tempels und des Tempelgebäudes so sichtbar vergrößerte, daß man nach seiner Bautätigkeit sagen konnte, daß der Tempel nie großartiger anzuschauen war (Josephus, bell 5,184ff; ant 15,416; Philo, legGai 191). Das Wissen darum prägt wohl die Szene am Anfang. Der Prächtigkeit des herodianischen Tempels steht dann die Desolatheit seines angekündigten Unterganges gegenüber.

Nach Josephus (bell 6,250–266; 7,1–3) ging der Tempel im Sommer 70 zunächst in Flammen auf und wurde dann wenig später geschliffen.¹²

¹⁰ Vgl. Sauer, Rückkehr 453.

¹¹ Die Analogie der Verdorrung des Feigenbaumes (Mk 14,13f.20–22) entfällt (4.2.2; 4.3.3).

¹² Vgl. dazu H. Schwier, Tempel 36–40. Sprachlich kommt die Formulierung in Mk 13,2 dem Rat des Huschai nahe (2. Sam 17,13): „Wir schleifen diese Stadt zu Tal, auf daß nicht der kleinste Stein von ihr übrigbleibt.“ Ein Einfluß auf Mk 13,2 kann aber nicht nachgewiesen werden.

Danach wird der Tempelplatz in etwa so ausgesehen haben, wie es Mk 13,2 beschreibt. Das bedeutet: Der Verdacht, die Zerstörungsankündigung sei erst nach dem Ereignis zu seiner theologischen Einschätzung gebildet, ist kaum von der Hand zu weisen.¹³ So liegt eine der ältesten christlichen Deutungen der Zerstörung Jerusalems vor, die dieses Schicksal Jerusalems mit Jesus in Verbindung bringt. Denn nach ihm prophezeit Jesus die Tempelzerstörung durch Gott, der indirektes Subjekt der beiden Verben sein wird. Dabei gilt stillschweigend, daß, wie Herodes den Tempel ausbaute, d. h. ihn umbauen ließ, so wird Gott den Tempel zerstören lassen. Dabei weiß jeder Leser nach 70 n. Chr., daß, wie Jes 41,1–5.25–29 an Gottes Handeln durch Kyros gedacht ist, jetzt vom Römer gesprochen ist.

Zwar hat auch Jesus z. B. Orten und Personen das Gericht angedroht (3.2.4), aber das dann mit seiner Ablehnung aufgrund seines Wirkens begründet. Eine solche Begründung fehlt hier.¹⁴ Es bedarf im Falle von Mk 13,2b keiner Begründung mehr, weil das bereits geschehene Ereignis für sich spricht. Außerdem sind Jesu Gerichtsworte durchweg auf das Endgericht bezogen. Mk 13,2 fehlt jedoch ein endzeitlicher Horizont. Denn es ist gerade nicht gesagt, daß Gott am Ende der Tage so handeln wird. Wiederum fehlt auch ein endzeitlicher Rahmen, weil die Gemeinde, die Mk 13,2 formuliert, auf den schon zerstörten Tempel blickt, ohne daß mit seiner Zerstörung das Ende kam. Keine der zahlreichen Gerichtsankündigungen Jesu (3.2) sind weiter so konkret gehalten wie Mk 13,2b. Sie alle haben dabei auch das Schicksal von Menschen im Blick auch dort, wo Orte wie Chorazim und Betsaida genannt sind. Nie geht es sonst um die Zerstörung von Gebäuden selbst. Damit ist das Urteil klar: Die Ankündigung der Tempelzerstörung kann Jesus nicht zugewiesen werden.

Wer dies dennoch tun will, hat immer noch Probleme, darin eine Ursache für Jesu Tod zu sehen. Ankündigungen der Zerstörung von Zion und Jerusalem als Gerichtsansagen mit Gott als stillem Subjekt sind prophetischer Tradition geläufig (vgl. nur Jer 26,6.9.18; Mi 3,12; außerdem TestLev 15,1; äthHen 90,28; TgNeoph Lev 26,19 usw.) Sie sind kein eindeutiger Grund für eine Exekution des Ankündigenden. Der Versuch, Jehoschua ben Hananja für seine Gerichtsandrohung über Jerusalem und den Tempel hinrichten zu lassen (3.1.2), mißlingt. Die Überstellung an den Römer führt zur Geißelung und Freilassung. Die Juden nehmen diese

13 Vgl. N. Walter, Tempelzerstörung 41f.

14 Es ist methodisch und sachlich nicht erlaubt, eine solche aus Lk 13,34f par auch für Mk 13,2 gelten zu lassen, denn dann wird vermengt, was traditionsgeschichtlich selbständig ist (gegen E. Rau, Jesus 26).

Niederlage hin und das sogar in der hochexplosiven Situation kurz vor Ausbruch des Krieges, als ideologischer Defätismus für sie besonders schwer wog.

Wenn die tempelkritischen Worte Jesu als Grund für seine Hinrichtung ausfallen, steht es dann mit der Tempelaktion Jesu, also der sog. Tempelreinigung in Mk 11,15ff parr; Joh 2,14ff, besser? Auch bei einer bejahenden Beantwortung dieser Frage gibt es große Probleme. Zurückgestellt werden kann glücklicherweise die Frage, ob Mk 11,15–18 zum vormarkinischen Passionsbericht gehört hat oder einst eine Einzelüberlieferung war (vgl. Joh 2,14ff), die erst Markus in seine Gestaltung der Passion Jesu aufnahm.¹⁵ Wer entschieden hat, daß Jesus wohl doch nur einmal in Jerusalem weilte (vgl. oben 2), muß nämlich gegebenenfalls jede Jerusalemer Einzelüberlieferung und nicht nur den Passionsbericht den letzten Tagen Jesu zuweisen.

Allerdings ist klar, daß der unmittelbare markinische Kontext der Perikope erst von Markus selbst stammt. Dies gilt insbesondere auch von Mk 11,18, also dem Vers, der die Tat Jesu im Tempel unmittelbar mit Jesu Tod in einen ursächlichen Zusammenhang bringt.¹⁶ Ist aber diese Bemerkung der planenden Regie des Evangelisten zuzuschreiben, dann gibt es weder bei den Synoptikern noch bei Johannes einen weiteren Hinweis, daß Jesu Handlung im Tempel irgendetwas mit seinem Tod zu tun hatte. Denn welche Ausgestaltung des Passionsberichtes man auch zu Rate zieht, die Tempelaktion ist eine Episode ohne jedes Echo; und sie selbst enthält – in welcher Erzählform auch immer – keinen eigenen Hinweis, daß sie Ursache für eine Anklage wurde und Jesu Hinrichtung als Folge nach sich zog. Wer also aus ihr eine oder gar die einzige Todesursache Jesu macht, muß sich diesem Tatbestand stellen. Es mag zwar für viele Jesusinterpreten zur Zeit reizvoll sein, Jesu Tempelaktion mit seinem Tod zu verbinden. Aber solche Beziehung ist von den Quellen her nirgends angezeigt. Erst recht gilt dies von der oft geäußerten flankierenden Vermutung, Jesus sei bewußt nach Jerusalem gezogen, um hier – also etwa im Tempel mit der Tempelaktion – eine Entscheidung zu suchen. Die Tempelaktion als Entscheidungsszene zwischen Jesus und dem Judentum – das ist eine neuzeitliche Legendenbildung.

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, was die geschilderte Aktion wohl bedeutet und ob eventuell der innere Sinn derselben Anlaß

15 Zur Diskussion vgl. J. Becker, *Evangelium* 144ff; W. Reinbold, *Bericht* 112ff.

16 Mk 11,18 ist ganz von Markus gestaltet, vgl. dazu Mk 1,22; 6,2; 3,6; 12,12; 14,1f.

gibt, auch ohne direkten Hinweis bei ihr an eine Ursache für Jesu Tod zu denken. Solchen Sinn zu erheben, macht darum so besondere Mühe, weil das nach der Handlung Jesu in den Mund gelegte und die Szene deutende Mischzitat aus Jes 56,7; Jer 7,11 von Markus und nicht aus seiner Vorlage stammt. Darauf weisen die Sprache der Überleitung in Mk 11,17a und die Benutzung der Septuaginta. Also ist man gehalten, der nicht gedeuteten Handlungsschilderung ihr Selbstverständnis zu entlocken. Für solches karge Brot des Exegeten steht als Bestand vor Markus nur Mk 11,15b-16 zur Verfügung:

„[. . .] Und er warf die Verkäufer und Käufer im Tempel heraus.

Und die Tische der Geldwechsler und die Stühle der Taubenverkäufer stieß er um.

Und er ließ nicht zu, daß jemand ein Gerät über den Tempelhof trug.“

Die ersten beiden Sätze (Mk 11,15b.c) passen sachlich zusammen und ergeben ein gut stilisiertes und gerundetes Bild: Menschen in zweifacher typischer Funktion und zwei typische Gegenstände werden szenisch aufgeboten. Dazu paßt der dritte, neu ansetzende Satz (11,16) nur mäßig. Zudem wechselt das Tempus beim Verb, und Johannes hat keine Entsprechung dazu. Die Deutung der Szene hat sich also auf 15,15 zu konzentrieren.

Die Szene spielt offenkundig im Tempelvorhof der Heiden. Nur von dort werden Verkäufer und Käufer vertrieben. Das will das Textsignal „im Tempel“ aus dem ersten Satz offenkundig festhalten. Die gleichen üblichen Tätigkeiten des Handelns am Ölberg und am Tempelberg sind nicht in die Aktion Jesu einbezogen, so muß jeder kundige Leser schließen. Der Opferkult und die dienstuenden Priester bleiben auch ganz unbehindert. Es kann also keine Rede davon sein, daß Jesus als einer geschildert wird, der die Durchführung des Opferkultes und des Kultgesetzes verhindern wollte.¹⁷ Das Umgekehrte wird gemeint sein: Die vom Allerheiligsten ausgehende abgestufte Reinheit und Heiligkeit der einzelnen Tempelbezirke wird erweitert. Auch der Tempelvorhof ist nun so heilig, daß das, was sich an Treiben auf ihm eingebürgert hatte, dort nicht mehr sein darf. Diese Position paßt vorzüglich als Beitrag zur frühjüdischen Diskussion¹⁸ um die Heiligkeit des Tempels.¹⁹

17 So z. B. M. Trautmann, Handlungen 108, und viele andere. Unter der Voraussetzung dieser Annahme ist die Deutung von H. Merklein, Jesus 148, und Th. Söding, Tempelaktion 59–62, besonders eindrucklich.

18 Vgl. J. Becker, Evangelium 147; H. Schwier, Tempel 55–74.

Nach Klärung des möglichen Sinnes der Handlung kann nun gefragt werden, ob man Jesus eine solche Aktion zuschreiben darf. Jedenfalls ist es sachlich viel eher einer judenchristlichen Gruppe zuzutrauen, so für den Jerusalemer Kult gestritten zu haben²⁰ als ausgerechnet Jesus, der in Reinheitsfragen genau umgekehrt reagierte (5.3.4). Auch von der Szene selbst kommen Fragen auf: Jesu Tätlichkeit gegen Personen und Sachen paßt so gar nicht zum sonstigen Bild von ihm. Er soll außerdem ganz allein – von den Jüngern ist nicht die Rede – auf einem Gelände, das etwa viermal so groß wie die Akropolis von Athen war und das zur Zeit eines Passafestes ganz sicher von vielen aufgesucht wurde, Käufer und Verkäufer vertrieben haben, ohne daß er nicht sofort von der Tempelpolizei daran gehindert wurde? Auch die römische Besatzung auf der Burg Antonia (Josephus, ant 20,106f; bell 2,224f; Apg 21,27ff), die gerade beim Passafest immer in höchster Alarmbereitschaft war, rührte sich nicht. Weil dieses Problem für alle widrig im Raum steht, umgeht man es oft, indem man die Evangelien der Übertreibung verdächtigt. Jesu Aktion soll dann nur eine zeichenhafte und kleine Handlung gewesen sein, die fast kein Aufsehen erregte. Aber auf was läßt man sich dabei methodisch ein? Man reduziert die Textaussage, bis sie historisch möglich wird. Das ist kaum weit von der rationalistischen Methode entfernt, die Wunder Jesu „wegzudeuten“. Also ist es methodisch viel solider, die szenische Unvorstellbarkeit des Textes zu belassen. Das bedeutet aber, überblickt man den Reigen aller diesbezüglichen Argumente, daß man die Tempelaktion Jesus absprechen muß. Also fällt sie auch als Anlaß für Jesu letztes Schicksal aus.

Dies würde sie außerdem auch dann, wenn man die Minimalisierung der Handlung betreibt, um ihre Historizität zu vertreten. Wie sollte eine kleine Aktion sofort Kopf und Kragen kosten? Wer im Frühjudentum wird jemanden, der für die Erweiterung der Heiligkeit des Tempels eintrat, überhaupt gleich für einen Kapitalverbrecher gehalten haben? Wie immer man also die sog. Tempelreinigung dreht oder wendet, sie gibt keinen Grund her, darin eine oder die Todesursache für Jesus zu sehen. Diese

19 Dann wird der, der Mk 11,16 anfügte, diesen Skopus von 11,15 ergänzt haben: Der Tempelplatz soll nicht als Abkürzungsweg zwischen Weststadt und Ölberg benutzt werden, um allgemeine Lasten zu tragen. Der Vers ist allerdings nicht eindeutig. Wer in den „Geräten“ Kultgeräte sieht, muß auf Behinderung des Kultes abheben. Zur Diskussion: Th. Söding, Tempelaktion 46.

20 Vgl. etwa die Reinheitsproblematik bei der Annahme der paulinischen Kollekte in Jerusalem (J. Becker, Apostel 483–485).

suchte – wie schon erwähnt – außer im Falle von Mk 11,18 auch sonst im Urchristentum niemand in ihr.

Damit steht ein Zwischenergebnis fest: Eine Opposition gegen den Jerusalemer Tempel läßt sich für Jesu Wirken nicht begründen. Die wenigen Traditionselemente nur aus der Jerusalemer Zeit Jesu, die die Evangelisten jetzt anbieten, werden nicht bis zu Jesus zurückreichen. Das harmoniert nicht nur mit dem, was von seinem Wirken in Galiläa noch bekannt ist, sondern paßt auch zur Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde. Hätte Jesus eine Tempelzerstörung angekündigt oder Jerusalem unter das Gericht Gottes gestellt, hätte sich die erste nachösterliche Gemeinde wohl eher in Galiläa neu konstituiert und sich nicht in Jerusalem angesiedelt. Das geschieht aber ganz selbstverständlich. So passen Kritik am Tempel und Jerusalem sowie Gerichtsworte über beide eher zur Geschichte des Judentums, das mit solchen Aussagen Jesu Jerusalemer Geschick rückblickend bedenkt und seine bis zum Aufstand gegen Rom immer schwieriger werdende Lage aufarbeitet.

Entfallen Einzelworte zur Tempelkritik und die Einzelhandlung der Tempelaktion auch gerade als Ursachen für Jesu Tod, ist der Weg frei zu fragen, ob nicht Jesu Gesamtbeurteilung der tiefere Anlaß war, sich seiner zu entledigen. Daß der Gesamteindruck von Jesu Wirken und Reden von vielen jüdischen Zeitgenossen als anstößig und ärgerlich empfunden wurde, dafür konnten von seiner Gerichtsbotschaft über seine Rede von der sich schon jetzt durchsetzenden Gottesherrschaft bis hin zu seinem Ethos samt seiner Einstellung zur Tora immer wieder Anhaltspunkte gefunden werden.

Im einzelnen war die Gerichtsbotschaft Jesu insbesondere darum für alle jüdischen Gruppen so störend, weil sie mit dem Aspekt der verbrauchten Heilsgeschichte verbunden war (3.2). Die sich jetzt schon für Jesu Verständnis durchsetzende Gottesherrschaft beinhaltete nicht nur nochmals eine für Jesus konstitutive Zäsur zur bisherigen Geschichte Israels (4.2.2), sondern optierte auch ausdrücklich für einen geschöpflichen Horizont unter Zurückstellung der Zionstradition (4.2.3). Erst recht war die Art, wie Jesus die ankommende Gottesherrschaft als Rettung der Verlorenen verstand (4.2.4), ein nicht akzeptables Phänomen. Diese Auffassung wurde in besonderer Weise sinnenfällig, indem Jesus mitten in den Dörfern Galiläas das Mahl mit „Zöllnern und Sündern“ aß (4.3.2). Das mußte von Außenstehenden als ungesetzliche Vermischung von Sündern und Gerechten gewertet werden. Natürlich konnte man nichts dagegen einwenden, wenn ein Kranker gesund wurde. Aber Jesus ordnete seine Wunderfähigkeit der Realisation seines so ärgerlichen Verständnisses von der

Gottesherrschaft zu (4.3.3). Konnte das akzeptabel sein? Auch die besondere Autorität, die Jesus sich von der Gottesherrschaft her anmaßte, konnte kaum überall Zustimmung erwarten (4.4.1). Dies wurde jedermann spätestens klar, wenn Jesus sich anschickte, den Willen Gottes so auszulegen, daß er kraft eigener Autorität deklarierte, was angesichts der sich durchsetzenden Gottesherrschaft Gebot der Stunde zu sein hatte (5.2). Wenn er dann sogar die Tora eigenmächtig auslegte und dabei konkret beim Sabbatgebot und bei den Reinheitsvorschriften gegen die Tora verstieß (5.3), dann praktizierte er recht eigenwillig die Kunst, sich alle frühjüdischen Gruppen zu Gegnern zu machen. So bietet das Gesamtphänomen des Wirkens Jesu mitten in Galiläa – und nicht etwa in einer Einsiedlerexistenz – Zündstoff zum Ärgern genug. Darunter finden sich Aspekte, die nicht nur ganz allgemein auf ablehnende Distanz stießen, sondern hinreichten, um im Geflecht der Gruppenrivalitäten zum Gegenangriff herauszufordern. Dabei reichte die Respektlosigkeit gegenüber der Tora und die konkreten und notorischen Übertretungen einzelner ihrer Forderungen aus, um – wenn man denn wollte – Jesus demselben Schicksal auszuliefern wie Johannes den Täufer.

Dieses Verständnis der Hintergründe und Motive für Jesu letztes Geschick hat nicht nur die Auffassung der Evangelien selbst auf seiner Seite²¹, sondern auch die Beobachtungen zur Lebenswirklichkeit Jesu, die offenkundig schon in Galiläa mit Feindschaft, Gegensätzlichkeit und Ablehnung verbunden war (3.2.4). Ein zufälliger oder nur an einem einzelnen Anstoß haftender Todesbeschuß müßte endlich auch erklären, warum die Verfolgung der christlichen Gemeinde nach Ostern weiterging, und zwar unmittelbar mit Stephanus und seinem Anhang (Apg 6f; 11,19ff), mit der damaszenischen Gemeinde durch den Pharisäer Paulus (1.Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6) und der Verfolgung jüdischer Gemeinden (1.Thess 2,14f)²². Dieses Phänomen muß nicht in voller Ausführlichkeit vorgeführt werden. Doch fällt auf, daß es sich von der Logienquelle bis zu allen Evangelien durch Belege synagogaler Verfolgung judenchristlicher Gemeinden vervollständigen ließe. Josephus steuert bei, daß Jakobus der Herrenbruder zu den judenchristlichen Märtyrern gehört, der von seinem eigenen Volk gesteinigt wurde (ant 20,200). Nicht unerwähnt bleiben darf, daß sich unter diesen Fällen eine ganze Reihe befinden, die offenbar als Todesursache Gesetzesübertretung enthalten. Der für diesen Fall unver-

21 Freilich zeichnen sie diese Konflikte auch aus der Erfahrung eigener Verfolgungssituationen heraus weiter aus.

22 Zum Text vgl. J. Becker, Apostel 489–491.

dächtige Josephus nennt dies auch ausdrücklich bei Jakobus. So wird man urteilen: Innerhalb des Kraftfeldes frühjüdischer Gruppenrivalitäten, die durchaus auch sonst „blutig“ ausgetragen wurden (5.3.1), geraten auch Jesus mit seinem Anhang und die nachösterlichen judenchristlichen Gemeinden in solche Auseinandersetzungen. Daß Jesu Tod (nicht allein, doch auch) mit Gesetzeskonflikten zu tun hatte, ordnet sich in diesen Gesamtrahmen gut ein.

Bisher wurde die Hintergrundaufhellung für Jesu Tod so betrieben, daß dazu die Inhalte seines Wirkens befragt wurden. Es ist unbestritten, daß hier der Ausgangspunkt aller diesbezüglichen Erwägungen liegen muß. Allerdings enthält Jesu Weg in den Tod eine Besonderheit, die bei der Ursachendiskussion nicht ganz außer acht gelassen werden kann: Jesus wird von jüdischer Seite inhaftiert und vor dem Römer Pilatus angeklagt. Also müssen die jüdischen Ankläger sich intern auf einen konsensfähigen Grund geeinigt und eine externe Anklage erhoben haben, die vor Pilatus Aussicht auf Erfolg versprach. Naturgemäß ist jedoch von diesen jüdischen Beratungen nichts bekannt.

Immerhin läßt sich auf die freilich konstruierte Eingangsszene des johanneischen Passionsberichtes verweisen, in der ausnahmsweise auch eine taktisch-politische Erwägung für Jesu Tod eine Rolle spielt. Nach Joh 11,47–49²³ ist man sich bei der Beratung einig, daß man Jesus nicht länger gewähren lassen will, da die Gefahr bestehe, die Römer könnten der herrschenden Schicht in Jerusalem „den Ort und das Volk“ wegnehmen. Daraufhin rät der amtierende Hohepriester: „Wißt ihr nicht . . ., daß es für euch besser ist, daß ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht?“ Die Szene ist historisch kaum direkt auszuwerten. Aber sie verweist auf eine Dimension im Ursachen- und Motivgeflecht, die es vielleicht doch auch gegeben hat.

Im übrigen setzt diese Szene wie auch der szenisch parallele Text in Mk 14,1f parr voraus, daß es eine Art jüdischen Konsens über die Einschätzung der Person Jesu und der angestrebten Hinrichtung gab. Wie er möglicherweise formuliert wurde, weiß niemand. So ist den Vermutungen ein weites Terrain geöffnet. Doch gibt es eine naheliegende Hypothese. Schon Johannes der Täufer wird nach Josephus (ant 18,116–119) von Herodes Antipas dingfest gemacht, weil der Landesfürst eine erfolgreiche Volksverführung dieses unbequemen Propheten befürchtet. Nun gibt es im Blick auf die Tora in Dtn 13,1–6; 18,9–22 einschlägige Anweisungen²⁴, wie man mit falschen Propheten, die das Volk verführen, umgehen soll. Sie

23 Vgl. J. Becker, Evangelium 427ff.

sollen nämlich getötet werden.²⁵ Das ließ sich als Gesamturteil auch auf Jesus anwenden. Dieser Weg hatte zudem zwei taktische Vorteile, daß dabei nämlich jede jüdische Gruppe ihr spezielles Ärgernis an Jesus gut einbringen konnte und man zugleich, dieses Urteil ein bißchen politisch gewendet, es als Anklagepunkt gegenüber Pilatus vortragen konnte. Für den Historiker hat solche Vermutung den Vorteil, daß auch er alle sachlichen Anstößigkeiten des Wirkens Jesu, die er noch wahrnehmen kann, im Stichwort der falschen Prophetie gut untergebracht sieht.

6.2 *Jesu Einschätzung seiner Zukunft*

Der älteste Evangelist läßt nicht nur Jesu galiläische Gegner sehr früh einen Todesbeschuß ins Auge fassen, der dann ohne erkennbaren Grund lange, nämlich bis zu Jesu Todespassa, unerledigt bleibt (Mk 3,6), sondern beschreibt auch, wie Jesus selbst während seines galiläischen Wirkens den Jüngern sein Todesgeschick und seine Auferstehung rechtzeitig und wiederholt ankündigt (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34), ja den Weg nach Jerusalem ausdrücklich als Weg in den gewollten Tod plant (10,32–34). Derselbe Markus läßt Jesus die Heilsbedeutung seines Todes den Jüngern erklären (Mk 10,45; 14,22–24) und sie in die Leidensnachfolge rufen (Mk 8,34ff).

Daß dieses Gesamtkonzept eine christologische Interpretation des Jesus von Nazaret ist, deren einzelne Elemente eine längere urchristliche Geschichte hinter sich haben und von Markus zu einem neuen Ganzen verschmolzen wurden, kann kaum zweifelhaft sein. Nirgends hat der Wille zur christologischen Durchdringung des Jesusgeschicks so nachhaltige Spuren hinterlassen wie hier. Das ist auch vom Blickpunkt der Gemeinde her verständlich, denn für sie war ja das Geschick Jesu Christi Heilsgrund ihres Glaubens. Darum sind alle anderen Evangelien diesen Weg der Christologisierung auch ganz selbstverständlich weitergegangen bis dahin, daß der johanneische Christus nun seine Präexistenz und Erhöhung ebenso bekundet wie sich als Irdischer mit der Auferstehung und dem ewigen Leben gleichsetzt (Joh 3,12–16; 11,25f; 13,31f).

24 Diese Toratexte sind im Frühjudentum und im Rabbinat des öfteren bedacht worden (z. B. 11Q 19, 54–56.64; CD 12,2f), vgl. A. Strobel, Stunde 83–85.

25 Solche Volksverführung sprechen auch die Evangelien und andere christliche Texte aus (Mt 27,63; Lk 23,5; Joh 7,11f.47; Apg 5,37; Justin, dial 108,1; TestLev 16,3f). Allerdings bezeugen die Stellen nur, wie spätere Gemeinden sich Jesu Beurteilung vorstellten.

Wer diesen Interpretationsvorgang einmal mit seiner inneren Konsequenz auf sich wirken läßt, wird bei allen seinen einzelnen Zügen immer bedenken, wie es ihr gutes Eingepaßtsein in die nachösterliche Christologie verwehrt, sie unbesehen historisch Jesus selbst zuzuschreiben. Umgekehrt kann aber auch nicht pauschal darüber verfügt werden, daß alle erwähnten Einzelangaben von vornherein Jesus abgesprochen werden müssen. Leider hat der dazwischen liegende Weg der Einzelprüfung auch zu einer breiten Streuung der Positionen geführt. Die einen reklamieren für Jesus eine frühzeitige Einsicht, daß sein Wirken ihn in den Tod treiben wird, und lassen ihn den Tod bewußt auf sich nehmen und zum Heilstod erklären. Für andere ist Jesu Tod auch für ihn selbst unerwartet, so daß er vor dem plötzlichen Scheitern seiner Sendung stand und in Verzweiflung gestorben ist. In dem einen Fall verschmelzen Jesu Wirken und sein bewußt mit eingeplantes Geschick zu einer Einheit. In dem anderen Fall sind seine letzten Tage die unerwartete und nicht aufgearbeitete Infragestellung seiner Botschaft. Beide Extreme vermögen nicht zu überzeugen. Die eine Position kann sich des Einwands nicht erwehren, daß sie das nachösterliche Christuskonzept nur notgedrungen dort reduziert, wo es ganz unumgänglich ist. Die andere Position versetzt das Bild der Evangelien in ihr glattes Gegenteil und kann dabei die kühne Hypothetik nicht mehr steuern.

Die Ausgangsfrage, die zunächst zu klären ist, ist das Problem, ob Jesus mit seinem gewaltsamen und vorzeitigen Tod rechnen konnte. Nur wer hier zu einem positiven Ergebnis gelangt, kann überhaupt erwägen, wie Jesus selbst sein mögliches Ende einschätzte. Derjenige, der Jesu Wirken in Galiläa praktisch konfliktfrei beschreibt, wird konsequenterweise geneigt sein, allenfalls für die Jerusalemer Tage anzunehmen, daß Jesus seinen Tod vor Augen hatte, ja ihn eventuell sogar provozierte. Aber dabei ist an Jesu galiläischer Wandertätigkeit übersehen, daß er schon darum beargwöhnt werden mußte, weil er nicht in das normale Dorfleben integriert war (vgl. 2). Seine und der Jünger Lebensweise war aber nicht nur auffällig, sondern hatte auch wohl frühzeitig zum Ausstoß aus der Familie und dem Heimatdorf geführt (Mk 6,1ff). So etwas spricht sich in einer Kultur schnell herum, die vom Clandanken und von der Einordnung in den Familienverband her gestaltet ist. Zur Veranschaulichung kann man die typische Szene aus Tob 5 ins Gedächtnis rufen, wenn dort Tobit den Fremden erst akzeptiert, nachdem er seine Stammes- und Familienherkunft befriedigend offengelegt hat. Zu diesem auffälligen und für mancherlei Kritik offenen Lebensstil kommt nun Jesu Wirken in Wort und Tat. Daß damit nicht nur persönliches, sondern theologisches Ärgernis (Mt 11,6 par) verbunden war, ist mehrfach in der vorangehenden Darstellung offenkun-

dig geworden (vgl. zusammenfassend: 6.1). Jesus selbst hat auf unüberwindliche Ablehnung und Feindschaft mit Gerichtsaussagen reagiert (3.2.4). Daran läßt sich nicht nur die Tiefe des Konflikts messen, sondern auch abschätzen, daß sein Leben ebenso gefährdet war wie etwa das Johannes des Täufers oder Jehoschua ben Hananjas (3.1). Wer dann noch an die Sabbatverstöße und die Mißachtung der Reinheitstora (5.3.4) denkt, wird der These zustimmen, daß Jesus um seine eigene Gefährdung gewußt haben wird. Der Blick auf die frühjüdische Gruppenkonkurrenz, in der Jesus eine exponierte Sonderstellung einnahm, bestätigt diese Annahme (5.3.1). Jeder wußte, notfalls macht man mit einem unbequemen Konkurrenten kurzen Prozeß. Jesus kannte das biographisch und hautnah von der Person, bei der seine theologischen Anfänge lagen (3.1). Auch Jesu Jüngerkreis besaß solches Wissen. Dies wird man aus dem Verrat des Judas (6.3) erschließen können. Judas kann sich doch wohl nur zum Verrat entschlossen haben, weil für ihn die Gefährdung des Lebens Jesu gegeben war und es nur darum ging, einen Weg zu finden, wie Jesus seinen Gegnern auszuliefern wäre. Wenn also Jesu Selbsteinschätzung ihn dazu führen mußte, seinem möglichen voreiligen Tod ins Auge sehen zu müssen, dann kann man weiter fragen, ob Jesus dieser Situation selbst eine Deutung gab.

Jedenfalls liegt im lukanischen Sondergut Lk 13,31–33 eine freilich jetzt von Lukas gestaltete Einheit vor, die im einzelnen ernsthaft auf Authentizität geprüft sein will. Lukas, der als einziger Evangelist das Verhältnis der Pharisäer zu Jesus recht positiv zeichnen kann (7,36ff; 14,1ff), läßt auch in diesem Fall Pharisäer auftreten, die Jesus vor den Nachstellungen des Landesherrn Herodes Antipas warnen. Darauf erwidert Jesus in einer ersten Reaktion so:

- 1 „*Geht und sagt diesem Fuchs:*
 2a *„Siehe, ich treibe Dämonen aus*
b und vollbringe Heilungen heute und morgen,
c aber (erst) am dritten Tag werde ich vollendet.““

Es folgt eine zweite Antwort in Lk 13,33, die die Zeitangaben aus V. 32 neu deutet und vor allem das für Lukas so wichtige Stichwort „Jerusalem“ als Ort für Jesu Tod einbringt. So wird der Vers der Übergang zur Klage über Jerusalem (Lk 13,34f par) und bereitet im lukanischen Aufriß Jesu Leidensweg nach Jerusalem vor, und zwar geographisch (22,37; 23,5) und theologisch. Denn erst mit V. 33 kommt auch noch neu das Stichwort des „Propheten“ ins Spiel (vgl. Lk 1,76; 4,24; 7,16; 24,19), das hier speziell den Topos vom gewaltsamen Geschick des Propheten wachruft.²⁶ Ist Lk 13,33 ergänzende Exegese zu V. 32, dann ist V. 32 für Lukas vorgegebene Tradition.

26 O. H. Steck, Israel 40ff.

Allerdings setzt V. 32 eine szenische Einführung voraus, damit sichergestellt ist, wer mit dem Fuchs gemeint ist und wem der Botenauftrag gilt. Die lukanische Bearbeitung läßt jedoch nur noch zu, die metaphorische Adresse zu bestimmen und die in V. 31b enthaltene Situationsangabe der Sache nach der alten szenischen Einleitung des Apophthegmas zuzuerkennen.

Jesu Antwort in V. 32 hat aus mehreren Gründen Anrecht, als historisch treue Tradition zu gelten: Die despektierliche Metaphorik²⁷ und die dem Wort insgesamt zu entnehmende Souveränität passen sehr gut zu Jesus. Daß sich Jesu Wundertätigkeit (4.3.3) nicht nach den Wünschen des Landesfürsten richtet, ist auch sonst klar: Die sich damit durchsetzende Gottesherrschaft folgt eigenen Regeln, die Maß und Zeit setzen. Also bestimmen sie auch, wie lange Jesus in Galiläa tätig sein wird. So wirkt er „heute und morgen“, also unbeirrt die nächste Zeit, so daß auch über seinen Tod nicht von Herodes entschieden wird. Das gilt auch angesichts des allgemeinen Wissens, wie Herodes mit dem Täufer verfuhr (Josephus, ant 116–119; Mk 6,17–29 par).

Man darf noch hinzufügen, was in der Antwort an Herodes nicht steht, aber falls es darin stünde, Anlaß wäre, die Echtheit zu bezweifeln: Das Wann, Wie und Wo des möglichen Todes Jesu ist ganz offengelassen. Der Tod kommt als Abschluß des Wirkens Jesu in den Blick, jedoch nicht als Heilstod. Nur der Tod, nicht auch eine Auferstehungshoffnung ist ausgesprochen. Es gibt in der Tat keinen Grund, Lk 13,32 Jesus abzusprechen. Dieses Urteil wird nochmals im Kontrast zu Texten wie Mk 8,31; 9,31; 10,32–34 einsichtig. Diese markinischen Texte enthalten nicht nur ein ganzes Passionssummarium, sondern auch eine Auferstehungsankündigung und eine direkte Christologie unter dem Stichwort des Menschensohnes. Darum wird man sie der nachösterlichen Deutung des Geschicks Jesu und seiner Person zuordnen müssen.²⁸

Wenn Jesus also mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Todes schon in Galiläa rechnete, muß abgeklärt werden, ob er vielleicht nach Jerusalem zog, um eine Entscheidung zu provozieren. Eindeutig ist, daß man aus Lk 13,32 dafür nichts entnehmen kann. Auch die Wanderung zum Passafest nach Jerusalem fußt keineswegs auf diesen Plan: Man zieht zu den Festen nach Jerusalem ganz allgemein und üblicherweise so, „wie es dem ganzen Israel durch eine ewige Satzung vorgeschrieben ist“ (Tob 1,6f). Da sich weder ein Wort noch eine Handlung gefunden hat, die in Jerusalem

27 Formale Analogien sind z. B. Am 4,1; Jes 1,10.23; 1QH 2,31f; 5,27f; Mt 3,7 par.

28 Auch Lk 11,49–51 par; 13,34f par sind urgemeindliche Bildungen, vgl. O. H. Steck, Israel 45–58.

und speziell auf dem Tempelhof programmatisch so von Jesus angelegt war, daß sie als Indiz für die Erzwingung eines letzten Entscheids dienen könnte (vgl. 6.1), gibt es auch von dieser Seite keine Unterstützung für diese Annahme. Man wird solches Reiseziel also dem christologischen Konzept des Markus zuweisen, der freilich damit eine große Wirkungsgeschichte in Gang setzte, die nicht nur in der Leben-Jesu-Forschung des vorigen Jahrhunderts viel Erfolg besaß, sondern zum Teil bis in die Gegenwart nachwirkt.

Lk 13,32 ist auch nochmals Ausgangspunkt einer weiteren Überlegung, die einen anderen Horizont im Blick hat: Hat Jesus seiner möglichen Tötung einen besonderen Sinn gegeben? Wer diese Frage beantworten will, ist an zwei markinische Stellen gewiesen, nämlich an das Wort vom Dienen aus Mk 10,45 (= Mt 20,28), das zugleich von der Dahingabe des Lebens Jesu für die Vielen spricht, und an die Überlieferung vom letzten Mahl Jesu aus Mk 14,22–25 (parr; 1.Kor 11,23–26; Joh 6,51c–58). Markus hat beiden Stellen in seinem Evangelium einen hervorragenden Platz angewiesen. Nachdem Jesus sein kommendes Geschick dreimal hintereinander mit nahezu gleichen Worten ankündigte (8,31; 9,31; 10,32–34) und den Weg nach Jerusalem antritt (Mk 10,32a.46a; 11,1), deutet er erstmals seinen Tod als Heilstod. Dies wiederholt er in besonders betonter Weise, als er mit seinen Jüngern das letzte Mahl einnimmt. So läßt Markus seine Leser erkennen, daß Jesus vor seiner Gefangennahme zweimal und somit unüberhörbar seinen Tod mit einem Heilsinn versah. Doch was Markus so gestaltet, muß nicht mit Jesu Ansicht deckungsgleich gewesen sein.

Nun ist Mk 10,45 Abschluß einer Jüngerparänese, die den Nachfolgern Jesu das Dienen abverlangt und dann die Hoheitsgestalt des Menschensohnes als Heilsperson kennzeichnet, die gerade durch ihr Dienen den Menschen Heil bewirkt und darum auch der Jünger Wandel urbildlich als Dienen begründet. Solche zweiteilige Paränese aus Mahnung und christologischer Begründung findet sich bis hin zur Typik, wie Christus begründend eingeführt wird, und bis zur soteriologischen Kennzeichnung Jesu des öfteren in der urchristlichen Paränese (vgl. nur Röm 15,1–3.7; 2.Kor 8,7f.9; Phil 2,1–11; 1.Petr 2,20–24; 3,17–22). Diese typische Struktur des Abschnitts ist einer Zuweisung an Jesus zweifelsfrei ernsthaft im Wege. Hinzukommt, daß Aussagen über den leidenden Menschensohn kaum in die älteste Gruppe der Menschensohnworte einzuordnen sind (4.4.2), und der dienende Jesus überhaupt sonst in der Jesustradition fehlt, wohl aber sachlich als der, der den Weg der Niedrigkeit für die Seinen geht, durchweg in den genannten Paränesen zu finden ist. Mk 10,45 läßt sich also für Jesus nicht in Anspruch nehmen. Der Text ist Gemeindefradition, weil er durch

das Christusbild der Gemeinde geprägt ist, und speziell in V. 45 mit Anklang an Jes 53,10f (vgl. die Stichworte: „dienen“, „Leben“, „für viele“) gestaltet wurde. Als Hintergrund mag auch die Herrenmahlstradition (Mk 14,25: „für viele“) eine Rolle gespielt haben. Damit kommt schon der zweite hier wichtige Text in den Blick.

Alle Texte zu diesem letzten Mahl Jesu verdanken sich liturgischer Gestaltung, die die Mahlfeiern der einzelnen Gemeinden widerspiegeln. Kein Text will berichten, was einst war, sondern begründen, warum die Gemeinde das Herrenmahl gerade so feiert, wie sie es tut. Die traditionsgeschichtliche Analyse liturgischer Texte ist besonders dornig. Darum ist man mit Recht davon abgekommen, aus dem Überlieferungsbestand eine Urform zu rekonstruieren. Man wird Umriss der Tradition und einzelne Motive analysieren und im übrigen manche historische Frage offenlassen müssen.

Mk 14,22–25 gehört nicht zum alten Bestand des Passionsberichtes. Der Text der Einsetzungsworte war einst davon unabhängige Kultätologie, wie Paulus (1.Kor 11,23–26) und der vierte Evangelist (Joh 6,51c–58) bezeugen. Der alte Passionsbericht kennt die Szene eines letzten Mahles (Mk 14,18; Joh 13,2), benutzte sie jedoch nur als Rahmen für die Verratsansage über Judas und die Verleugnungsvorhersage über Petrus. Vor und durch Markus wie vor und durch Johannes wurde dieser Bestand verschieden ausgestaltet, nämlich einerseits durch die Fußwaschung (Joh 13,1–20), andererseits durch die Einsetzungsworte und die Perikope über die Zurüstung zum Passamahl (Mk 14,12–16).

Aus dem Einblick in diese Entwicklung ergibt sich eine bedeutsame Konsequenz: Die Tradition der Einsetzungsworte erhält erst durch den markinischen Rahmen die Gestalt des Passamahles: Weder Paulus, noch Johannes, noch die für sich genommenen Einsetzungsworte aus Mk 14,22–25 haben einen eindeutigen Hinweis auf ein solches Passamahl. Mk 14,22a.25 und 1.Kor 11,23 bezeugen jedoch, daß die Herrenmahlstradition sich vom Abschiedsmahl Jesu her versteht. Dieser Bezug ist dann im Fall von Joh 6 und Did 9f.14 verlorengegangen. Nach Mk 14,22–25 war Jesu Mahl also kein Passamahl, wohl aber ein Abschiedsmahl.

Mk 14,22–25 sind nun keinesfalls in sich homogen. Vor allem unterscheiden sich 14,25 (= Lk 22,18) von 14,22–24 erheblich. Beide haben nur das Stichwort „trinken“ gemeinsam. Während die Einsetzungsworte Jesus als den Geber von Brot und Wein in den Blick nehmen und den Weg der Gaben von Jesus zu den Jüngern verfolgen, redet 14,25 von Jesus allein und dies nur im Blick auf sein Trinken und zwar so, daß dies sein letztes Trinken vor dem endgültigen Heilmahl in der Gottesherrschaft sein wird. Erst dann wird er erneut Wein trinken. Während die Einsetzungsworte

vom „Becher“ reden, spricht 14,25 von „dem Gewächs des Weinstocks“. Daraus könnte man den naheliegenden Schluß ziehen, daß 14,25 erst nachträglich zu den Einsetzungsworten hinzugestoßen ist. Aber der Schluß wäre voreilig, denn der endzeitliche Ausblick aus Mk 14,25 hat auch in der paulinischen Abendmahlstradition, freilich in nachösterlicher Formung, einen festen Platz (1.Kor 11,26). Wie man wohl überhaupt annehmen darf, daß der urchristliche Gebetsruf „Marana-tha“ („Unser Herr, komm!“ vgl 1.Kor 16,22; Offb 22,20) mit seiner Naherwartung des Endes in die Herrenmahlsliturgie gehörte. Unter diesen Bedingungen wird man also anders urteilen müssen, nämlich daß die Einsetzungsworte Mk 14,22–24 für den liturgischen Gebrauch gestaltet wurden und sich darum heute in Anlage und Diktion so von 14,25 abheben. Mk 14,25 ist also wohl die ältere Deutung des Mahles und dann im Kernbestand ein echtes Jesuswort.

Freilich zeigt nun ein Vergleich von Mk 14,25 mit Lk 22,18, daß die Rekonstruktion der ältesten Gestalt des Spruches kaum noch gelingen will. Sicher ist, daß der Spruch immer schon eine Todesgewißheit Jesu ausspricht und damit neben Lk 13,32 einen zweiten Beleg für diesen Sachverhalt abgibt. Auch den Bezug des Geschicks Jesu zur Gottesherrschaft wird man kaum einfach streichen können, ohne sich willkürlicher Kürzungen verdächtig zu machen. Es lag ja durchaus nahe, daß Jesus, der sein Wirken ganz der Gottesherrschaft widmete, seinen erahnten Tod dazu in Beziehung brachte. Aber wie Jesus im einzelnen sein Todesgeschick mit der Gottesherrschaft koppelte, wird nach Lage der Dinge wohl nur andeutungsweise erfaßt werden können, da gerade in diesem Punkt beide Evangelisten stark differieren und jeder für sich aus seiner Endzeiterwartung heraus in den Text eingriff. Hat Jesus erhofft, daß er wie die einst gestorbenen Erzväter (Mt 8,11 par) trotz seines Todes am letzten Heilmahl in der Gottesherrschaft teilnehmen kann?²⁹ Das ist eine ansprechende These und sehr erwägenswert. In jedem Fall ist die Überlieferung Zeuge dafür, daß Jesus die Vollendung der Gottesherrschaft nicht durch seinen Tod gefährdet sah. Jesus verstand seinen erwarteten Tod also nicht als Infragestellung seiner Botschaft und Hoffnung. Daß die endzeitliche Gottesherrschaft sich weiter durchsetzen wird, bleibt von seinem Tod unberührt, weil mit ihr Gott selbst am Werk ist.

²⁹ Dies würde zu der frühjüdischen und urchristlichen Auffassung passen, daß Märtyrern nach ihrer Qual ein besonderes Geschick zuteil wird, vgl. SapSal 3,1–3,7–10; 2.Makk 7; 4.Makk 6,29; 9,8; 18,10–24; Apg 7,56–59; Offb 6,9ff; 7,9ff; 1.Klem 5,7 usw.

Die Einsetzungsworte im engeren Sinn (Mk 14,22–24) enthalten zwei Aussagen, auf die ein Blick geworfen werden muß, auf den Bundesgedanken und auf die Stellvertretungsaussage. Von der Bundeserneuerung sprechen Markus mit Bezug auf Ex 24,8 und Paulus unter Verwendung von Jer 31,31. Das Motiv fehlt in Joh 6. Die nachösterliche Gemeinde hat den Bundesgedanken bald aufgegriffen (Röm 3,25; 2.Kor 3,7ff; Gal 4,21ff). Der Jesusverkündigung ist er, durch die Täuferpredigt vorgeprägt (Mt 3,9 par), fremd. Jesu Auffassung von der Gottesherrschaft ist nirgends vom Bundesgedanken bestimmt. Sie ist göttliche Zuwendung zu den Verlorenen, die den Bund gerade verspielt haben. Man wird dies theologische Motiv der Einsetzungsworte also nicht für Jesus selbst in Anspruch nehmen dürfen.

Die Aussage „für euch/für viele“ haftet bei Paulus am Brotwort. Aber gerade hier ist Paulus durch den liturgisch appellativen Stil und durch die griechische Sprache geprägt. Der umständliche lukanische Text ist am ehesten als Kompromiß aus der Paulus- und Markusversion zu begreifen. So gehört das „für viele“ ursprünglich, wie bei Markus zu lesen, zum Becherwort. Es läßt an Jes 53,12 denken. Aber so kann Jesus nicht gesprochen haben. Er ruft dann nämlich die Vorstellung des Blutgenusses wach. Das ist für jüdische Ohren schlechterdings unerträglich. Auch ist die Vorstellung eines stellvertretenden Todes einer Einzelperson für eine Gesamtheit bisher in sicherer Weise nur für das hellenistische Judentum bezeugt.³⁰ Man wird weiter auf Jesu Botschaft sehen müssen: Sie enthält nirgends ein Indiz, daß Gottes Zuwendung zu den Verlorenen noch eines besonderen Lebenseinsatzes Jesu bedurfte. Gott ist und bleibt der endzeitlich Rettende für alle, weil er es mit seiner Herrschaftsaufrichtung so will. Dies sagt sachlich auch Mk 14,25, ohne dem dabei erwähnten Tod Jesu noch eine gesonderte Heilsbedeutung zuzuweisen. Jesus konnte also sein Lebenswerk im Einsatz für die Gottesherrschaft gleichsam in Gottes Hände legen, dessen Herrschaft sich weiter durchsetzen wird, auch wenn er stirbt. Sein eigenes Geschick war mit der Hoffnung aus Mk 14,25 im guten Sinn besorgt, denn er würde aus der Endvollendung der Gottesherrschaft nicht herausfallen.

Blickt man noch einmal zurück auf die christologische Ausdeutung des Todes Jesu durch die nachösterliche Kirche, dann zeigt die vorgeschlagene Todesdeutung, wie sie Jesus zugewiesen wurde, davon volle Selbständigkeit und zugleich eine in sich selbst ruhende innere Schlüssigkeit. Sie nimmt kein Element späterer christologischer Deutung vorweg – auch

30 Vgl. den Überblick bei M.-L. Gubler, Deutungen 206–335.

nicht den Gedanken des stellvertretenden Leidens – und paßt ganz in den Zusammenhang von Jesu Zentralbegriff der Gottesherrschaft. Wie sie sich von der christologischen Bemühung um die Deutung des Todes Jesu nach Ostern abhebt, so auch von der Auffassung, die in der Leben-Jesu-Forschung immer wieder vertreten wurde, daß Jesus in Verzweiflung und als mit seinem Werk Gescheiterter gestorben sei. Daß Jesus mit seinem Werk angesichts seines Verbrechertodes gescheitert war, werden sicherlich z. B. seine Gegner gesagt haben. Jesus selbst hat die Hoffnung auf die sich durchsetzende Gottesherrschaft auch mit dem Tod vor Augen offenbar nicht preisgegeben.

6.3 *Die letzten Ereignisse und das Ende Jesu*

Über die galiläische Wirksamkeit Jesu erzählen die Evangelien, indem sie gerundete Einzelüberlieferungen durch verknüpfende Regie zu einer erst von ihnen geschaffenen Abfolge der Ereignisse zusammenfügen. Demgegenüber besteht der Passionsbericht, wie ihn Markus ans Ende seines Evangeliums stellt, von Anfang an aus einer gestreckten und gefluchteten Abfolge von Ereignissen, die im ganzen durch die Einheit der Personen, der Zeit und des Ortes geprägt ist. Allerdings ist diese „dramatisch“ sich entwickelnde erzählte Welt keinesfalls einfach identisch mit der Welt der Ereignisse selbst. Genau hier liegen entscheidende Interpretationsprobleme, will man sich vergegenwärtigen, was damals in Jerusalem geschah.

Die entscheidende Quelle für die letzten Tage Jesu ist also der Passionsbericht, wie ihn Markus verarbeitete. Die beiden Seitenreferenten Matthäus und Lukas fußen auf Markus. Für Lukas eine selbständige Quelle anzunehmen, die neben dem bei Markus bearbeiteten Passionsbericht entstand und dementsprechend etwa gleich alt und gleich gewichtig ist, empfiehlt sich nicht. Die Besonderheiten der lukanischen Passionserzählung sind Zeugen traditions- und redaktionsgeschichtlicher Entwicklung, jedoch nicht ursprungshafter Art. Ein Problem von eigenem Gewicht stellt der Passionszusammenhang beim vierten Evangelisten dar. Nirgends sind die Beziehungen zu den Synoptikern in der Perikopenabfolge und in der Sprache so eng wie hier. Die These, der Evangelist Johannes habe einen Passionsbericht verarbeitet, der auf den hinter Markus stehenden letztlich zurückgeht und dann vor der Aufnahme in das Johannesevangelium eine eigene Geschichte erlebte, ist nach wie vor die einleuchtendste These.³¹ So

31 Vgl. J. Becker, Evangelium 632ff.

wird man also auf das, was Markus und Johannes gemeinsam besitzen, besonders zu achten haben³², will man die Umrisse des alten Passionsberichtes beschreiben und die Fragen nach der hinter ihm stehenden historischen Wirklichkeit bedenken.

Ist der vormarkinische Passionsbericht die entscheidende und für viele Einzelheiten auch alleinige Quelle für historische Fragen, so gibt es in der urchristlichen Literatur doch auch noch zerstreute Hinweise, die nicht ganz ohne geschichtlichen Wert sind.³³ Dazu gehören natürlich Angaben zu Jesu Tod (z. B. 1.Thess 4,14; 5,9f als literarisch älteste Belege) oder zu seinem Tod und Begräbnis (1.Kor 15,3b-5 als alte Tradition) oder zu seiner Kreuzigung (1.Kor 1,17f.23; 2,2; 2.Kor 13,4; Phil 2,7f usw), bzw. zu seinem Leiden am „Holz“ (1.Petr 2,21-24). Hebr 5,7-10 dürfte sogar eine eigenständige Sondertradition zur Gethsemaneparikope aufbewahrt haben, und 1.Kor 11,23-26 liest man vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern. Die Beteiligung der Juden am Tod Jesu bezeugen 1.Thess 2,15; Apg 2,23; 3,14f; 4,10 usw. Man muß also damit rechnen, daß es im Urchristentum neben dem Passionsbericht Kenntnisse aus den letzten Tagen Jesu gab, so sicher diese Traditionen ausnahmslos allenfalls Einzelaspekte wiedergeben und wegen ihrer starken Kerygmatisierung, bzw. liturgischen Gestaltung nur noch sehr bedingt historisch ausgemünzt werden können.

Für die Beurteilung der Jerusalemer Tage Jesu ist die Frage von besonderer Bedeutung, welche Gestalt der Passionsbericht besaß, als sich die markinische und die johanneische Variante verselbständigten. Am wahrscheinlichsten erscheint die Annahme, daß nach dem Todesbeschuß als Anfang (Mk 14,1-2; Joh 11,47-57), die Salbung in Bethanien (Mk 14,3-9; Joh 12,2-11), der Einzug in Jerusalem (Mk 11,1-10; Joh 12,12-19) und das letzte Mahl mit der Verrats- und der Verleugnungsansage (Mk 14,17-31; Joh 13,1-30) folgten. Es schlossen sich an: die Gethsemaneszene und die Gefangennahme (Mk 14,32-42.43-52; Joh 12,23.27; 18,1-11), das Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus (Mk 14,53-72; Joh 18,12-27), der Prozeß vor Pilatus (Mk 15,1-20a; Joh 18,28-19,3) und die Kreuzigung mit der Grablegung (Mk 15,20b-47; Joh 19,16b-42). Den Abschluß bildete das Auffinden des leeren Grabes (Mk 16,1-8; Joh 20,1-18).

32 Vgl. W. Reinbold, Bericht 79ff.

33 Vrwiesen sei auch auf die kurze Bemerkung des Tacitus (Annales 15,44,3), der Pontius Pilatus als Richter über Jesus bestätigt.

Unberücksichtigt geblieben ist soeben die sog. Tempelreinigung mit der anschließenden Vollmachts-, bzw. Zeichenforderungsperikope (Mk 11,15–17.27–33; Joh 2,13–17.18–22; vgl. oben 6.1). Ihre Zugehörigkeit zum Passionsbericht läßt sich nicht wirklich sichern, weil sie beim vierten Evangelisten außerhalb des Passionszusammenhanges plaziert ist (Joh 2,13ff) und innerhalb der markinischen Passionserzählung nirgends mehr auf sie verwiesen ist, sie also ohne erkennbare Verzahnung dasteht. Hat sie bereits bei der Gabelung von markinischem und johanneischem Passionsbericht zum Bestand gezählt, dann ist sie zu denjenigen Perikopen zu stellen, die einst Selbständigkeit besaßen und danach einen Ort im Passionsbericht bekamen. Zu dieser Gruppe gehören auch die Salbung in Bethanien und die Gethsemaneperikope. Daß das letzte Thema selbständig traditionsbildend gewirkt hat, erweist sich an Hebr 5,7ff. Wer zudem in Joh 12,23.27; 14,30f; 18,11 Reste dieser Tradition erkennt, wird am ehesten urteilen, daß die Perikope schon vor der Verzweigung hin zu Markus und Johannes in einer Urform zum Passionsbericht gehörte.³⁴ Viel diskutiert ist die Frage, ob der Passionsbericht einst mit der Grablegung schloß oder schon vor Markus die Auffindung des leeren Grabes in Mk 16,1–8 als Abschluß besaß.³⁵ Für eine alte Zugehörigkeit sprechen die bekannten Gründe, vor allem diese drei: Das alte formelhafte Gut in 1.Kor 15,3b–5 ist in gleicher Weise strukturiert. Die Typik des alttestamentlichen Themas des „leidenden Gerechten“, die den alten Passionsbericht prägt, enthält die Annahme des Leidenden durch Gott als Abschluß (z. B. Ps 22,23ff; 69,31ff; PsSal 2,16–20). Joh 20,1ff setzt bei aller jetzigen Eigenständigkeit den Grundstock der Leeren-Grabes-Tradition aus Mk 16 voraus und bezeugt damit, daß diese Legende schon den Abschluß des Passionsberichtes bildete, als die johanneische Version desselben begann, eigene Wege zu gehen. Eine weitere Beobachtung kann hinzugefügt werden: Mit Recht nimmt man an, daß der Engel im leeren Grab eigens dazu das umformulierte alte Osterbekenntnis spricht (Mk 16,6 und Röm 4,24; 8,11; 10,9; Gal 1,1 usw.). Dieser redet aber ausnahmslos vom „gestorbenen“, bzw. vom „toten“, nicht vom „gekreuzigten“ Jesus. Auch Mk selbst spricht in seinem Evangelium außerhalb des Passionsberichtes nur einmal vom Kreuz, nämlich Mk 8,34 im übertragenen Sinn. Allerdings verweist nun Mk 16,6 in Abänderung der alten Bekenntnissprache und in Harmonie mit dem

34 Vgl. die Auslegung der Stellen bei J. Becker, *Evangelium*. Anders W. Reinbold, Bericht 87ff, der die Übereinstimmungen unterschätzt.

35 Zur Diskussion vgl. W. Reinbold, Bericht 97ff.

Passionsbericht (Mk 15,13–32) auf den Gekreuzigten. Damit bekundet das Zentrum der Leeren-Graves-Tradition in Mk 16,6 wegen seiner Kreuzessprache schon vor Markus mit dem Passionsbericht verbunden gewesen zu sein. Denn diese sprachliche Brücke kann nicht Zufall sein.

Dieser alte Passionsbericht ist eine Momentaufnahme aus der Zeit, als der markinische und johanneische Bericht sich anschickten, eigene Wege zu gehen. Er ist jedoch sicher schon seinerseits eine gewachsene Komposition. Doch kann man, um weitere immer hypothetischere Erwägungen zu vermeiden, bei der Erörterung der historischen Fragen von ihm ausgehen. Dies gilt insbesondere für die entscheidende Erörterung, welcher Darstellungswille in ihm herrschte. Ohne eine Antwort auf diese theologische Absicht lassen sich historische Aspekte kaum ohne Willkür erörtern. Wer auf die konzeptionelle Position des Passionsberichtes achtet, wird bei jedem seiner Abschnitte sehr schnell gewahr, daß die Darstellung durch und durch vom nachösterlichen christlichen Standpunkt gestaltet ist. Für ihn sind vor allem zwei Grundeinstellungen von tragender Bedeutung: die christologische Ausformung der einzelnen Szenen und die (freilich unterschiedliche) parteiliche Zeichnung der jüdischen und römischen Seite.³⁶ Beide im erzählerischen Muster immer gegenwärtigen Optionen sind eine bewertende Ausgestaltung, die die Komplexität der Geschichte auf Eindeutigkeit reduziert, sich im sicheren Wissen um gut und böse äußert und so den gegenwärtigen Glaubensstand der Gemeinde festigen will. Nun ist jeder Umgang mit der Geschichte immer auch eine wertende Aneignung derselben. Insofern wird man das Konzept des Passionsberichtes nicht gleich verurteilen. Aber man wird nur im Wissen um solchen Aneignungsprozess den Passionsbericht historisch durchleuchten können.

Beginnt man mit der historischen Betrachtung zunächst bei Jesus und seinen Anhängern, so läßt die schonungslose Offenheit, mit der das Versagen aller Jünger und das Übrigbleiben von wenigen Treuen unter dem Kreuz (vgl. dazu 2) herausgearbeitet ist, folgende Schlüsse zu: Jesus zog mit seinen Jüngern und einzelnen Frauen zum Passafest nach Jerusalem. Judas, der zur anderen Seite überwechselte, zeigt an, daß Vertreter der Juden an Jesu Ergreifung dringendes Interesse hatten, denn Judas paktierte mit seinen jüdischen Brüdern, nicht mit den Römern.³⁷ Solcher Konspira-

36 Diese letzte Grundeinstellung beherrscht auch die lukianische Darstellung, die nachzeichnet, wie es Paulus zwischen Jerusalem und Rom geht (vgl. J. Becker, Paulus 502–504).

37 Der Judaskuß ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Ergebnis typischer Ausgestaltung (vgl. 2.Sam 20,9; Spr 27,9 usw.).

tion hätte es dann nicht bedurft, wenn Jesu Tempelaktion (vgl. 6.1) stattgefunden hätte. Denn dann hätte man Jesus in flagranti festnehmen können.³⁸ Die Tätigkeit des Judas stützt somit die Annahme, die Tempelaktion sei ungeschichtlich. Neben der sog. Tempelreinigung gibt es noch die andere Auffälligkeit im Passionsbericht am Eingang der Jerusalemer Ereignisse, nämlich den triumphalen Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1–10 par; Joh 12,12–19). Er ist jetzt tiefgreifend christologisch bestimmt. Wenn etwas in ihm einen allgemeinen Aspekt historischer Wirklichkeit wiedergibt, dann vielleicht die Bekanntheit Jesu bei galiläischen Festpilgern, die, wo er sich zeigte, ihn umringten. Sind triumphaler Einzug und Tempelaktion historisch nicht als Einstiegsereignisse der Jerusalemer Tage Jesu auswertbar, dann wird man Petri Versagen und die Jüngerflucht bei der Gefangennahme so verstehen dürfen, daß die Jünger keineswegs auf Jesu mögliche Absicht, in Jerusalem eine Entscheidung zu erzwingen, vorbereitet waren. Vielmehr hat die Annahme, Jesus und seine Anhänger seien wie alle anderen auch nur um des Festes willen nach der Zionstadt gekommen, viel Plausibilität für sich. Wer dem in Gethsemane schwachen Jesus ein Stück historische Realität abgewinnen kann, hat dafür ein weiteres Indiz. Sieht man, wie z. B. Lukas in der Apostelgeschichte den Weg des Märtyrers Paulus zeichnet, so hebt sich jedenfalls davon das Jesusbild der Gethsemaneparikope ab.³⁹ Vielleicht läßt das darauf schließen, daß dieses Jesusbild nicht nur erzählerischer Gestaltung entspringt. So kann man als Zwischenergebnis festhalten: Es gibt nach dem Passionsbericht wohl alte Spannungen zwischen jüdischen Kreisen und Jesus, denn in solchem Milieu agiert Judas. Aber Jesus und seine Anhänger unternehmen nichts, die Situation demonstrativ eskalieren zu lassen. Sie sind übliche Festpilger. Allerdings hat Jesus wohl bald erahnt, daß er mit einer Verhaftung und eventuellen Hinrichtung rechnen mußte. So feiert er – das johanneische Todesdatum vorausgesetzt (vgl. oben 2) – mit seinen Jüngern ein Abschiedsmahl vor dem eigentlichen Passa (6.2), in dem er die Gewißheit zum Ausdruck bringt, daß die Dynamik der Gottesherrschaft durch sein Schicksal nicht tangiert und er selbst am endgültigen Heilmahl teilnehmen wird.

Den Gegensatz zu Jesus und den Jüngern spielen die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Mk 14,1; Joh 11,47). So liest man gleich eingangs des

38 Mk 11,18 ist ein matter Versuch, dieses Problem zurechtzubiegen.

39 Vgl. J. Becker, Paulus 479ff. Auch die brieflichen Äußerungen des Ignatius zu seiner Reise nach Rom als Weg in das Martyrium stehen in demselben Kontrast zu dem Jesus in Gethsemane.

Passionsberichtes. Die typisierende Verallgemeinerung auf „die Juden“ (vgl. 1. Thess 2,14f; Apg 2,22f; Joh 18,12.14.31.36; 19,7.12 usw.) ist also ungeschichtlich. Als ungeschichtlich erweist sich damit auch nochmals die Vermutung, nur Römer, nicht auch Juden hätten mit Jesu Tod zu tun. Daß im Passionsbericht die Priesteraristokratie die Initiative bei der Gefangennahme ergreift und als Ankläger vor Pilatus auftritt (Mk 14,1.43.53.60; 15,11), läßt sich nicht wegdiskutieren. Die Pharisäer hingegen tauchen als namentlich genannte Gruppe im Passionsbericht nur ganz spärlich und offenkundig erst sekundär auf (Mt 27,62; Joh 18,3). Daraus zu schließen, sie seien gar keine Gegner Jesu gewesen, wäre allerdings voreilig. Dagegen sprechen die galiläischen Zeugnisse über Jesu Wirken (3.2.4). So wird man urteilen: Der jüdische Priesteradel und an seiner Spitze der amtierende Hohepriester waren sowohl das offizielle Gegenüber zu Pilatus als auch diejenige Gruppe, die wohl auch in Jerusalem allgegenwärtigen Einfluß nahm. So ist es ganz natürlich, daß sie in der Davidstadt die eigentlichen Gegner Jesu waren.

Ein Beschluß, Jesus zu töten, ist natürlich für die erzählte Welt ein prächtiger Einstieg zum Aufbau der nachfolgenden Dramatik. Niemand auf der christlichen Seite besaß allerdings solche Intimkenntnisse im historischen Sinn. Mk 14,1f ist also aus dem Wissen um die Ankläger und ihr Anliegen zurückgeschlossen. In hautnahen Kontakt kommen Jesus und seine Jünger mit den Knechten der Hohenpriester bei der Gefangennahme. Dieses Treffen arrangiert zu nächtlicher Stunde Judas, über dessen Motive nur noch spekuliert werden könnte. Die Knechte stehen in jüdischem Dienst. Erst Joh 18,12 läßt nachträglich auch schon römische Soldaten bei der Festnahme beteiligt sein. Als Ort gibt Joh 18,1 einen Garten am jenseitigen Ufer des Kidron an, Mk 14,26.32 spricht von Gethsemane am Ölberg.⁴⁰

Unmittelbar danach beginnt das Verhör im Haus des Hohenpriesters, dessen Name Markus und Lukas nirgends erwähnen (Mk 14,53–72; Joh 18,12–27). Erst Matthäus nennt Kaiaphas⁴¹ (Mt 26,57). Der vierte Evangelist kennt zwei Verhöre, eines vor Hannas (Hoherpriester von 6–15 n. Chr.) und eines vor Kaiaphas (Hoherpriester von 18–37 n. Chr.; Schwiegersohn des Hannas). Aber hier ist im Laufe der Geschichte des johanneischen Passionsberichtes am Text gearbeitet worden.⁴² Der alte

40 Zur Diskussion vgl. W. Reinbold, Bericht 139.

41 Daß man das Grab des Kaiaphas gefunden habe, darf indessen als Irrtum gelten, vgl. E. Puech, tombeau.

42 J. Becker, Evangelium 652f.

Passionsbericht nannte den Namen des Hohenpriesters nicht, meinte jedoch selbstverständlich den amtierenden, und das war Kaiaphas, den dann später Matthäus namentlich richtig einsetzte. In der Person des Kaiaphas befaßte sich also mit Jesus der Amtsträger, der der offizielle Verhandlungspartner auf jüdischer Seite war, wenn es galt, mit dem römischen Präфекten Pilatus zu reden. Diese Konstellation deutet daraufhin, daß man von vornherein bei Jesus nicht wie bei Stephanus auf eine Lynchjustiz aus war (Apg 7,57f; vgl. auch Apg 14,19; 2.Kor 11,25), sondern an ein institutionell geordnetes Verfahren dachte.

Aber was geschah im Hause des Kaiaphas? Ein Verhör Jesu, um endgültig die Anklage vor Pilatus zu formulieren oder ein regulärer Prozeß vor dem Synedrium? Auf dieses Problem haben sich die Ausleger des Passionsberichtes seit je mit besonderer Intensität gestürzt. Eine Antwort ist darum so schwer, weil die Szene Mk 14,53.55–65 zu den Schlüsselszenen im Passionsbericht gehört und wegen dieses Gewichts an ihr im Laufe des Traditions- und Redaktionsprozesses viel gearbeitet wurde. Eindeutig ist, daß der Eindruck einer synedrialen Gerichtsverhandlung an 14,53b („Und es kamen alle Hohenpriester und Älteste und Schriftgelehrte zusammen“), an V. 55 („Die Hohenpriester und das ganze Synedrium suchten nach Zeugenaussagen gegen Jesus, um ihn hinrichten zu lassen, fanden aber keine.“) und an V. 64b („Und alle verurteilten ihn, daß er des Todes schuldig sei.“) hängt. Diese szenischen Angaben stammen aber wohl doch erst von Markus selbst. Das lassen markinische Stellen wie Mk 10,33; 11,27; 14,43 erkennen, und das bekräftigt ein Blick auf Johannes, der von diesem Szenario nichts bietet.

Wer so nicht urteilen mag, also in den Angaben teilweise älteste Tradition erkennen möchte, hat dann die bekannten Probleme vor sich, die eine solche Synedriumssitzung rechtsgeschichtlich mit sich bringt. Dazu gehören u. a. die Tatbestände, daß im Haus des Hohenpriesters keine Synedriumssitzung stattfinden durfte (anders Mk 14,53f), die Mischna Prozesse an Tagen vor Festen verbot⁴³, Kriminalfälle am Tage und nicht nachts zu verhandeln waren (gegen Mk 14,17.26.32.43.53f) und zwischen Beweisführung und Verurteilung ein Tag (anders Mk 14,64) liegen mußte (vgl. dazu insgesamt San 4,1h; für den vorletzten Punkt auch Apg 4,3.5). Wie immer man diese Rechtsfragen lösen oder nicht lösen mag, ein großes Problem ist dann noch zusätzlich im Weg, nämlich die Frage der synedrialen Kompetenz für eine Halsgerichtsbarkeit zur Zeit des Pilatus. Joh 18,31 ist da ganz eindeutig mit seiner Verneinung dieses Rechts. Die sonstigen

43 Dabei ist zu bedenken, daß der jüdische Tag abends begann.

Nachrichten aus der Zeit geben keinen Anlaß, dagegen ernsthaft Widerspruch einzulegen.⁴⁴ Wo aber das Recht für eine Sanktionsart fehlt, ist die Zuständigkeit der urteilenden Instanz in Frage gestellt. Nun gibt es zudem ein schönes Beispiel, wie man in einem anderen Fall, nämlich dem des Jehoschua ben Hananja (Josephus, bell 6,300–309), verfuhr: Die jüdischen Amtsinhaber führten keinen eigenen Prozeß durch, sondern brachten den Beschuldigten direkt vor den römischen Landpfleger Albinus.

Im Hause des Hohenpriesters fand also eine Anklagevorbereitung mit einem Verhör Jesu und der Zeugen statt. Unter dieser Voraussetzung kann man weiter fragen, was der alte Passionsbericht dafür als Inhalt anbot. Läßt man einmal die Erzählung von der petrinischen Verleugnung, deren Grundstock offenkundig schon immer mit der Szene im Haus des Hohenpriesters verbunden war, beiseite, mag der Text einst ungefähr so ausgesehen haben (Mk 14,53a.56.60.61a.65):

- 1 *„Und sie führten Jesus zum Hohenpriester ab [V. 53b–53]. (Und) viele redeten falsches Zeugnis gegen ihn, aber die Zeugnisse waren nicht gleich [V. 57–59]. Da stand der Hohepriester auf, trat in die Mitte und fragte Jesus: ‚Antwortest Du nicht auf das, was diese gegen Dich bezeugen?‘ Er aber schwieg und antwortete nichts [V. 62b–64].*
- 2 *Und einige fingen an, ihn anzuspucken und ihm das Gesicht zu verhüllen, ihn zu mißhandeln und ihm zu sagen: ‚Tue kund, (wer es war)!‘ Und die Diener gaben ihm Schläge.“*

Da der johanneische Paralleltext sehr eigene Wege geht, hilft er nur zu sichern, daß es eine hohepriesterliche Verhörszene gab und immer schon eine Verspottung Jesu (Mk 14,65; Joh 18,22f) an ihrem Ende erwähnt war, nicht aber abzuklären, was einst in ihr stand. Weder für Mk 14,57–59 noch für Mk 14,61b–64a, also für keinen der beiden substantiellen Inhalte des Verhörs, kann aus Johannes irgendetwas erschlossen werden. So kann insbesondere⁴⁵ auch Mk 15,2 = Joh 18,33 ohne die Vorgabe aus Mk 14,61ff verstanden werden, da die rezipierende Gemeinde natürlich über Jesu Messianität Bescheid weiß. „Der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ und „der König der Juden“ sind sprachlich auch in jedem Fall zweierlei. Unkontrollierbar ist es auch, aus Stellen wie Joh 7,50f; 10,33 usw. zu schließen, das Thema der Messianität Jesu müsse in Joh 18,12ff erwähnt worden sein.

Die Analyse muß sich also ganz allein auf Mk 14,53ff beziehen. Nun enthält dieses Verhör jetzt vier Elemente: eine allgemeine Aussage zu Falschzeugen und eine grundsätzliche Aussage über Jesu Schweigen. Diesen beiden Angaben folgt

44 Vgl. das Material bei A. Strobel, Stunde 21ff; Kh. Müller, Möglichkeit 66ff.

45 Die folgende Argumentation widerspricht F. Hahn, Prozeß 52ff.

jeweils ein substantielles Stück: das Falschzeugnis zum Tempelwort Jesu und Jesu Bekenntnis zu seiner Messianität und Menschensohnwürde. Diese beiden substantiellen Stücke lassen sich gut als nachträgliche Auffüllungen verstehen. Nachträgliche christologische Ausgestaltungen sind generell plausibler, als daß jemand im Widerspruch zu Jesu Reden V. 62 nachträglich das Schweigemotiv V. 61 einbrachte oder jemand nach der konkreten Angabe V. 57–59 die allgemeine V. 56 davorstellte. Vielmehr gilt: Weil V. 56 und V. 61f so dürftig waren, bestand ein Zwang zur Ergänzung. D.h. im alten Passionsbericht stand weder das Tempelwort noch Jesu Bekenntnis, das wohl überhaupt erst von Markus gestaltet ist.

Diese Szene ist überdeutlich von dem Motivfeld des leidenden Gerechten durchdrungen (vgl. Ps 35,11; Sus 51–59; Ps 38,14–16; Jes 50,6; 53,5–7), so daß sich jede historische Auswertung verbietet. Damit gewinnt die allgemeine Erwägung, daß in der Urgemeinde niemand Kenntnis aus dem Verhör gehabt hat, an Bedeutung. Der Historiker wird nur soviel vertreten können: Knechte des Hohenpriesters setzten Jesus gefangen und brachten ihn ins Haus des Kaiaphas. Dort fand eine Vorbereitung für die Anklage vor Pilatus statt. Im Zusammenhang dieses Abends verleugnete Petrus seinen Herrn.

Am nächsten Morgen früh (Mk 15,1; Joh 18,28) – d. h. zur üblichen Zeit (Seneca, de ira 2,7) – klagten die Hohenpriester (Mk 15,3.11; Joh 18,35; 19,6.15) Jesus vor Pilatus an⁴⁶, dem römischen Präfekten von Judäa (26–36/37 n. Chr.). Er residierte in Caesarea, kam jedoch in der Regel zu den großen jüdischen Festen nach Jerusalem, um durch seine Gegenwart die politische Ordnung besser garantieren zu können. Er benutzte als Jerusalemer Residenz dann so gut wie sicher den Herodespalast in der Weststadt (vgl. Mk 15,16 und Josephus, bell 2,301; 15,328; Philo, legatio 38 [299]; 39 [306])⁴⁷. Daß er während seines Aufenthalts auch Rechtsangelegenheiten ordnete, versteht sich von selbst. Die beiden mit Jesus Gekreuzigten und der freigelassene Barabbas sprechen dafür, daß Pilatus am Morgen vor dem Passafest noch über mehr Fälle urteilte, also nicht nur über Jesus zu Gericht saß. Ein römisches Gerichtsverfahren unterschied sich signifikant von einem jüdischen. Dieses beruhte auf dem Zeugenrecht (Beispiel: Sus 28–64), jenes – wie schon bei den Griechen – auf der Anklage und der Verteidigung des Angeklagten (berühmtes Beispiel: die Apologie des So-

46 Mk 15,1a ist markinische Zusammenfassung von 14,53ff. Dies erweist sich an der Sprache. Markus, aus dessen Feder 14,53b.55.64b stammen, will also keiner zweiten Gerichtssitzung das Wort reden.

47 Vgl. zum Ort der Handlung die zusammenfassende Diskussion bei W. Bösen, 205–213.

krates). Zudem besaß ein Präfekt (wie jeder oberste römische Beamte in einer Provinz) das Recht, ohne durch die römische Prozeßordnung gebunden zu sein, gegenüber Provinzialen, die kein reichsrömisches Bürgerrecht besaßen (*peregrini*), in einer Anhörung nach eigenem Gutdünken zu verfahren (*cognitio extra ordinem*) und dann ein Urteil zu fällen.⁴⁸ Todesurteile in den Provinzen standen nur ihm allein zu. Damit ist das Verfahren klar: Die Hohenpriester sind die Ankläger, Jesus der Angeklagte, Pilatus der Richter. Da sich die Ankläger extra vor Pilatus, dem Herrn über Leben und Tod der Provinzbewohner, begeben, werden sie eine Anklage, die die Todesstrafe nach sich ziehen konnte, vorgetragen haben. Für eine synagogale Strafe etwa einer Auspeitschung (2.Kor 11,24) bedurften sie des Römers nicht. Seiner müssen sie sich bedienen, weil sie keine Halsgerichtsbarkeit besitzen. Also müssen die jüdischen Ankläger sich eine Anklage überlegt haben, die vor Pilatus Bestand haben konnte und damit ihrem Ziel dienlich war, Jesus möglichst endgültig loszuwerden.

Die Pilatusszene (Mk 15,1–15 parr; Joh 18,28–19,16a) besitzt bei Markus einen Rahmen, der bewußt aufeinander abgestimmt ist: Eingangs übergeben die Hohenpriester Jesus gefesselt an Pilatus (Grundstock: Mk 15,1), ausgangs liefert Pilatus Jesus an seine Soldaten zur Geißelung und Kreuzigung aus (15,15b). Dazwischen sind zwei Szenen zu finden: Ein Verhör (15,2–5) und die Barabbasepisode (15,6–15a). Der vierte Evangelist hat eine in etwa analoge Vorlage zu sieben Szenen umgestaltet, die angesichts ihrer Dramatik zu den eindrucklichsten Szenenfolgen im vierten Evangelium überhaupt gehört. Doch fällt dennoch auf, daß Motive und Stichworte aus der markinischen Rahmung und den beiden umschlossenen Szenen wiederzufinden sind. Der johanneische Passionsbericht, den Johannes aus seiner Gemeindefradition kannte und der schon vor ihm eigene Wege ging, bezeugt also das hohe Alter der markinischen Erzählstruktur.

Wie immer man sich innerhalb dieser Markusstruktur die Entwicklung der Textgestaltung im einzelnen vorstellt, es scheint, daß von Anfang an Pilatus in ein gutes Licht gestellt werden sollte: Er fällt nach 15,2 das notwendige Urteil gegen Jesus nicht. Er gibt Jesus Gelegenheit, sich nochmals zu den Anschuldigungen der Ankläger zu äußern (15,4). Er betreibt in der Barabbasszene Jesu Freilassung gegen alle Widerstände, so daß er am Schluß gar nicht mehr Herr der Lage zu sein scheint (15,12). Umgekehrt sind die jüdischen Oberen und das Volk nach derselben Darstellung konsequent und unterschiedslos gegen Jesus eingestellt. Jesus selbst gilt

48 Th. Mommsen, *Strafrecht* 229ff; 142ff; 340f; G. Otte, *Prozeß* 1024.

als unschuldig, und wiederum prägt die Typik des leidenden Gerechten das Geschick Jesu (zu 15,1 vgl. Ps 26,12 [LXX]; Jes 53,6.12; zu 15,3 vgl. Ps 109,3; zu Mk 15,5 vgl. Ps 14,61; Jes 53,7; zu Mk 15,6–13 vgl. Jes 53,5.12). Das Motiv des „Königs der Juden“ durchzieht die Passionsgeschichte von jetzt ab bis hin zur Kreuzesinschrift.

Diese theologische Gestaltung ist die primäre Zielsetzung der Erzählung. Dabei nimmt sie historische Unmöglichkeiten in Kauf: Die Antwort Jesu auf die Frage, ob er der König der Juden sei, hätte sofort eine Aburteilung zur Folge haben müssen. Wer sich in Jerusalem, nachdem 6 n. Chr. die Römer die Verwaltung übernommen hatten⁴⁹, als König der Juden ausgibt (oder auch nur in diese Richtung verdächtig macht), begeht in den Augen jedes Römers politische Rebellion, die mit dem Tod zu ahnden ist (vgl. Josephus, ant 17,272–285)⁵⁰. Die Pauschalanklage in Mk 15,3 ist rechtshistorisch ein Unding. Ein richtender Präfekt, der zum Spielball des aufgehetzten Volkes wird (Mk 15,11.13f), untergräbt römisches Ansehen. Dergleichen ist Pilatus nicht zuzutrauen. Erst recht nicht, daß er vergißt, das Urteil zu sprechen, das vor 15,14 erfolgen müßte (etwa: „Gehe zum Kreuz!“). Nun ist klar: Diese historischen Probleme sind samt und sonders Folge der beschriebenen Wertungen der agierenden Personen. Sie entstehen also aus dem theologischen Darstellungsziel.

Die historischen Fragen zum Pilatusprozeß sind also nur noch sehr allgemein abzuklären. In jedem Fall steht das Ergebnis des Prozesses fest, nämlich die Verurteilung Jesu zur römischen Strafe der Kreuzigung (als Maßnahme römischer *coercitio*). Also hat ein Prozeß vor Pilatus – wohl als Einzelrichter – stattgefunden, der mit einer entsprechenden Verurteilung endete. Alle näheren Umstände sind nur noch sehr schwer abzuschätzen.⁵¹ Dazu gehören insbesondere die Begründung für das Urteil und das sog. Passprivileg der Freilassung eines Gefangenen.

49 Augustus hatte 6 n. Chr. Herodes Archelaos in die Verbannung nach Gallien geschickt und seine Ethnarchie und Judäa, Samaria und Idumäa der römischen Provinz Syria zugeordnet, wobei Judäa den Status einer kaiserlichen Provinz dritter Klasse erhielt.

50 Man kann dieser Konsequenz nicht dadurch entgehen, daß man unterstellt, Pilatus habe die Freiheit gehabt, dem Bekenntnis Jesu keinen Glauben zu schenken (so G. Otte, Prozeß 1025). Erstens steht von solcher Anzweiflung nichts im Text, und zweitens geht die Erzählung leserorientiert natürlich von der Richtigkeit des Bekenntnisses Jesu aus.

51 Das dunkle Bild, das vor allem Philo von Pilatus zeichnet (legatio 38,299–310), ist kritisch zu lesen. Es einzusetzen, um das Handeln des Pilatus im Jesusprozeß zu charakterisieren, ist methodisch äußerst fraglich.

Dieses Privileg ist nirgends mehr bezeugt. Um eine Amnestie nach der Verurteilung kann es sich in keinem Fall gehandelt haben, da der Richter Pilatus nicht zugleich begnadigende Instanz sein konnte, und dieses Gnadenrecht überhaupt Provinzgouverneuren nicht zustand, sondern nur für den Kaiser belegt ist. Die Freilassung eines noch nicht verurteilten Gefangenen (*abolitio* oder *venia*) unterliegt zwar an sich keinem Rechtsbedenken (vgl. etwa Josephus, ant 17,295), ist aber als Gewohnheitsrecht zum jüdischen Passa den Quellen (Mk 15,6.8) unbekannt. Umgekehrt ist die Szene mit dem Namen kaum ganz frei erfunden, so sicher sie jetzt erzählerisch – wie im ganzen Passionsbericht gewollt – die jüdische Seite ins schlechte und Pilatus ins gute Licht setzt. So ergibt sich als Vermutung, daß Barabbas inhaftiert war und am selben Vormittag freigelassen wurde⁵², an dem Jesus sein Todesurteil erhielt.

Die Todesursache wird wegen der Kreuzigung als Strafe unter den Begriff der *seditio*, also des politischen Aufruhrs gefallen sein. Man könnte dann verfeinern und an den Tatbestand der Landesfeindschaft (*perduellio*) oder der Verletzung des Ansehens des römischen Volkes (*crimen maiestatis populi Romani*) denken. Aber zu solcher Differenzierung geben die Quellen keinen Hinweis. Nun war Jesus aber ganz sicherlich kein den Zeloten vergleichbarer antirömischer Aufständischer. Doch zu der reichen Tradition des Stichwortes „Gottesherrschaft“ gehörte unter endzeitlichen Gesichtspunkten die Alleinherrschaft Gottes und das Gericht über alle bisherige Herrschaft (4.1). Damit war ohne weiteres eine Relativierung, ja sogar Ablösung der jetzt geltenden *pax Romana* zu verbinden, ohne daß ein einziges offenkundig antirömisches Wort von Jesu Seite her fallen mußte. Jesus mochte noch so eindeutig die heilsgeschichtlichen und, darin für Israel enthalten, politischen Implikationen der Erwartung einer endzeitlichen Alleinherrschaft des Gottes Israels zugunsten von Schöpfungsaussagen zurückgestellt haben: Die Vollendung, die er vor Augen hatte, ignorierte stillschweigend Roms jetzige Weltherrschaftsansprüche. Das war ohne weiteres als fehlende Subordination unter den Kaiser und, in die politische Sprache übertragen, als Rebellion gegen Rom auszulegen. Man kann sich also gut ausmalen, wie der sadduzäische Adel, der von Jesus

52 Die Angaben zu Barabbas in Mk 15,7 sind, sollten sie historisch zutreffen, allerdings so schwerwiegend, daß eine Freilassung problematisch wird. Joh 8,40 nennt Barabbas nur einen „Räuber“, was man nicht gleich mit einem politischen Revolutionär gleichsetzen sollte (vgl. dagegen Joh 10,1.8). Ändert Matthäus den Markustext wegen des genannten Problems ab (Mt 27,16: „ein berühmter Gefangener“)?

sicherlich nie eine römische Ergebenheitsadresse erwartete, dessen Wirken ihm aber religiös höchst suspekt war, so die Jesusbotschaft auf den politischen Punkt bringen konnte. Wenn der Hohepriester seinen eigenen Landsmann mit dem Vorwurf der *seditio* vor dem römischen Präfekten anklagte, mußte Pilatus auch nicht lange in Galiläa Nachforschungen betreiben lassen, was an solchen Beschuldigungen dran war. Im Falle der *seditio* gab es kein langes Fackeln. Der Vertreter der römischen Ordnung war dafür da, solchen Funken sofort zu ersticken. Eine Anklage, die diesen Rahmen abschrift, hatte also durchaus Erfolgsaussichten. Dazu bedurfte es nicht der noch weitergehenden besonderen Anklage, die Jesus noch spezieller zum (antirömischen) Messias(prätendenten) stempelte. Ob diese im Falle Jesu eine Rolle spielte, wird sogleich bei der Diskussion um die Kreuzesinschrift zu entscheiden sein.

Die Vollstreckung des Pilatusurteils nach vorangehender Geißelung (vgl. dazu Josephus, bell 2,305–308) wird in einem großen Abschnitt dargestellt (Mk 15,16–41 parr; Joh 19,1–3.16b–37), der zum Teil aus lockeren Einzelszenen besteht und sein allmähliches Wachstum noch an mehreren Stellen zu erkennen gibt. Gleichwohl enthält er noch eine strukturelle Anlage, die wohl der Ordnung des alten Bestandes noch im wesentlichen entspricht. Dieser Bestand mag etwa so ausgesehen haben:

- 1 *„Die Soldaten jedoch führten ihn ab in den Hof [...]. Und sie rufen die ganze Kohorte zusammen. Und sie ziehen ihm einen Purpurmantel an und setzen ihm einen geflochtenen Dornenkranz auf. Und sie fingen an, ihn zu grüßen: ‚Sei gegrüßt, König der Juden!‘ [V. 19a]. Und sie beugten die Knie und huldigten ihm. Und nachdem sie ihn verhöhnt hatten, zogen sie ihm den Purpurmantel aus und zogen ihm seine Kleidung an.*
- 2 *Und sie führten ihn (zur Stadt) hinaus, um ihn zu kreuzigen. Und sie zwangen einen Vorübergehenden, den Kyrenäer Simon, der (gerade) vom Feld kommt – (er ist) der Vater des Alexander und Rufus –, daß er sein Kreuz trägt.*
- 3 *Und sie bringen ihn an den Ort Golgota [V 22b.23]. Und sie kreuzigen ihn. Und sie verteilen seine Kleidung, indem sie darum losen, wer etwas erhält [V. 25]. Und als Inschrift über seine Schuld war aufgeschrieben: ‚Der König der Juden‘. Und mit ihm kreuzigen sie zwei Verbrecher, einen zur Rechten, und einen zu seiner Linken [V. 29–32].*
- 4 *Und als die sechste Stunde kam, entstand eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde [V. 34f]. Da lief einer hin und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und tränkte ihn [V. 36b]. Jesus aber stieß einen lauten Schrei aus und gab (seinen) Geist auf [V. 38–*

39]. *Es waren aber auch Frauen da, die schauten von ferne zu. Unter ihnen war Maria aus Magdala und Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen, und Maria, des Joses Mutter, und Salome [V. 41].*“

Im ersten Teil (Absätze 1–3 = Mk 15,16–32) markieren drei gleichgestaltete Anfangssätze (V. 16.20b.22) einen gut gegliederten Handlungsablauf: Die Soldaten sind die Handelnden, Jesus das Objekt ihrer Handlung. Immer geht es um einen Ortswechsel (in den Hof, aus der Stadt, nach Golgota). Zu allen drei Stationen gibt es zusätzliche Angaben: Im ersten Fall die Verspottungsszene (V. 19a unterbricht die Handlungsfolge der Huldigung und paßt auch sachlich nicht zur Verspottung⁵³), im zweiten Fall Simon als Kreuzbalkenträger und im dritten Fall Jesu Kreuzigung mit drei Umständen, nämlich mit der Kleiderverlosung, der Kreuzesinschrift und den Mitgekreuzigten (V. 23 ist eine zu V. 36 quer liegende Dublette). Die erste und dritte Szene sind etwa gleich stark ausgebaut und bilden mit dem jeweiligen Stichwort des Judenkönigs eine gute Rahmung. Zweimal (V. 16.22) sind noch topographische Angaben nachträglich näher erklärt – vermutlich für griechische Leser und nicht schon für die ältesten Zuhörer des Passionsberichtes.

Mk 15,29–32 ist wohl ganz von Markus gestaltet: Die ersten Spötter, also die „Umherziehenden“, entsprechen typischer markinischer Sprache (vgl. Mk 2,23; 9,30 usw.). Die Hohenpriester und Schriftgelehrten tauchen bei Markus in 8,31; 10,33; 11,18; 14,1.43.53 auf. Die Mitgekreuzigten entstammen 15,27 und das erste Verb für „lästern“ fand Markus in 15,20 vor. Entscheidend aber ist, daß die Lästerungen in V. 29 und V. 32 der Reihenfolge und den Themen nach aus dem Verhör vor dem Synedrium stammen, wie Markus die Szene ausbaute. Durch diese markinische Redaktion wird dann der römische Centurio in Mk 15,39 zum Gegenbild der jüdischen Lästierer.

Mit 15,27 haben die Soldaten ihre Aufgabe der Kreuzigung erfüllt. 15,33–41 schildern in einem zweiten Teil die Todesstunde Jesu. Sprachlich und sachlich ändert sich nun viel. Jesus wird z.B. nicht nur im Unterschied zu 15,16–32 namentlich genannt, sondern ist auch Subjekt von Äußerungen. Etwa in der Mitte der Erzählung steht die Aufgabe des Lebens Jesu (V. 37). Voraus genannt sind das numinose (nicht apokalyptische) Ereignis der Finsternis⁵⁴, deren dreistündige Dauer später Anlaß wurde, im ganzen Text die Stundeneinteilung nachzusetzen (V. 25 mit der Doppelung in V. 24a und 34), und die Tränkung (V. 36a, vgl. Joh 19,29). Nachgeordnet ist von weiblichen Zeugen gesprochen (V. 40). V. 34.36b (= Ps 22,2) stehen in Spannung zu V. 37 und sind wohl ein vormarkinischer Zusatz, der noch einmal unglücklich erweitert wurde (V. 35). Das Zerreißen des Tempelvorhangs (V. 38) unterbricht die Szene in bezug auf die Einheit des Ortes und paßt zu Markus (11,15ff; 14,58; 15,29), ebenso auch die ergänzende Angabe zu den wohl vier und nicht nur drei Frauen (V. 41: Stichwort Galiläa!). Schwieriger ist das Wort des

53 V. 19a wird wegen Joh 19,3 allerdings älter als Markus sein.

54 Eine wunderbare Finsternis ist auch sonst beim Tod berühmter Männer bezeugt (J. Gnilka, *Evangelium* 321).

Centurio zu beurteilen. Es hat hier und in 15,44f keinen sicheren Platz. Sein Wort lautet auch nicht akklamatorisch: „Wahrlich, dieser Mensch ist der Sohn Gottes“, sondern rückblickend: „Wahrlich, dieser Mensch war ein Gottessohn.“ Das ist für die markinische Christologie weniger spezifisch, also wohl eine vormarkinische Ergänzung, die unverbunden zum Motiv des Judenkönigs steht.

Diese Erhebung des alten Textbestandes läßt sich gut mit den johanneischen Verhältnissen in Einklang bringen. Insbesondere hat Johannes zu den als spät erkannten Stellen in Mk 15,29–32.38.39.41 keine Entsprechung. Im Falle des kreuztragenden Simons und der dreistündigen Finsternis (Mk 15,21.33) kann auf der johanneischen Seite auch mit Ausfällen gerechnet werden. Der im johanneischen Passionsbericht so souveräne Jesus bedarf der Hilfe eines anderen Menschen nicht. Und das siegreiche „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30) kann man sich schwerlich in Finsternis gesprochen vorstellen (vgl. 12,35). Sie paßt hingegen zu Judas (13,30).

Die Darstellungsperspektive des Textes richtet sich sehr konsequent nach der Bedeutung, die Jesus für die Gemeinde besaß. Ganz am Rande (Mk 15,27) ist einmal erwähnt, daß es drei Gekreuzigte gibt: Also sind doch wohl drei Angeklagte von Pilatus in derselben Gerichtssitzung verurteilt worden, und es gehen drei den Weg von der Gerichtsstätte nach Golgota. Drei erleiden dasselbe Schicksal. Aber das Auge des Erzählers verfolgt nicht drei Personen, sondern nur eine. Sie wiederum so, daß die Typik des leidenden Gerechten sich abermals durchgesetzt hat (vgl. nur Mk 15,24 mit Ps 22,19 und Mk 15,36a mit Ps 69,22 sowie Mk 15,40 mit Ps 38,12). Die damit verbundene theologische Perspektive ist so wichtig, daß weder der Sterbende heroisiert, noch die Qual der Leiden ausgemalt wird (ganz anders z. B. 4. Makk).

Wie schon in der Pilatuszene tritt zu den Motiven des leidenden Gerechten das Stichwort des „Königs der Juden“. Wie ist es zu beurteilen? Die Antwort kann nur so gegeben werden, daß die Kreuzesinschrift als Kernbereich zur Überlieferung zum Stichwort „König der Juden“ bedacht wird. In gar keinem Fall gab es eine feste Sitte, den Grund einer Bestrafung auf einer Tafel um den Hals des Verurteilten oder im Falle einer Kreuzigung etwa auch am Kreuz anzubringen. Die Belege, die als Analogie herangezogen werden können, sind eher schüttern, sowie geographisch und zeitlich entfernt.⁵⁵ Soll man daraus schließen, der titulus sei erzählerisch von den Christen später erfunden worden, um das Thema des (endzeitlichen) Königtums Jesu zu behandeln? Doch wie kommt dann der Erzähler auf diese Unüblichkeit? Kein Weissagungsbeweis ist z. B. weit und breit aufzutreiben, der ihn inspiriert haben könnte. Wer aus Gründen

55 Vgl. H.-W. Kuhn, Kreuzesstrafe 733ff, aber auch J. Gnllka, Jesus 305.

der Ungewöhnlichkeit die Historizität verneint, verlagert die Erklärungsbedürftigkeit des Besonderen nur an eine andere Stelle. Also kann man auch sagen: Weil solche Inschriften nicht üblich waren, enthielt sie im Falle Jesu historische Erinnerung. Dies gilt gerade auch, wenn man den Inhalt der Inschrift bedenkt.

Läßt man sich nämlich einmal auf die These der Historizität ein, erklärt sich die Inschrift gut. In der genannten urchristlichen Überlieferung kommt der Ausdruck „König der Juden“ innerhalb des Passionsberichtes aller Evangelien mehrfach vor, außerhalb desselben nur noch Mt 2,2. Nirgends in der urchristlichen Christologie gibt es einen Hinweis, daß er innerhalb eines christologischen Konzeptes auf irgendeine Weise traditionsbildend wirkte. Er ist die korrekte Bezeichnung, die ein Nichtjude einem jüdischen Prätendenten für ein Herrscheramt zu vergeben hatte. (Juden hätten formuliert: „König Israels“). Illustrativ ist ein Blick auf Tacitus (hist 5,9): „Nach des Herodes Tod maßte sich ein gewisser Simon . . . den Königstitel an. Er wurde von Quintilius Varus . . . bestraft . . .“ Als Strafe wird man an die Kreuzigung denken müssen (Analogie z. B. Josephus, ant 20,102). Denn wer in der Interessensphäre des römischen Kaisers Machtansprüche verlauten läßt, stellt sich gegen den Kaiser. Dieser römischen Sicht korrespondiert haargenau die frühjüdische: Josephus bezeugt recht illustrativ (ant 17,285), daß sich mehrfach antirömische Aufstandsgruppen im Frühjudentum einen Führer wählten, den sie „König“ nannten (vgl. oben 4.4.1). So gab es also offenbar auch den politischen Gedankenkontext bei den Juden, bei dem antirömische Einstellung und Leitung der Gruppe durch einen „König“, der den Römern die jüdische Herrschaft streitig machte, eine Einheit bildete. Von diesem durch römische und jüdische Quellen belegten Tatbestand her ist die Bezeichnung Jesu als „König der Juden“ eine treffliche Formulierung, setzt man voraus, daß Jesus unter Roms Macht tangierender politischer Anklage stand. Mit dem titulus zusätzlich eine versteckte messianische Konnotation zu verbinden, empfiehlt sich nicht, denn auch die antirömischen Aufständischen hatten kaum messianische Ambitionen (vgl. 4.4.1), und für Pilatus wäre das auch eher eine Quisquilie gewesen. Für ihn zählte antirömische Rebellion. Ihm war gleich, wie sie sich begründete.

Versteht man den titulus so, kann man sehr gut begreifen, warum christliche Erzähler dieses Motiv später benutzten, um damit den ganzen Passionsbericht auszugestalten. So konnte erzählt werden, wie in einem tieferen theologischen Sinn Jesus tatsächlich der König Israels war. Im übrigen: Wäre es nicht für Christen gefährlich und kontraproduktiv gewesen, wenn sie Pilatus relativ gut zeichnen und sein Verhältnis zu Jesus

eigentlich als intakt beschreiben wollten, zu erfinden, Römer hätten Jesus gekreuzigt mit dem in römischen Ohren so gefährlichen Urteil eines königlichen Konkurrenten zum Kaiser in Rom? Paßt es nicht besser, der *titulus* ist (für die frühen Christen leider) historisches Faktum und darum mußten Christen intensiv daran arbeiten, die damit gesetzte Gefahr zu bannen, z. B. indem man von Pilatus Jesu Unschuld bezeugen ließ? So spricht insgesamt wesentlich mehr für die Historizität der Kreuzesinschrift als gegen sie. Wer so urteilt, kann noch einmal an die These denken, Jesus sei eventuell wegen der Tempelaktion und tempelkritischer Worte gefangen genommen worden. Diese schon abgelehnte Vermutung (6.1) würde nun auch schwerlich zur Kreuzesinschrift passen, zielt diese doch auf politische Negation der römischen Herrschaft und ist nicht in eine kulturelle Dimension eingebunden.

In keiner synoptischen Überlieferung kommen so viele sonst fast alle unbekannt Namen vor: Simon aus Kyrene und seine beiden Söhne, die vier Frauen und wenig später noch Joseph von Arimatäa (Mk 15,43). Bei den Frauen ist von vornherein zu vermuten, daß sie nach Ostern zur judenchristlichen Gemeinde gehörten. Simon wird als nordafrikanischer, also hellenistischer Jude gekennzeichnet. Da seine am Kreuztragen unbeteiligten Söhne ausdrücklich zur besseren Identifikation des Vaters genannt sind, waren sie die der Gemeinde vertrauten Personen. So werden sie bald nach Ostern Christen geworden sein. Für den Vater ist dies nicht so eindeutig, eher auszuschließen. Bei Joseph ist sogar formuliert, daß er jüdischer Sympathisant, jedoch kein Gemeindeglied war.⁵⁶ Jesu Tod ist also gut bezeugt, Hilfe und Anteilnahme wurde ihm entgegengebracht, jedoch von Leuten, von denen das teilweise nicht ohne weiteres zu erwarten war. Die, die eigentlich Jesus beistehen sollten, die Jünger, sind von der Bildfläche ausnahmslos verschwunden. Das kann man jedenfalls doch wohl nur so begreifen, daß sie subjektiv sich in der Gefahr sahen, zum selben Tod wie Jesus verurteilt, zumindest ernsthaft bestraft zu werden. Dafür spricht auch, daß Petrus nach der allgemeinen Jüngerflucht wagte, Jesus noch etwas zu folgen, aber dann seine Identität verleugnete und verschwand.

Jesu Kreuzigung mit nachfolgendem Erstickungs- und Erschöpfungstod ist in den Evangelien durchweg überaus zurückhaltend geschildert. Selbst über den äußeren Vorgang kann man sich vom Passionsbericht her kein ganz genaues Bild machen. Die vorangehende Geißelung jedenfalls scheint oft praktiziert worden zu sein. Auch das Tragen des Kreuzbal-

56 Später machen ihn Mt 27,27; Joh 19,38 dazu.

kens (patibulum), der dann an der Richtsstätte an einem senkrechten Pfahl angebracht wurde, ist mehrfach bezeugt. Im übrigen gibt es keine festen Formen für das Kreuz oder den Pfahl und auch nicht für das Annageln oder Anbinden von Händen und Füßen. Nicht Markus und sein Passionsbericht, wohl aber Lk 24,39 bezeugt erstmals die Nagelung Jesu an Füßen und Händen (vgl. noch Joh 20,25.27; Kol 2,14). Das Brechen der Beine bei den Mitgekreuzigten und den Lanzenstich bei Jesus erwähnt nur Joh 19,31–34 als Sonderüberlieferung. Daß sich Pilatus nach Mk 15,44 wundert, daß Jesus so rechtzeitig gestorben ist, entspricht dem allgemeinen Wissen, daß Gekreuzigte sehr lange am Kreuz hingen, ehe sie starben. Gerade in solcher langen Qual bestand die Schwere der Strafe. Weil sie so grausam war, war sie vor allem Sklavenstrafe und Todesart für Provinziale ohne reichsrömisches Bürgerrecht, wenn diese gegen Rom rebellierten. Josephus nennt sie die erbärmlichste aller Todesarten (bell 7,203).

Die Kreuzigung ist keine Erfindung der Römer. Sie haben diese Todesstrafe im Zusammenhang der punischen Kriege von den Karthagern übernommen. Auch die Perser kannten und übten sie. Als mögliche jüdische Bestrafung ist sie bisher nur einmal aus vormakkabäischer Zeit belegt (11Q 19,64,6–13). Sie wurde später allerdings von Alexander Jannai an 800 Pharisäern um 90 v. Chr. vollstreckt (Josephus, bell 1,97f; ant 13,380–383), was erheblichen jüdischen Protest nach sich zog (4Q pNah 1,7f; Josephus, bell 5,450f; 7,202). Aus der Zeit der römischen Herrschaft über Palästina (ab 63 n. Chr.) gibt es nur Zeugnisse dafür, daß Römer sie gegen jüdische Rebellen verhängten. Vor allem nach dem Tod des Herodes (4 v. Chr.) bis zum ersten antirömischen Aufstand haben die römischen Statthalter zur Herstellung von Ruhe und Ordnung schnell zu dieser Sanktion gegriffen. Die Belege bei Josephus⁵⁷ lassen wohl nicht nur zufällig fast immer mehrere Juden gleichzeitig gekreuzigt werden (doch anders z. B. bell 3,321), einmal sogar 2000 (bell 2,75; ant 17,295). Vergleiche mit der römischen Politik in anderen Provinzen machen wegen der Zufälligkeit der Überlieferung Probleme.⁵⁸

Als Ort der Kreuzigung Jesu wird Golgota angegeben (Mk 15,22 parr; Joh 19,17), was wohl zutreffend mit „Schädelstätte“ übersetzt wurde und der Hügelform (freiliegender, rund gewölbter Einzelhügel) nachempfunden war. Der Ort ist nur im Neuen Testament genannt und mehr zufälliger, nicht traditioneller Hinrichtungsplatz. Er lag nördlich von Jerusalem und damals natürlich (vgl. Lev 24,14; Num 15,35) außerhalb der Stadt-

57 H.-W. Kuhn, TRE 19, 714f; Kh. Müller, Möglichkeit 62–65.

58 H.-W. Kuhn, Kreuzesstrafe 682–723.

mauern (vgl. Mk 15,20b: „hinausführen“; Joh 19,17.20; Hebr 13,12), und zwar nicht sehr weit außerhalb der sog. „zweiten Mauer“ des Josephus. Diese – freilich sehr ungefähren geographischen Angaben – stimmen insoweit mit dem heutigen Ort der Grabeskirche überein. Allerdings ist die Identifikation von Kreuzigungsstätte mit nahem Grab und heutiger Grabeskirche nicht problemlos, wenn auch nicht unmöglich. Denn 70 n. Chr. wurde Jerusalem total zerstört. Dabei wird ein eventuell noch bis dahin vorhandenes judenchristliches Wissen um die Lokaltradition abgerissen sein, da die Gemeinde schon zu Beginn des Krieges Jerusalem verließ. Eine weitere tiefgreifende Veränderung erfuhr das ganze Gelände der damaligen Nordstadt, als unter Hadrian die römische Siedlung der Aelia Capitolina erbaut wurde, nachdem sich die Juden im Bar-Kochba-Aufstand nochmals Rom als unterlegen erwiesen. Euseb ist Jahrhunderte später überrascht, daß Kaiser Konstantin Golgota dort lokalisierte, wo man es heute traditionellerweise annimmt (Euseb, VitConst 3,28). Angesichts der ganz geringen und wenig präzisen Angaben zur Geographie wird es wohl dabei bleiben müssen, daß eine – einigermaßen gut kalkulierbare – Identifikation nicht mehr sicher aufzustellen ist. Andere Vorschläge (etwa der Ölberg) kommen allerdings auch über mehr oder weniger vage Vermutungen aufgrund von nicht eindeutigen Hinweisen nicht hinaus. Sie sind darum noch unwahrscheinlicher.

Meistens blieb der von Römern Gekreuzigte als Leichnam am Marterholz hängen, ja die römischen Soldaten hatten u. a. die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß der Leichnam nicht heimlich entwendet wurde, um doch noch begraben zu werden. Er wurde auf diese Weise noch über den Tod hinaus entehrt. Für Juden war ein verweigertes Begräbnis immer ein Problem (Dtn 21,23; Tob 1,17f; 2,3–8; Josephus, bell 3,377f; 4,360f⁵⁹). Zitiert zu werden verdient dazu Josephus, bell 4,317: „... die Juden sind in das Begräbnis der Toten so besorgt, daß sie sogar die Leichen der zum Kreuzestod Verurteilten vor Sonnenuntergang abnehmen und beerdigen.“ Unterblieb die Bestattung und geschah also solche Entehrung doch, dann waren die Toten ein Raub der Vögel und verwesend für alle sichtbar. Jesus erlitt dieses Schicksal erspart. Joseph von Arimatäa erreichte von Pilatus die Freigabe des Leichnams Jesu und bestattete ihn (Mk 15,42–47 par; Joh 38–42).⁶⁰ Pilatus, der als Gerichtsherr in solchen Fällen allein

⁵⁹Ausnahmen sind etwa 2.Reg 4,10; 2.Makk 5,10.

Die Annahme, Jesus sei nur scheinot gewesen, hat in den Quellen absolut keinen Anhalt. Sie entspringt seit D. F. Strauß neuzeitlicher Phantasie und soll sich auf die Auferstehung „natürlich“ erklären helfen.

zuständig war, genehmigte die Freigabe der Leiche wohl wegen des Passafestes, um das religiöse Empfinden der Juden zu schonen. Um die Heiligung des Sabbats wird es wohl auch am ehesten Joseph von Arimatäa gegangen sein. Er handelt also als Jude, nicht als (versteckter) Anhänger Jesu. Man wird fragen dürfen, ob nicht nur der erzählerischen Perspektive wegen ausgelassen ist, auch von den Mitgekreuzigten zu reden. Wegen der jüdischen Begräbnispflicht (Dtn 21,23; Tob 1,17f; 2,3–8) und des unmittelbar nahen Festes macht es jedenfalls Sinn, eine Gleichbehandlung der drei Gekreuzigten zu erwägen.

Die Bestattung Jesu erfolgte nach Mk 15,46 – was Glauben verdient – betont schlicht, indem nur das Nötigste geschieht: Jesus wird in ein Leinentuch gewickelt und in ein nahes Felsengrab mit Rollstein gelegt. Die übliche Waschung des Toten (etwa Apg 9,37) unterbleibt. Bei der Grablegung finden Spezereien (vgl. Josephus, bell 1,673) keine Verwendung.⁶¹ Mt 27,60; Lk 23,53; Joh 19,41 machen dann aus dem Grab schon bald ein bisher unbenutztes Grab. Johannes gestaltet die Beerdigung sogar durch eine geradezu reichhaltige Einbalsamierung aus (Joh 19,39f). Das soll vielleicht an ein königliches Begräbnis erinnern (vgl. Joh 12,3).

61 Das wollen erzählerisch und sachlich verspätet die Frauen in Mk 16,2 nachholen.

7 Der Glaube an den Auferstandenen

Wirken und Leiden einer Person enden mit ihrem Tod. Für die Hinterbliebenen setzt dann das erinnernde Aufarbeiten ein, durch das das nun abgeschlossene und der Vergangenheit anheim gefallene Leben im Gedächtnis der Nachfahren seinen Platz erhält. Im Unterschied dazu war das Urchristentum der Meinung, es sollte Jesu bleibende Bedeutung gerade nicht in diesem Sinne pflegen. Es verweigerte sich der üblichen Art von Trauerarbeit und verfuhr mit Jesus gerade nicht so wie z. B. die Platoschüler mit Plato, wenn diese ihres Meisters Philosophie unter bestimmten Rahmenbedingungen, die der Ansatz platonischer Philosophie abgesteckt hatte, als verpflichtendes Erbe weiter ausbauten. Vielmehr verarbeitete das Urchristentum die geschichtlichen Spuren des Jesus von Nazaret unter der fundamentalen Voraussetzung, damit „die Geschichte von einem Lebenden“¹ zu vergegenwärtigen. Jesu Nachwirkungen standen also von Anfang an unter den besonderen Bedingungen, die mit dem Stichwort der Ostererfahrung aufs knappste benannt werden können.

Um diese nachzuzeichnen und heutigem Verstehen zu erschließen, müßte man noch einmal sehr weit ausholen und der Jesusdarstellung einen zweiten Band folgen lassen.² Doch so wünschenswert dies aus theologischen Gründen auch sein mag, muß solches Unterfangen aus pragmatischen Gründen doch zurückgestellt werden. Unbedingt wichtig ist es allerdings, die mit Ostern gesetzten besonderen Bedingungen der Rezeption der Jesustradition zu bedenken. Sie wurden grundgelegt in der frühesten Aufarbeitung des Ostergeschehens. Diese ist dem heutigen Betrachter in einer eingliedrigen Auferweckungsformel zugänglich. Auf diese stößt man in Gestalt einer partizipialen Gottesprädikation, in der Form eines die Tat Gottes erzählenden Aussagesatzes oder endlich in der Prägung eines festgefügteten Relativsatzes. Diese drei geprägten Weisen ältester Osterdeutung lauten im einzelnen: „(... Gott), der³ Jesus/ihn von den Toten

1 So der treffende Untertitel des Werkes von E. Schillebeeckx, Jesus.

2 Vgl. J. Becker, Urchristentum 29ff.

3 Die griechische, bzw. semitische Partizipialform kann man im Deutschen nur als Relativsatz wiedergeben.

auferweckte“ (Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1 usw.), bzw.: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9; 1.Kor 6,14; 15,15 usw.) und endlich: „(. . . durch Jesus Christus), den er (= Gott) von den Toten auferweckte“ (1.Thess 1,10; Apg 3,15 usw.). Mit recht gut kalkulierbarer Argumentation läßt sich die erste, also die partizipiale Wendung, als die Ausgangsform dieser geprägten Formeln bestimmen.

Solche partizipialen Gottesprädikationen sind israelitischer Überlieferung in sprachlicher Hinsicht vertraut. Insofern jedoch Juden, die nun zugleich Christen sind, nach Ostern mit ihrer neuen Gottesprädikation bekenntnisartig Gott preisen, weil er in einer einmaligen Situation und unerwartet durch ein nur ihm mögliches Handeln den an den Tod verlorenen Jesus errettete und damit die Grundlage für ihr Leben neu festlegte, kommt von allen israelitisch-frühjüdischen Partizipialsätzen, die göttliches Handeln beschreiben, inhaltlich nur der klassische als Analogie in Betracht, der davon spricht, daß „Gott Israel aus Ägypten geführt hat“ (Dtn 8,14; Jer 16,14 usw.). Denn mit dieser bekenntnisartigen Formel halten Israel und das Frühjudentum fest, welche göttliche Heilstat aus Israel für alle Zeiten das Volk Gottes machte. Dabei will beachtet sein, daß Jesus selbst noch keine neuen bekenntnisartigen Sätze formuliert hat. Auch die jüdischen Zeitgenossen Jesu und des Urchristentums haben kein Bekenntnis neu gebildet. Sie konnten daran auch kein Interesse haben, weil das Frühjudentum seine Existenz ja gerade mit dem alten in der Tora festgelegten Handeln Gottes begründete. Insofern ist das österliche Bekenntnis der frühen Christen innerhalb des Judentums eine Neuerung, die anzeigt, daß man der österlichen Erfahrung der Qualität nach einen gleichen Rang zuerkannte wie der „klassischen“ Tat Gottes, also der Herausführung Israels aus Ägypten.

Setzt man nun in der eben angedeuteten Weise die urgemeindliche Auferweckungsformel, wie sie Judenchristen innerhalb des Judentums unerwarteterweise formulierten, zu der israelitischen Auszugsformel in Beziehung, so muß man, um die Perspektive des Vergleichs zu bestimmen, an Jer 16,14f; 23,7 (vgl. auch Jes 43,19f; 48,6; 65,17) erinnern: Hier kündigt der Prophet an, daß in der mit einer ganz neuen Qualität versehenen Zukunft nicht mehr die Auszugsformel Bekenntnis und Grundbestimmung Israels sein werde, sondern ein neues Ereignis mit Bekenntnisrang, das ein neues und grundlegendes Handeln des Gottes Israels zugunsten seines Volkes festhält. Alttestamentliche Prophetie weiß also um die Möglichkeit seines Gottes, Israel durch eine unerwartete und fundamentale Handlung ganz neu in eine Gottesbeziehung einzuweisen. Wenn nun die Urgemeinde ihr neues Bekenntnis formuliert, dann will sie in Auf-

nahme dieser prophetischen Tradition sagen: Für sie ist Jesu von Gott zum Guten gewendetes Geschick ab sofort und endgültig Fundament ihres ab jetzt gültigen Gottesverhältnisses.

Nun hatte Jesu Wirken der Aufrichtung der endzeitlichen Gottesherrschaft gedient. Dabei war im Gefolge dieser Tätigkeit Jesus hingerichtet worden. Wenn nun Gott unerwarteterweise diese endgültige Ausweglosigkeit Jesu dadurch schöpferisch überwand, daß er Jesus nicht im Tod ließ, dann war Jesus doch nicht umsonst gestorben und das, für das er eingetreten war, offenbar doch nicht abgegolten: Gottes mit Jesus einsetzendes endzeitliches Heilschaffen ging also weiter. So konnte man durch Ostern die Aufrichtung der Gottesherrschaft durch Jesus ihrem Inhalt nach neu bekräftigt sehen und das an Jesus vollzogene Auferweckungsgeschehen als Urgeschehen begreifen, dessen prägende Kraft nicht nur Jesu Wirken mit neuer Bestätigung versah, sondern das zugleich als Ursprungsgeschehen der sich weiter durchsetzenden Endvollendung gelten konnte. Einerseits war Jesus der leidende Gerechte, dessen sich Gott angenommen hatte. Andererseits stand sein Geschick ja mitten in den Endereignissen, die er selbst angekündigt und schon vollzogen hatte. Also war er nicht irgendein Gerechter im Verlauf der Geschichte, sondern stand im besonderen Wirkungszusammenhang der sich endzeitlich durchsetzenden Gottesherrschaft. Darum mußte auch sein Geschick endzeitliche Bedeutung erhalten. So wurde sein Tod und seine von Gott bewirkte Auferstehung Urgeschehen der Endzeit und damit maßgeblicher Anfang, der den weiteren Endzeitablauf entscheidend prägte.

Dieser besondere Charakter seines Geschicks als endzeitliches Urgeschehen harmonisierte nun auch vorzüglich mit dem Inhalt von Jesu Botschaft. Jesus hatte sich für die Aufrichtung der endzeitlichen Gottesherrschaft eingesetzt, die aus Verlorenen endgültig Gerettete machte und die das verspielte Gottesverhältnis für immer in ein neues heilvolles verwandeln wollte. Dabei war Jesus selbst zu einer verlorenen Elendsgestalt geworden. Genau dieser hatte sich durch österliches Handeln Gott angenommen. So wurde das Geschick des verlorenen Jesus zum Guten gewandelt, indem das von Jesus vertretene Gottesbild ausdrücklich und endgültig an ihm selbst bekräftigt worden war. Sein Geschick wurde göttliches Siegel für Jesu Gottesverständnis. So machte die Ostererfahrung den Jüngern einsichtig, daß Gott nur noch so begriffen sein wollte, nämlich als den Verlorenen naher Gott der Güte, der jetzt sein Heil endgültig aufrichten wollte.

Damit war der Generalnenner grundgelegt, um das Wissen von Jesu Wort und Tat lebendig zu erhalten. Jesus gewann demzufolge z. B. nicht so

Bedeutung, daß nur besonders griffige Spitzensätze seiner Lehre ausgewählt und tradiert wurden, wie es etwa mit den Weisen Israels geschah, deren Aussprüche in den Sprüchen der Väter (Av) gesammelt wurden. Darum wurde Jesu Lebensweise beispielsweise auch nicht Anlaß zur Imitation, also zur Nachahmung seiner Existenzweise. Mag dies im besonderen Fall der Israelmissionare vielleicht in begrenzter Weise so gewesen sein, generell wurde jedenfalls die Jesusgestalt nicht als Vorgabe zur Nachahmung begriffen. Vielmehr wurde sein Gottesbild, wie es für eine ganze Wirklichkeitsdeutung stand und wie es sein Wirken und sein Geschick ausdrückten, das entscheidende Kontinuum, innerhalb dessen Jesus gegenwärtig blieb. Innerhalb dieser Kontinuitätsaussage konnte man dann auch – oft unter Neugestaltung von dieser Grunderkenntnis her – einzelne Aussagen Jesu und begrenzte biographische Daten aus dem Leben Jesu für die erinnernde Vergegenwärtigung festhalten.

Die Quintessenz der Botschaft Jesu und ebenso die Summe des österlichen Zugewinns für den Glauben ist also eine bestimmte, sich inhaltlich ergänzende Auffassung von Gottes endgültigem Verhältnis zu seinen verlorenen Geschöpfen. Diese Einsicht sollte auch die gegenwärtige Aneignung der Jesustradition leiten. Jesus ist dann heute darum aktuell, weil er in einer bestimmten Weise die Gottesfrage aufrechterhält und zu ihrer Beantwortung eine spezifische Aussage anzubieten weiß.

Die Interpretation der österlichen Erfahrung blieb allerdings bei dieser festgeprägten Gottesprädikation nicht stehen. Vielmehr wurde dieser neu gewonnene Standort alsbald Ausgangspunkt der Christologisierung der Person Jesu. Es gibt keinen urchristlichen Überlieferungszeitpunkt, der nicht durch und durch von dieser Entwicklung geprägt wurde. Die stürmische und vielgestaltige Ausformung der urchristlichen Christologie war nämlich eine Konsequenz aus dem Grundsatz, daß das personale Geschick Jesu das göttliche Ja zu Jesu Wirken zugunsten der Gottesherrschaft war. So wurde die Christologie die Rechenschaft des christlichen Glaubens über das besondere Verhältnis, das Gott und Jesus miteinander verband. Im Vermessen dieses Problemfeldes wurde aus dem Gott der Gottesherrschaft der Vater Jesu Christi und aus dem Jesus von Nazaret, der die endzeitliche Herrschaft Gottes aufzurichten begann, der Inbegriff personalisierten Heils, also das Objekt des Glaubens. Jesus wurde zum irdischen, der nun der erhöhte Christus geworden war.

Die verschlungenen Pfade urchristlicher Christologie zu erörtern, kann jetzt allerdings ebenso wenig zur Aufgabe erhoben werden wie die Nachzeichnung und Interpretation der Osterereignisse. Allerdings soll daran erinnert werden, daß gerade auch die synoptische Tradition von diesem

Christologisierung prozeß umfassend geprägt wurde (vgl. oben 1). Dies geschah aus der Auffassung heraus, daß der österliche Zugewinn an Glaubenserkenntnis die Augen für eine Tiefenansicht des Wirkens Jesu eröffnete, die das Jesusphänomen erst ins rechte und endgültige Licht rückte. Solche Deutung aus der Retroperspektive ist hermeneutisch nichts Auffälliges, sondern geschieht beständig. Denn nur so können sich Spätere vorgängige Geschichte aneignen. Ein Zeitgleicher mag Geschichte unmittelbar erleben als Spätere, er mag Einzelnes besser wissen und komplexer erfahren. Doch ist der Spätere ihm gegenüber wegen dieser Punkte nicht nur im Nachteil, denn er kennt – was dem Zeitgleichen nicht zu Gebote steht – den Fortgang der Ereignisse und kann darum von dieser Geschichte her Geschehenes besser qualifizieren und Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden. Geschichtskennntnis ist nie nur Reproduktion der diffusen Fülle purer Fakten, sondern immer gedeutete Geschichte. Daß Goethe der Inbegriff deutscher Klassik ist und (bisher) der größte deutsche Dichter, wissen seine Nachfahren im Rückblick. Aus dem Munde seiner Zeitgenossen klänge solches Urteil vermessen. Also wird man die Christologisierung der Jesustradition als solche nicht einfach als Geschichtsfälschung abwerten dürfen, so sicher der Historiker diesen gesamten Prozeß – auch urteilend – durchleuchten will und muß. Darum wurde auch Jesus in den voranstehenden Kapiteln so dargestellt, wie er unter Absehung der christologischen Deutung noch erkennbar ist. Die Geschichte der urchristlichen Bemühung, das christologische Problem, wie es nachösterlich auftrat, zu lösen und von daher immer auch implizit Jesus von Nazaret zu deuten, ist gesondert zu prüfen, jedoch keinesfalls vorab negativ – z. B. als Abfall von der „einfachen Lehre“ Jesu – zu entscheiden. Ganz im Gegenteil: Wer die älteste österliche Bekenntnisbildung bedenkt und dazu ihre christologischen Folgen ermißt, wird den Gott der Gottesherrschaft und den Vater Jesu Christi zusammenschauen.

Bibliographische Hinweise zum Gesamtwerk

Das folgende Verzeichnis nennt die Literatur, die häufiger konsultiert wurde. Literatur, die spezielle Thematik behandelt, steht nur eingangs der Abschnitte. Sammelwerke und Festschriften werden dann, wenn verschiedene Einzelbeiträge verstreut herangezogen sind, hier unter dem Herausgeber geführt und eingangs von Abschnitten mit dem Einzelbeitrag aufgezählt. In den Anmerkungen ist die Literatur in Kurzform zitiert. Es war durchweg nirgends das Ziel, die Literatur vollständig zu sammeln. Angestrebt ist ein Kompromiß zwischen repräsentativer und subjektiver Auswahl, wobei die Auswahl eher eng getroffen wurde. Darum sind z. B. auch nur die Kommentare zum urchristlichen Schrifttum ausdrücklich genannt, die zitiert werden. Jedoch sind die Kommentare aus den Reihen EKK, HThK, KEK, ÖTK und ThHK bei synoptischen Stellen immer konsultiert worden. Benutzt werden konnte endlich nur die Literatur, die mir bis Ende 1994 zugänglich war.

Die Abkürzungen entsprechen üblicher Gepflogenheit und orientieren sich an S. Schwertner: Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, ²1994. Wo davon abgewichen wird, bleibt die Identifikation eindeutig.

- Anderson, Ch. C.: Critical Quests of Jesus, 1969.
- Baumbach, G.: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, 1971.
- Beasley-Murray, G. R.: Jesus and the Kingdom of God, 1986.
- Becker, J.: Annäherungen (hg. von U. Mell), BZNW 76, 1995.
Auferstehung der Toten im Urchristentum, SBS 82, 1976.
Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/1 und 4/2, ³1991.
Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, 1972.
Paulus, Apostel der Völker, ²1992.
Das Urchristentum als gegliederte Epoche, SBS 155, 1993.
- Ben-Chorin, Sch.: Bruder Jesus, 1977.

- Berger, K.: Die Amen-Worte Jesu, BZNW 39, 1970.
Formgeschichte des Neuen Testaments, 1984.
Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I, WMANT 40, 1972.
Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, NT 30 (1988) 231–262.
- [Strack, H. L. -]
Billerbeck, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV, ²1956.
- Blank, J.: Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: G. Dautzenberg u. a. (Hgg.): Die Frau im Urchristentum, QD 95, 1983, 9–91.
Jesus von Nazareth, ²1973.
- Blinzler, J.: Der Prozeß Jesu, ⁴1969.
- Bornkamm, G.: Jesus von Nazareth, UB 19, ¹⁴1988.
- Bousset, W.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, ⁴1966.
- Greßmann, H.: Das Evangelium nach Lukas, EKK III/1, 1989.
- Bovon, F.: Markus 13 und die Apokalyptik, FRLANT 134, 1984.
- Brandenburger, E.: Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, ²1989.
- Braun, H.: The Hard Sayings of Jesus, 1983.
Dies ist eine harte Rede, 1985.
- Bruce, F. F.: Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, ⁹1979, Ergänzungsheft ⁵1979.
Jesus, 1926; Neuauflage 1988.
Theologie des Neuen Testaments, ⁹1984 (hg. von O. Merk).
- Burchard, Chr.: Art.: Jesus, KP 2 (1967) 1344–1354.
Jesus von Nazareth, in: J. Becker u. a.: Die Anfänge des Christentums, 1987, 12–58.
- Charles, R. H.: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I,II, 1913.
- Charlesworth, J. H.: The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him, ANRW II 25.1, 1982, 451–476.
(Ed.) Jesus and the Dead Sea Scrolls, 1992.
Jesus within Judaism, 1988.
(Ed.) The Messiah, 1992.

- (Ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* I 1983; II 1985.
The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament, SNTS MS 54, 1985.
- Conzelmann, H.: *Art. Jesus Christus*, RGG III 3(1959) 619–653.
- Crossan, J. D.: *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, 1983.
Der historische Jesus, 1994.
- Dalman, G.: *Die Worte Jesu*, 21930 = 1965.
- Dibelius, M.: *Jesus*, SG 1130, 41966.
- Dodd, Ch. H.: *The Founder of Christianity*, 1970.
- Donner, H.: *Aufsätze zum Alten Testament*, BZAW 224, 1994.
- Ebertz, M. N.: *Das Charisma des Gekreuzigten*, WUNT 45, 1987.
- Edwards, R. A.: *A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom*, 1976.
- Elbogen, J.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 41962.
- Evans, C. A.: *Life of Jesus Research. An annotated bibliography*, NTTs 13, 1989.
- Falk, H.: *Jesus the Pharisee*, 1985.
- Farmer, W. R.: *Jesus and the Gospel*, 1982.
- Fiedler, P.: *Jesus und die Sünder*, BET 3, 1976.
- Flusser, D.: *Jesus*, RoMo 140, 1968.
- Fuchs, E.: *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*, 21965.
- Gemünden, P. von: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, NTOA 18, 1993.
- Gnilka, J.: *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1 21986; II/2 21986.
Jesus von Nazaret, durchgesehene und erweiterte Sonderausgabe 1993.
- Goppelt, L.: *Theologie des Neuen Testaments I*, UTB 850, 31978.
- Grant, M.: *Jesus*, 1981.
- Gräßer, E.: *Die Naherwartung Jesu*, SBS 61, 1973.
Das Problem der Parusieverzögerung in den

- synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, ³1977.
- Grimm, W.: Weil ich dich liebe, ANTIJ 1, 1976.
- Grundmann, W.: Das Evangelium nach Lukas, ThHNT III, ¹⁰1984.
Das Evangelium nach Matthäus, ThHNT I, ⁶1986.
- Haenchen, E.: Der Weg Jesu, ²1968.
- Hahn, F.: Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, ²1964.
- Harnisch, W.: Die Gleichniserzählungen Jesu, UTB 1343, ²1990.
- Heiligenthal, R.: Der Lebensweg Jesu von Nazareth, 1994.
- Hengel, M.: Judentum und Hellenismus, WUNT 10, ³1988.
Nachfolge und Charisma, BZNW 34, 1968.
– Schwemer, A. M. (Hgg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, 1991.
- Hiers, R. H.: The historical Jesus and the Kingdom of God, 1973.
- Hoffmann, P.: Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, SBAB 17, 1994.
Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, ³1982.
- Horn, F. W.: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, GTA 26, ²1986.
- Hurt, E.: Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman, EH 1/1377, 1993.
- Jeremias, G.: Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, 1963.
- Jeremias, J.: Abba, 1966.
Die Abendmahlsworte Jesu, ⁴1967.
Die Gleichnisse Jesu, ¹⁰1988.
Jerusalem zur Zeit Jesu, 1923.
Neutestamentliche Theologie I, ⁴1988.
- Jülicher, A.: Die Gleichnisreden Jesu, ¹1888; ²1910 = 1963.
- Jüngel, E.: Paulus und Jesus, HUTH 2, ⁴1972.

- Käsemann, E.
Kautzsch, E.: Exegetische Versuche und Besinnungen I, ³1964.
Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I,II, 1900.
- Kertelge, K. (Hg.): Das Gesetz im Neuen Testament, QD 108, 1986.
- Klausner, J.: Jesus von Nazareth, ³1952.
Kloppenborg, J. S.: The Formation of Q, 1987.
Q Parallels, 1988.
- Kraft, R. A. – Niekelsburg, W. E. (Ed.): Early Judaism and its Modern Interpreters, 1986.
- Küchler, M.: Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, 1979.
- Kümmel, W. G.: Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990), ²1994.
Einleitung in das Neue Testament, ²1983.
Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, GNT 3, ⁵1987.
- Kuschel, K.-J.: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, ÖTh 1, ³1980.
- Lapide, P.: Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer? GTB 1427, ²1991.
Ist das nicht Josephs Sohn? GTB 1408, ³1988.
Wer war schuld am Tod Jesu? GTB 1419, ²1989.
- Leroy, H.: Jesus, EdF 95, ²1989.
- Lichtenberger, H.: Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, SUNT 15, 1980.
- Lindeskog, G.: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, 1973.
Lüdemann, G.: Paulus, der Heidenapostel I, FRLANT 123, 1980.
- Lührmann, D.: Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, 1969.
Das Markusevangelium, HNT 3, 1987.
- Lundström, G.: The Kingdom of God and the Teaching of Jesus, 1963.
- Luz, U.: Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, ³1992; EKK I/2, 1990.
- Maier, J.: Geschichte der jüdischen Religion, Herder Spektrum 4116, 1992.

- Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, EdF 82, 1978.
Das Judentum, ²1988.
- Manson, T. W.: The Sayings of Jesus, ⁴1957.
The Servant-Messiah, 1980.
- Meier, J. P.: A Marginal Jew, 1, 1991.
- Mell, U.: Die „anderen“ Winzer, WUNT 77, 1994.
Neue Schöpfung, BZNW 56, 1989.
- Merklein, H.: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, FzB 34, ³1984.
Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, SBS 111, ²1989.
Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: ders.: Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, 1987, 127–156.
- Morgenthaler, R.: Statistische Synopse, 1971.
- Neusner, J.: First Century Judaism in Crisis, 1975.
Judaism in the Beginning of Christianity, 1984.
Das pharisäische und talmudische Judentum, 1984.
- Percy, E.: Die Botschaft Jesu, 1953.
- Perrin, N.: The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, ³1975.
Rediscovering the Teaching of Jesus, 1967.
Was lehrte Jesus wirklich? 1972.
- Pesch, R.: Christliche und jüdische Jesusforschung in: Symposion: Jesus in den Evangelien, SBS 45, 1970, 10–37.
Das Markusevangelium, HThK II, II 1 ⁵1989; II 2 ²1991.
- Pokorn y, P.: Die Entstehung der Christologie, 1985.
- Polag, A.: Die Christologie der Logienquelle, WMANT 45, 1977.
- Rau, E.: Von Jesus zu Paulus, 1994.
- Reinbold, W.: Der älteste Bericht über den Tod Jesu, BZNW 69, 1994.

- Riches, J.: Jesus and the Transformation of Judaism, 1980.
 Rießler, P.: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928.
 Roloff, J.: Das Kerygma und der irdische Jesus, ²1973.
- Sanders, E. P.: The Historical Figure of Jesus, 1993.
 Jesus and Judaism, ³1991.
 Sandmel, S.: We Jews and Jesus, 1973.
 Sato, M.: Q und Prophetie, WUNT 2/29, 1988.
 Sauer, J.: Rückkehr und Vollendung des Heils, Theorie und Forschung 133, 1991.
- Schäfer, P.: Geschichte der Juden in der Antike, 1983.
 Schenke, L.: Die Urgemeinde, 1990.
 Schillebeeckx, E.: Jesus, ³1975; Herder Spektrum 4070, 1992.
 Schlosser, J.: Le Règne de Dieu dans les Dits de Jesus, 2 Bände, 1980.
- Schmeller, T.: Brechungen, SBS 136, 1989.
 Schmidt, W.-R.: Der Mann aus Galiläa, GTB 1426, ²1991.
 Schnackenburg, R.: Gottes Herrschaft und Reich, ⁴1965.
 Schneemelcher, W.: Neutestamentliche Apokryphen I, ⁶1990.
 Schneider, G.: Das Evangelium nach Lukas, ÖTK 3/1, ²1984; 3/2 ²1984.
- Schottroff, L.: Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Urban TB 639, ³1990.
 – Stegemann, W.:
 Schürer, E.: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I.II, revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, 1973. III.1.III.2 revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Goodman, 1986.
- Schürmann, H.: Das Lukasevangelium, HThK III, I ³1984.
 Jesus, Gestalt und Gleichnis. Gesammelte Beiträge. Hg. von K. Scholtissek, 1993.
 Reich Gottes – Jesu Geschick, 1983.
- Schweitzer, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, UTB 1302, ⁹1984.
- Steck, O. H.: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967.
- Stegemann, H.: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder Spektrum 4249, 1993.
 Der lehrende Jesus, NZStH 24 (1982) 3–20.

- Stein, R. H.: Difficult Sayings in the Gospels, 1985.
- Steinhauser, M. G.: Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien, FzB 44, 1982.
- Stemberger, G.: Geschichte der jüdischen Literatur, 1977.
- Strobel, A.: Wer war Jesus? Wer ist Jesus? CwH 127, 1973.
- Strotmann, A.: „Mein Vater bist Du“, FTS 39, 1991.
- Stuhlmacher, P.: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1, 1992.
- Theißen, G.: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, NTOA 8, 1989; Studienausgabe ²1992. Soziologie der Jesusbewegung, Kaiser Tb 35, ⁶1991. Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, ³1989.
- Trautmann, M.: Zeichenhafte Handlungen Jesu, FzB 37, 1980.
- Trepp, L.: Der jüdische Gottesdienst, 1992.
- Trilling, W.: Die Botschaft Jesu, 1978.
- Uhlig, S.: Das Äthiopische Henochbuch, JSHRZ V 6, 1984.
- Vermès, G.: Jesus der Jude, 1993. Jesus and the World of Judaism, 1984.
- Vögtle, A.: Jesus von Nazareth, in: R. Kottje – B. Möller (Hgg.): Ökumenische Kirchengeschichte 1, 3–24.
- Vouga, F.: Geschichte des frühen Christentums, UTB 1733, 1994.
- Weder, H.: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, FRLANT 120, ³1984.
- Weiser, A.: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, StANT 29, 1971.
- Wendland, H.-D.: Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.
- Wilson, E.: The Dead Sea Scrolls, 1971.
- Witherington, B.: Women in the Ministry of Jesus, SNTSMS 51, 1984.

Yadin, Y.:

Die Tempelrolle, 1985.

Zeller, D.:

Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, FzB 17, 1977.

Stellenregister (in Auswahl)

Altes Testament

		Am	
Gen		5,18–20	44
2,2	372	Zeph	
Lev		1,2–2,3	44
10,9	378	Mal	
19,18	314ff	3	58
Num		3,2	54
24,17	244		
25	340.342		

Neues Testament

		Mt	
Dtn		1–2	24f
24,1–4	366	3,7–10 par	40ff.45.64
2. Sam		3,11f par	52f
7	110.160.240.244	5,3–5	196.271
Neh		5,17–48	14
9	46f.144	5,21f.27f	359ff
9,7ff	47	5,29f	72
9,33	46	5,31f	364ff
Hi		5,33–37	368f
42,2	217	5,39b–42	311f
Jes		5,44f par	312ff.333
2,12–17	44	5,45	91f
6,1ff	103.105f	6,9–13	198f.329ff
11	242f	6,24	323ff
25,6	83.109.194.203.273	6,25–34	163ff.199.291.333.353.392
56,1–7	354	7,1	308f
Dan		7,7–10 par	326f.333
6,27f	112	8,11f par	83ff.127.151.159f.172f.
7	253.257		196f.203.221.284.397
7,13f	54f.113.254f.261	8,21f	141f.291.355.364
11f	116	8,22 par	31.193
		10,37	389f.

11	38f	10,15 parr	391f
11,2f par	39	10,25 par	326
11,5f	136ff. 150.219f.271	10,28	31
11,11	139f.355	10,43f	393f
11,12f	140f. 355.357.364	11,15b–16	408f
11,15–19	208ff	11,23	228f
11,18f par	39.75.98	13,2 parr	402ff
12,24.25a.27	230f	13,13f	151f
12,30	392f	14,10	32
13,16f	135f. 139.219f	14,22–25	418ff
13,33 par	152ff	14,53a.56.60.61a.65	428ff
13,44–46	293ff	14,58 par	402ff
18,8f	72	15,16–41 parr	433ff
18,12f	173f	15,40f parr	34
18,23–34	85ff. 171.284.286.307.	15,46	440
	309.397	16,1–8	423ff
20,1ff	93f. 299ff	Lk	
20,10–15	76	1–2	24f.38
22,2–10	205ff	1,5	26
23,37 par	29	1,68–79	58
24,37–41	258ff	3,1f.23	26
Mk		4,16–30	35f
1,7f	52f	4,25–27	76ff
1,14f	122	6,20f	196
1,15f	145ff	6,29f	311f
1,16–20 parr	31.293	7,7–9	298f
2,1–3,6	14.75f. 384	7,22f	136ff
2,15–17 parr	207ff	7,28	139f
2,19a	148f	7,31–35	208ff
2,21f parr	143f	8,1–3	34
2,27	374ff	9,59f	141f. 193.287.291.355.389
3,4 parr	374ff	10,1–16 par	31.286
3,14	32	10,13f par	78ff. 85.132
3,16–19 parr	33	10,18	131ff. 172.219f.222.231f
3,24–26 parr	230f	10,23f par	78.82. 135f.141
4,3–8	89ff. 122.137.154.181f	10,29ff	96. 320ff.397
4,26–29	152f	11,2–4	198f. 329ff
4,30–32	152	11,15.17.19	230f
3,31–35 parr	390f	11,20 par	72.126. 133ff.145f.172.175.
6,1–6a parr	226ff		219ff.232.271.286.377
6,7–13 parr	31.164.286	11,23	392f
7,15 parr	381ff	11,31f par	81f. 85
9,43–48 par	71ff. 263.290.296	12,8f	73.261ff. 266f.280.357

12,13f		325f	46,1	255
12,16–20		65ff.91	48,4	255
13,1–5		63f.66.69ff.97.225	48,10	245f
13,31–33		75.292.415ff.419	52,4	245f
13,34	29.80, Anm. 46.81, Anm. 47		62f	114f
14,16ff		86.205ff	62,13–15	158
14,26 par		31.389f	63,2f	114
14,28–32		292f	70,4	83
15,4f		173ff	84,2–6	119
15,8f		175f	90,28f	404
15,11ff	76.92ff.97.188ff.305.		91,11–17	109.128.144.236
	333.356.381		93,3–10	109.128.144.236.341
16,1–8	67ff.91.188.190		Av	
16,13		323ff	2,2	47
16,16	140f.278.355.357		4. Esr	256
17,6		228f	7,102–115	48
17,20f		147f	LibAnt	
17,26–29 par	65f.69f.71.91.159.		9,4	47
	258ff.266f		JosAs	324
17,34f par	70f.263		Josephus bell 6,300f	42
18,10ff	92.94ff.161.193.204.305		Jub	222f
19,10	168		1,23–25	332f.390
Joh			1,27f	109
1,28	51		2,16ff	348
2,12	29f		3. Makk	
2,14ff	407		2,1–20	120
2,20	26		Psal	
3,23	51		5,8ff	195f.319
8,57	26		9,8–11	170
<i>Frühjudentum</i>			17	46.110.129.170.238ff.245f.
Achtzehngebet	47.49.103.111.162.			248.347.388
	243.331.334		1QS	
äthHen			3,13–4,26	43.222f
1–5	43.156.236.319		9,10	239
1,3.8	157.336		CD	
5,7–9	157		4,20ff	366
9,4f	335		7,18f	238f
25,3–5	109			
37–71	55.105.113.115ff.129.158.			
	238ff.245.255.261.263f			
41,1	114			

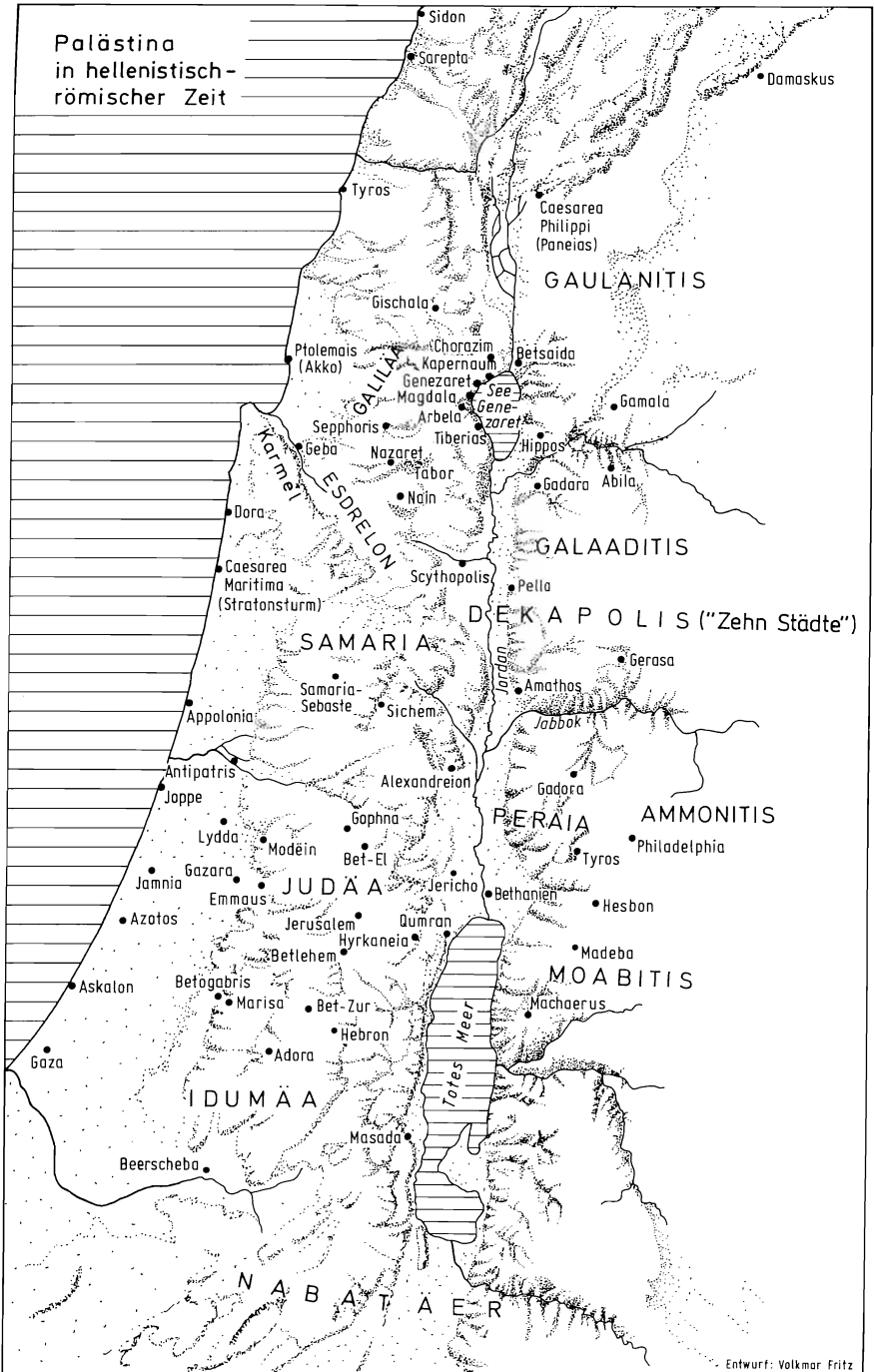
1QH		Sot	
2,8	265	13,2	268
7,11b	265	syrBar	256
9,35f	391	85,3	269
1QM	105.116f.128.130.236.243	85,12	48
1QSa		TestXII	7f.117.222ff.278.314f.317
2,11f	243	TestLev	
1QSa		15,4	47
5,20ff	243	18,10–14	158
4Q 174	239	TestIss	
4Q 521	138f	6,1–3	191
4QOrNab	225	TestDan	
11Q	222	5,1	279
11Q 13	238	5,4–13	111
SapSal	156f	5,10–13	117
7,27	245	TestGad	
Sib		5,9ff	225
3,767–780	109	TestJos	
3,780–782	269	1,5	196
4,161–169	42f	TestBenj	
Sir		10,6–10	82f.118
28,1f	309	Tob	
51,12a–o	111.243	13	46f.109f.162.169.334.388

Sachregister (in Auswahl)

M. Agrippa	27	184.187f.194.200f.206.210.220.
Allegoresen	182ff	256.274.280.355
Allegorie	181ff	Herodes Antipas 41.75.150.204.292.
Apokalyptik	45.56f.112.118.144.147. 156f.178.195f.256.261f. 264f.273.324.394	405.412.415f
Apollonius von Tyana	218f.230	Herodes I 162
Bannus	25	Interimsethik 283f
Barabbas	27.432	Israel – Völker 81.84.106.108.155. 160.243.394ff
Bar Kochba	243f.270.402.439	Jakobus, Herrenbruder 11.23.30.74. 383f.411
Bethlehem	24	Jehoschua ben Hananja 42.270.406. 415.428
Betsaida	29f.74.79	Jericho 320
Bund – Erwählung	45ff.55.61.63. 69f.79.91f.93.97f. 106.113.120.126.155.159ff. 167.170.197.305.352.379.394.420	Jerusalem 28f
Choni der Kreiszieher	124.219.332	Johannes der Täufer 23ff. 37ff. 137f. 208.210.211, Anm. 88. 239f.252f. 264.268.270.289f.412.415
Chorazin	29.74.79	Joseph, Vater Jesu 25
Deuterocesaja	44.103.107f.111. 118.120, Anm. 29.129.143. 161.169f.187.236.271.396	Josephus 11.25.39.42f.64.219.244. 268ff.342f.405.411f.436.438f
Essener	43.50.58.155.167.201.220. 240.243.246.270.273.324. 340ff.366f.369ff.379.391. 396	Judäa 28
Fabel	186f	Judas 30ff.415.424ff
Frauen	34ff	Kaddisch 334
Galiläa	28.33.36	Kaiaphas 23.426f
Genezaret	29f	Kapernaum 29f.74.80
Geschichtsbild, dtn.	47ff.56.144. 265.273	Kindheitserzählungen 13f.24f
Halacha	278ff.343ff.355.364.373	Leben-Jesu-Forschung 2ff.417.421
Hannas	23	Lehrer der Gerechtigkeit 265.270.272. 341.354
Heilswende	98f.129ff.138.142.147. 149.151.154.166.170.173.175.178.	Marc Aurel 219
		Maria, Mutter Jesu 25.34
		Menschensohn 54ff.66.73.112ff. 129.145, Anm. 54.150.209. 238f.240ff. 249ff. 394.396.402. 416f.429

Messias	110f.129.160.256.270.347. 402.428f.433.436	Seneca	319
Metaphern	183ff	Sidon	79f
Metaphorik	185f	Simon Magus	219
Naherwartung	15.44f.61.65.126. 130.150.270.284	Strabo	227
Nazaret	24f.29.36.74.150.226f	Sueton	11
Parabeln	184ff	Tacitus	11.219.371.379.436
Paulus	42.76.156.243.298.317. 332.384.387.394.420	Tag Jahwes	44.47.54.116.128.144
Peräa	51	Tora	14.35.49.91f.96.141f.160. 166f.184.197.208.237.270. 272.278ff.285.289.314ff. 337ff
Petrus	23.30ff.224.311.383	Tun-Ergehen-Zusammenhang	65. 93ff.224f.265.309.312.318.352
Pharisäer	75f.95ff.155.194.204. 340f.415	Tyros	79f
Philo	245.319.370	Vergleich	184ff
Pilatus	23f.64.412.429.432	Vespasian	219
Plinius	11.218	Weisheit	57.66.144.157f.164ff.178. 195f.245.261f.273.278.282ff. 311.314ff.324.341.353.379, Anm. 11
Plutarch	227	Zelotismus	45.167.432
Pythagoras	230	Zionstheologie	103ff.113.119.121. 131.138.155
Qumran	45.117.199f.237ff	Ziontradition	84.107.113.160.392
Rabbi Akiva	243.270.402	Zwei-Quellen-Theorie	12f
Sabbat	371ff	Zwölferkreis	32ff.160.286f.394
Sabbatlieder aus Qumran	102ff.115, Anm. 22.121.372		
Sadduzäer	167.340ff		
Schöpfer, Schöpfung	92f.106ff. 112f.118ff.126f.140.144.156.158. 160f.165.167.169.172.195.200f.223. 284f.298.313f.319.322.348.390		

Palästina
in hellenistisch-
römischer Zeit





Walter de Gruyter
Berlin • New York

JÜRGEN BECKER

Annäherungen

**Zur urchristlichen Theologiegeschichte und
zum Umgang mit ihren Quellen**

*Ausgewählte Aufsätze zum 60. Geburtstag
mit einer Bibliographie des Verfassers -
herausgegeben von Ulrich Mell*

23,0 x 15,5 cm. XX, 496 Seiten. 1994.

Ganzleinen DM 188,- / öS 1.465,- / sFr 184,-

ISBN 3-11-014551-0

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissen-
schaft, Band 76)

Beiträge zur Theologie und Ethik von Jesus, Paulus und Johan-
nes sowie zur Bedeutung der Bibel in der lutherischen Refor-
mation.

Aus dem Inhalt:

Jesus und das Gesetz – Paulusexegese – Johannesexegese -
Forschungsberichte zum Johannesevangelium – Zur Schöp-
fungs- und Sühnetheologie im Neuen Testament – Zur Liebes-
ethik – Das Problem der Homosexualität – Die Entstehung des
Urchristentums – Zum Schriftgebrauch der Bekenntnisschrif-
ten - Luther als Bibelausleger.

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter & Co. • Berlin • New York • Genthiner Straße 13
D-10785 Berlin • Telefon: (030) 2 60 05-0 • Telefax: (030) 2 60 05-2 22



Walter de Gruyter
Berlin • New York

GEORG STRECKER

Theologie des Neuen Testaments

*Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Horn*

20,5 x 13,5 cm. XVI, 744 Seiten. 1996.

Kartoniert DM 78,- / öS 609,- / sFr 77,- ISBN 3-11-014896-X

Gebunden DM 118,- / öS 921,- / sFr 114,-
ISBN 3-11-012674-5

de Gruyter Lehrbuch

Gegenstand sind die theologischen Konzeptionen der neutestamentlichen Schriftsteller unter systematischen Gesichtspunkten in der Folge: Paulus, Synoptiker (Jesus, Logiensammlung), johanneische Literatur (einschließlich der Johannesapokalypse), Deuteropaulinen, Katholische Briefe.

Der Autor war Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Friedrich Wilhelm Horn ist Professor für Neues Testament an der Universität Duisburg.

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter & Co. • Berlin • New York • Genthiner Straße 13
D-10785 Berlin • Telefon: (030) 2 60 05-0 • Telefax: (030) 2 60 05-2 22