

§ 10 Die Verkündigung Jesu

Ich hatte Ihnen zu Beginn der Prolegomena von einem früheren Versuch berichtet, „Theologie des Neuen Testaments“ in einer Vorlesung zu behandeln.¹ Damals in Greifswald hatte ich auch ein ausführliches Kapitel über Jesus, das ich hier jedoch nicht in seiner vollen Länge wiederholen kann. Dies ist in Erlangen auch gar nicht erforderlich, gibt es hier doch auch sonst Lehrveranstaltungen über den historischen Jesus; so habe ich im vergangenen Semester ein Hauptseminar über dieses Thema gehalten, das auf regen Zuspruch stieß. Im Semester davor gab es auch eine Vorlesung zu demselben Thema, so daß alle Interessierten sich hinreichend haben informieren können. In Greifswald war das in den neunziger Jahren ganz und gar nicht der Fall, da der historische Jesus kein Thema war, das ich irgendwie in dem sechssemestrigen Turnus unterbringen hatte können.² Daher sah ich es als unvermeidlich an, über Jesus etwas ausführlicher zu berichten und begann mein Jesus-Kapitel mit einem Paragraphen „Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus“, der auch einen Exkurs zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung enthielt.³

Daher kann ich für diese Vorlesung auf einen solchen Forschungsüberblick verzichten; was die ältere Leben-Jesu-Forschung angeht, verweise ich auf das berühmte Buch von Albert Schweitzer, das in jeder theologischen Bibliothek einen festen Platz haben sollte.⁴

¹ Vgl. dazu oben Seite 1–7; die Vorlesung fand im Wintersemester 1998/1999 in Greifswald statt.

² Zum Greifswalder Curriculum im Fach Neues Testament vgl. die oben Seite 3 gegebene Übersicht.

³ Ich nahm damals meinen Ausgangspunkt bei *Birger A. Pearson: The Gospel according to the »Jesus Seminar«*. On Some Recent Trends in Gospel Research, einem Aufsatz, der in dem Sammelband *Pearsons* mit dem Titel *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg 1997 (S. 23–57) enthalten war, den ich gerade für die *Theologische Literaturzeitung* rezensiert hatte (*Peter Pilhofer: Rez. Birger A. Pearson: The Emergence of Christian Religion*, ThLZ 124 (1999), Sp. 402). Diese Studie befaßte sich kritisch mit dem amerikanischen Sammelwerk *Robert W. Funk/Roy W. Hoover/The Jesus Seminar: The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

⁴ *Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1905; 2. Auflage unter dem Titel: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1913 (⁶1950); viele Nachdrucke, so z. B. als GTB-Siebenstern Ausgabe, 77. Band, ³1977.

Albert Schweitzer hat in seinem epochalen Werk diese Geschichte dargestellt. Dieses Buch kann man noch heute lesen wie einen Roman. Es ist frei von jedem theologischen Jargon und spannend von der ersten bis zur letzten Seite. Wenn Sie also nach einer auch theologisch relevanten, faszinierenden Bettlektüre suchen, kann ich Ihnen die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ uneingeschränkt empfehlen. Die Taschenbuchausgabe ist auch im Bett ohne jedes Problem handhabbar.

Dies ist die zweite, verbesserte Auflage des § 10, der nun auch die alten §§ 10a und 10b enthält.

Können wir also auf einen Blick in die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung in diesem Zusammenhang verzichten, so ist an dieser Stelle eine andere Vorüberlegung unabweisbar, nämlich die nach der Bedeutung der Verkündigung Jesu für die Theologie des Neuen Testaments. Ihr wollen wir uns daher zunächst zuwenden.

1. Die Bedeutung der Verkündigung Jesu für die Theologie des Neuen Testaments

**Rudolf Bultmann:
Das »Daß« des
Gekommenseins Jesu**

Die klassische Position Rudolf Bultmanns wird durch seinen schon mehrfach zitierten Satz zu Beginn seines Buches über die Theologie des Neuen Testaments markiert; dabei muß man sich jedoch klarmachen, daß Bultmann selbst zuvor ein Jesus-Buch geschrieben hat.⁵ Nach meinem Eindruck ist es freilich eines seiner schwächeren Bücher. Ich habe es zwar im Mai 1977 gelesen, aber ohne große Freude; ein zweites Mal werde ich es gewiß nicht tun. Aber nicht als Verfasser eines Jesus-Buches interessiert uns Rudolf Bultmann in diesem Zusammenhang, sondern weil er die Auffassung vertreten hat, daß Jesus und seine Botschaft nicht in die Theologie des Neuen Testaments gehören. Wir haben den entscheidenden Satz aus Bultmanns Werk bereits mehrfach vernommen und fragen an dieser Stelle nach seinem Hintergrund und Zusammenhang.

Die Bultmannsche Auffassung kann man sich schön an seinem Werk „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“⁶ verdeutlichen. Dieses Buch zerfällt in fünf Kapitel, die „Das alttestamentliche Erbe“ (I), „Das Judentum“ (II), „Das griechische Erbe“ (III), den „Hellenismus“ (IV) und „Das Urchristentum“ (V) behandeln.⁷ Wo, meinen Sie, findet in diesem Aufriß Jesus seinen Platz? Keineswegs im fünften Kapitel, wie man vielleicht meinen könnte, sondern im zweiten Kapitel über das Judentum! Ernst Käsemann, ein Schüler Bultmanns, charakterisiert dieses Verfahren wie folgt: „In seinem Werk über das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen hat er [Bultmann] . . . die Darstellung Jesu in die Schilderung des Spätjudentums einbezogen und dementsprechend die neutestamentliche Theologie als Entfaltung der urchristlichen Botschaft entworfen, wobei die Verkündigung Jesu einzig als deren Voraussetzung erscheint. Das besagt doch wohl, daß christlicher Glaube hier als Glaube an den erhöhten Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt.“⁸

⁵ *Rudolf Bultmann*: Jesus, Tübingen 1926, Nachdr. 1964.

⁶ *Rudolf Bultmann*: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1946; Nachdruck⁴ 1976.

⁷ Vgl. das Inhaltsverzeichnis bei *Rudolf Bultmann*, a.a.O., S. 260–261.

⁸ *Ernst Käsemann*: Das Problem des historischen Jesus, ZThK 61 (1954), S. 125–153, jetzt in

Natürlich leugnet Rudolf Bultmann nicht, daß es eine Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus gibt. Er sagt: „Die Frage nach der historischen Kontinuität ist insofern leicht beantwortet, als es klar ist, daß das Kerygma den historischen Jesus voraussetzt.“⁹ Aber das ist dann schon alles: „Bedenkt man aber, daß Jesus selbst kein »Christ« war, sondern historisch gesehen im Judentum stand . . . , so scheint sich die Kontinuität darauf zu beschränken, daß der im Kerygma verkündigte Christus einst ein Mensch, eben der historische Jesus, gewesen ist. Das »Daß« seiner Historizität ist im Kerygma vorausgesetzt – aber auch das Wie und Was seiner Geschichte und Verkündigung? Daß man über das »Daß« nicht hinauszukommen braucht, zeigen Paulus und Johannes, die kein Bild des historischen Jesus und seiner Verkündigung geben, und für die als einziges historisches Faktum nur Jesu Kreuzigung von Bedeutung ist.“¹⁰

Diese Position verteidigt Bultmann folgendermaßen: „Nun werde ich . . . angegriffen, weil ich in meinem Buch »Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen« die Verkündigung Jesu nicht in dem c. »Das Urchristentum«, sondern in dem c. »Das Judentum« dargestellt, Jesus also als Juden aufgefaßt habe. Im gleichen Sinne hat man beanstandet, daß ich in meiner »Theologie des Neuen Testaments« gesagt habe, die Verkündigung Jesu gehöre zu den Voraussetzungen der neutestamentlichen Theologie. Gegenüber dem Vorwurf, daß ich Jesus als Juden verstehe und ihn in den Bereich des Judentums rechne, habe ich zunächst einfach zu fragen: war Jesus – der historische Jesus! – denn ein Christ? Nun, wenn christlicher Glaube der Glaube an ihn als den Christus ist, doch gewiß nicht, und selbst wenn er sich als den Christus (»Messias«) gewußt haben und gar den Glauben an sich als den Christus gefordert haben sollte, so wäre er immer noch kein Christ und nicht als Subjekt des christlichen Glaubens, dessen Objekt er doch ist, zu bezeichnen.“¹¹

In der Langfassung seines Heidelberger Akademieaufsatzes geht Bultmann auch etwas ausführlicher auf sein Argument mit Paulus und Johannes ein: „Daß man über das Daß nicht hinauszukommen braucht, zeigen je in ihrer Weise Paulus und Johannes. Paulus verkündigt den Inkarnierten, Gekreuzigten und Auferstandenen;

EVB I 187–214 (danach hier zitiert); S. 188.

⁹ *Rudolf Bultmann*: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, hg. v. Helmut Ristow und Karl Matthiae, Berlin ²1961; S. 233–235; hier S. 233. Es handelt sich um die Kurzfassung des Heidelberger Akademieaufsatzes (vgl. die Anm. S. 233); dieser wird unten in Anm. 11 zitiert.

¹⁰ *Rudolf Bultmann*, ebd.

¹¹ *Rudolf Bultmann*: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SHAW.PH 1960, S. 5–27, jetzt in: *ders.: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, S. 445–469; hier S. 448f. Dies ist die Langfassung des in Anm. 9 zitierten Artikels.

dh vom Leben Jesu bedarf sein Kerygma nur das Daß und die Tatsache der Kreuzigung Jesu. Ein Bild der menschlichen Person Jesu hält er seinen Hörern nicht vor Augen abgesehen vom Kreuz (Gal 3,1), wobei das Kreuz aber nicht vom biographischen Standpunkt gesehen ist, sondern als Heilsereignis gilt. Der Gehorsam, die Selbstlosigkeit Christi, von denen er redet (Phil 2,6–9; Röm 15,3; 2Kor 8,9), sind das Verhalten des Präexistenten, nicht des historischen Jesus. Die eschatologische und ethische Verkündigung des historischen Jesus spielt bei Paulus keine Rolle. – Johannes betont mit allem Nachdruck die Menschheit Jesu, gibt aber keinen der Züge der Menschheit Jesu wieder, die etwa den synoptischen Evangelien zu entnehmen wären. Das Entscheidende ist schlechthin das Daß.¹²

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man die Position Rudolf Bultmanns folgendermaßen charakterisieren: Der historische Jesus ist theologisch ohne Bedeutung und hat daher in der Theologie des Neuen Testaments überhaupt nichts zu suchen. Dies gilt insbesondere auch für die Lehre des historischen Jesus. Gegenstand der Theologie ist Rudolf Bultmann zufolge das Kerygma der Gemeinde, Paulus, Johannes. In diesem Kerygma ist Jesus eindeutig Objekt (und nicht etwa Subjekt). Für dieses Kerygma aber ist das Daß des Gekommenseins Jesu völlig ausreichend. Aus dem Leben Jesu interessiert allenfalls der Tod Jesu am Kreuz. Zur Begründung verweist Bultmann auf zwei theologische Entwürfe des Neuen Testaments selbst: auf Paulus und auf Johannes, die beide ihre jeweilige Theologie ohne Rückgriff auf den historischen Jesus entwickeln.

* * *

Ernst Käsemanns neue Frage nach dem historischen Jesus

Bultmanns Position war im Rahmen der deutschen Neutestamentler von wenigen Ausnahmen abgesehen bis zum Beginn der fünfziger Jahre marktbeherrschend. Dann aber setzte gerade unter den Schülern Bultmanns die Diskussion ein. Man spricht in diesem Zusammenhang von der neuen Frage nach dem historischen Jesus (new quest for the historical Jesus, sagen die Angelsachsen).¹³

¹² Rudolf Bultmann, a.a.O., S. 450.

¹³ Das oben am Anfang dieses Paragraphen in Anm. 3 genannte Jesus-Seminar und gleichzeitige Versuche gehören demgegenüber bereits zu der Bewegung, von der man im Englischen als »third quest« spricht. Man unterscheidet im 20. Jahrhundert demnach die »alte Frage«, d. h. die Periode bis Albert Schweitzer samt einigen Nachzüglern; die »neue Frage«, die unter den Schülern Rudolf Bultmanns aufbrach und beispielsweise zu dem klassischen Jesusbuch von Günther Bornkamm (*Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth*, UB 19, Stuttgart 1956; 14. Aufl. 1988; die Zahl der Auflagen weist auf die weite Verbreitung dieses Buches im deutschen Sprachraum) führte; und dann den dritten Anlauf, »the third quest«, am Schluß des Jahrhunderts.

Diese Diskussion wurde durch einen Vortrag von Ernst Käsemann auf der Tagung alter Marburger am 20. Oktober 1953 in Jugenheim mit dem Thema *Das Problem des historischen Jesus* eröffnet.¹⁴ Käsemann beginnt seinen Vortrag mit der Feststellung: „Daß die alte Frage nach dem historischen Jesus in der deutschen Arbeit am NT während der letzten Generation relativ stark in den Hintergrund getreten ist, gehört zu den Kennzeichen des in dieser Zeit erfolgten Umbruches.“¹⁵ Diese Phase, das macht er gleich zu Anfang deutlich, ist Ausnahme, nicht Regel in der neutestamentlichen Wissenschaft: „Ist doch der Werdegang unserer Disziplin seit rund zweihundert Jahren von dieser Frage eingeleitet, vorwärtsgetrieben und zentral bestimmt worden.“¹⁶ Käsemann charakterisiert dann die Bultmannsche Position, die seines Erachtens für diesen Stand der Dinge verantwortlich ist, und faßt sie mit der Feststellung zusammen: „Das besagt doch wohl, daß christlicher Glaube hier [d.h. bei Bultmann] als Glaube an den erhöhten Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt.“¹⁷

Käsemann argumentiert gegen Bultmann, der sich – wir haben es gesehen – insbesondere auf Paulus und Johannes stützt, in erster Linie von den synoptischen Evangelien her. Diese verhalten sich insofern sperrig zur Bultmannschen Position, als sie irgendwie nun doch wieder auf den historischen Jesus rekurrieren. Das aber hätten sie nicht tun dürfen, wenn sie die Bultmannsche Position geteilt hätten. Dabei geht es nicht um *bruta facta*, die für meinen eigenen Glauben an sich ja überhaupt nichts austragen. Ich zitiere Käsemann hier etwas ausführlicher:

„Damit daß etwa das leere Grab als zuverlässig bezeugt erwiesen wird, ist über die Bedeutsamkeit der Auferstehungsbotschaft für mich persönlich noch nichts ausgemacht. Die Überlieferung relativ wahrscheinlicher Fakten begründet als solche keineswegs geschichtliche Kommunikation und Kontinuität. Die Urchristenheit hat darum offensichtlich gewußt. Nur so erklärt es sich, daß sie die Evangelien nicht primär als Berichte verfaßte und ihr eigenes Kerygma das Bild des historischen Jesus geradezu überlagert und verdeckt, uns als Historiker damit vor unermeßliche Schwierigkeiten und weithin vor die Unmöglichkeit einer Rekonstruktion stellend. Die Gemeinde hat nicht bloß unaufmerksam und töricht ihre Botschaft mit derjenigen ihres Herrn verquickt oder sie gar an deren Stelle gesetzt. Sie konnte nicht anders

¹⁴ Vgl. den Literaturhinweis oben in Anm. 8.

¹⁵ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 187.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 188.

verfahren, wenn es ihr nicht um Reproduktion eines merkwürdigen Geschehens, sondern um die von ihr geforderte Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube zu tun war. Mit ihrem Verfahren zeigt sie, daß dieses Anliegen nicht historisch, also durch Aufzählung von Fakten innerhalb eines Kausalzusammenhanges, gewahrt und vertreten werden kann. Indem sie so handelt, wie sie es tut, bezeugt sie vergangene Geschichte als lebendig und gegenwärtig. Sie interpretiert, was schon für sie zur Historie geworden ist, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus und bedient sich dazu des Mediums ihrer Predigt. Gerade auf solche Weise holt sie die Fakten der Vergangenheit aus der Möglichkeit heraus, als Kuriositäten und Mirakel betrachtet zu werden. Eben damit bekundet sie, daß Jesus ihr nicht bloß Wundermann, sondern Kyrios ist, durch den sie sich begnadet und verpflichtet weiß. Paradox zugespitzt: So hält sie die geschichtliche Kontinuität mit dem fest, der einst über die Erde schritt, daß sie die historischen Ereignisse dieses Erdenlebens größtenteils in Vergessenheit geraten läßt, um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen. Sie hat es nicht nur an dieser Stelle getan.¹⁸

Käsemanns gegen Bultmann gerichtete These lautet also: Das Urchristentum war durchaus an dem historischen Jesus interessiert. Doch es hat „die Historie einzig im Kerygma“ weitergegeben.¹⁹ Das heißt: Die Trennung von kerygmatischen Christus und historischem Jesus ist nicht sachgemäß. Aber auch das andere gilt, daß die Evangelien sich eben auch „mit dem irdischen Leben Jesu befassen.“²⁰

Was die Synoptiker angeht, so kann es keinen Zweifel daran geben, daß sie „durchweg des guten Glaubens waren, authentische Jesusüberlieferung darzubieten.“²¹ Das trifft für Johannes und sein Evangelium in dieser Form allerdings nicht mehr zu; insofern kann Käsemann Bultmann zustimmen, der ja seine Argumentation neben Paulus vor allem auf Johannes stützt. Beide sind sich einig: Johannes ist am historischen Jesus nicht interessiert.

Die Besonderheit besteht Käsemann zufolge gerade in dem Sachverhalt, daß „die Evangelien ihr Kerygma, woher immer es stamme, nun eben doch dem irdischen Jesus zuschreiben und ihm deshalb unverkennbar ausgezeichnete Autorität beimessen. Wie stark ihre Anschauung von der Geschichte Jesu differieren und wie sehr die wirkliche Historie Jesu unter ihrer eigenen Verkündigung verdeckt werden

¹⁸ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 191–192.

¹⁹ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 192.

²⁰ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 193.

²¹ Ebd.

mag, nur dem Interesse an dieser Geschichte verdanken wir überhaupt ihre Entstehung und jene Gestalt, die sich so eigenartig aus dem sonstigen NT und der zeitgenössischen Literatur abhebt.“²²

Ich gehe in unserm Zusammenhang nicht auf die Differenzen zwischen den synoptischen Evangelien ein, die Käsemann in seinem Aufsatz skizziert. Das ist heute nicht unser Thema; hier geht es ausschließlich darum, das theologische Interesse der Synoptiker an dem historischen Jesus herauszuarbeiten. Denn daraus ergibt sich Käsemann zufolge eben gerade das Interesse des Glaubens an der Geschichte Jesu, oder, um es entsprechend unserer Fragestellung zu formulieren: Die Bedeutung des historischen Jesus auch für die Theologie des Neuen Testaments. „Denn wenn die Urchristenheit den erniedrigten mit dem erhöhten Herrn identifiziert, so bekundet sie damit zwar, daß sie nicht fähig ist, bei der Darstellung seiner Geschichte von ihrem Glauben zu abstrahieren. Gleichzeitig bekundet sie jedoch damit, daß sie nicht willens ist, einen Mythos an die Stelle der Geschichte, ein Himmelswesen an die Stelle des Nazareners treten zu lassen. . . . Offensichtlich ist sie der Meinung, daß man den irdischen Jesus nicht anders als von Ostern her und also in seiner Würde als Herr der Gemeinde verstehen kann und daß man umgekehrt Ostern nicht adäquat zu begreifen vermag, wenn man vom irdischen Jesus absieht.“²³

Zusammenfassend kann man die Position Ernst Käsemanns also dahingehend charakterisieren, daß die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur aus historischer Perspektive, sondern gerade auch theologisch unaufgebbar bleibt.

Zusammenfassung

* * *

Für diese Vorlesung ziehe ich daraus die Konsequenz, daß auch die Verkündigung Jesu hier im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments zu behandeln ist. Dies wollen wir in diesem Paragraphen tun. Daß es sich dabei nur um eine grobe Orientierung handeln kann, liegt auf der Hand. Ich beschränke mich daher im folgenden auf drei Punkte:

1. Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer
2. Die Verkündigung in Galiläa
3. Jesus in Jerusalem

²² Ernst Käsemann, a.a.O., S. 195.

²³ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 196.

2. Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer

Nachdem wir Ernst Käsemann folgend die Bedeutung des historischen Jesus auch für die Theologie des Neuen Testaments aufgezeigt haben, ist es höchste Zeit, daß wir uns nun auch wirklich Jesus zuwenden. Bevor wir dies sogleich tun, sei wenigstens das wichtigste Kriterium genannt, das bei der Rekonstruktion laufend anzuwenden ist. Es wurde in dem bereits zitierten Aufsatz von Ernst Käsemann formuliert: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“²⁴ Man nennt dies mit einem wenig schönen Wort Unableitbarkeitskriterium (criterion of dissimilarity, sagen die Angelsachsen). Ich gehe also im folgenden davon aus, daß alles, was unableitbar ist, für den historischen Jesus in Anspruch genommen werden kann.²⁵

Ich behandle in diesem Abschnitt die folgenden Punkte:

- a) Die Botschaft des Täufers
- b) Jesus als Jünger des Johannes
- c) Jesusjünger und Johannesjünger
- d) Hat Jesus selbst getauft?
- e) Die Täuferanfrage

²⁴ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 205.

²⁵ Ich bin sonst nicht bemüht, meine Position durch Hinweis auf Autoritäten nach allen Seiten hin abzusichern. Dennoch will ich hier ausdrücklich anfügen, daß mir natürlich bekannt ist, daß im Rahmen der dritten Frage nach dem historischen Jesus dieses Unableitbarkeitskriterium angefochten wird, vgl. dazu schon den berühmten Jesus-Roman aus der Feder von Gerd Theißen, der das Differenz- bzw. Unableitbarkeitskriterium ablehnt, weil es die jüdischen Wurzeln Jesu leugne und weil es verkappte Dogmatik darstelle (*Gerd Theißen: Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986). Dessenungeachtet halte ich an diesem Kriterium fest und werde es im folgenden kontinuierlich anwenden.

a) Die Botschaft des Täufers

Manche Jesus-Bücher schwelgen in Kindheit und Jugend Jesu. Abgesehen davon, daß wir darüber relativ wenig wissen und die Autoren daher darauf angewiesen sind, ihre Phantasie spielen zu lassen, tragen solche Spekulationen theologisch doch eher wenig aus. Als Einsatzpunkt²⁶ habe ich daher Johannes den Täufer gewählt, weil Jesu Taufe durch Johannes das erste sichere Datum aus dem Leben Jesu überhaupt ist; und weil die Verbindung Jesu mit Johannes von erheblichem theologischen Gewicht ist. Wir wenden uns daher zunächst in aller gebotenen Kürze dieser faszinierenden Gestalt selbst zu.

Für die Rekonstruktion der Botschaft des Täufers²⁷ gibt es im wesentlichen drei Quellen: Markus und die synoptischen Parallelen (also Mk 1,1–11 parr.; Mk 2,18–20 parr.; Mk 6,17–29//Mt 14,3–12), Q (also im wesentlichen Mt 3,1–5//Luk 3,2–4; Mt 3,7–12//Luk 3,7–9.16–17; Mt 3,13–17//Luk 3,21–22; Mt 11,2–6//Luk 7,18–23; Mt 11,7–11//Luk 7,24–28; Mt 11,16–19//Luk 7,31–35) sowie das Zeugnis des Josephus (*Antiquitates* XVIII 116–119).²⁸

Josephus behandelt in Buch XVIII seiner *Antiquitates* die für das Neue Testament entscheidenden Jahre vom Tod des Herodes des Großen im Jahr 4 v. Chr. bis zum Ende des Kaisers Gaius – uns besser bekannt als Caligula – im Jahr 41 n. Chr. Buch XVIII beginnt mit dem Wirken des uns auch aus dem Neuen Testament bekannten Statthalters Publius Sulpicius Quirinius (§ 1); vgl. Luk 2,1–2. Für unseren Zusammenhang ist die Sequenz von Interesse, die mit § 36 beginnt: Hier ist Herodes Antipas die Hauptperson. In § 55 taucht dann Pontius Pilatus erstmals auf (fälschlich als *procurator* = ἡγεμῶν statt als *praefectus* bezeichnet). In § 63–64 ist dann von Jesus die Rede; es handelt sich um das sogenannte *Testimonium Flavianum*, das wir in unsrem Zusammenhang jedoch nicht besprechen können.

²⁶ Im Sinne des Apostolikums müßte man freilich bei den Aussagen „empfangen von dem heiligen Geist“, „geboren von der Jungfrau Maria“ beginnen. Dies ist im Rahmen eines Paragraphen über den historischen Jesus freilich nicht angebracht. Ich halte aber auch theologisch die Jungfrauengeburt für ein Unding, was ich hier nicht im einzelnen auseinanderlegen kann. Sie wäre nur dann zu berücksichtigen, wenn man eine Interpretation des Apostolikums oder eine Interpretation von Luk 1–2 (bzw. Mt 1) zu leisten hätte; dies ist in dieser Vorlesung jedoch nicht unsere Aufgabe . . .

²⁷ Zur Einführung vgl. *Otto Böcher*: Art. Johannes der Täufer, TRE 17 (1988), S. 172–181.

Zur Einführung zu Josephus vgl. *Günter Mayer*: Art. Josephus Flavius, TRE 17 (1988), S. 258–264 oder – besser! – Heinz Schreckenberg's Artikel im RAC (*Heinz Schreckenberg*: Art. Josephus, RAC 18 [1998], Sp. 761–801).

²⁸ Nur ungenügend berücksichtigt in der Monographie von *Josef Ernst*: Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, BZNW 53, Berlin/New York 1989, vgl. S. 252. Besser in der Monographie von *Robert L. Webb*: John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study, JSNT.SS 62, Sheffield 1991, vgl. Chapter 2 (S. 31–45).

Auf Wunsch eines Teilnehmers ist in § 11 die Jungfrauengeburt entgegen diesem Plan nun doch behandelt worden, vgl. unten S. 204–216.

Josephus liebt die Abwechslung. So bringt er in § 65ff. eine stadtrömische Geschichte aus der Gattung *sex and crime*. An diese stadtrömische Skandal-Geschichte mit den Isispriestern schließt sich eine jüdische an (§ 81–84), die zur Ausweisung der Juden aus Rom durch den Kaiser Tiberius führt. Damit kehrt Josephus § 85 wieder zum Schauplatz Palästina und zu Pontius Pilatus zurück. Der wird aufgrund einer Petition der Samaritaner seines Amtes enthoben und vom Statthalter von Syrien – Vitellius – nach zehnjähriger Amtszeit nach Rom zurückgeschickt (§ 89), um sich vor dem Kaiser zu verantworten; Tiberius (14–37 n. Chr.) jedoch ist inzwischen gestorben.

Vitellius kommt selbst nach Jerusalem (§ 90ff.), um die Dinge zu ordnen. Hier kommt auch der Tetrarch Herodes Antipas²⁹ wieder in den Blick (§ 109ff.), der in einem sehr ungünstigen Licht erscheint. Josephus schildert einen Konflikt zwischen Aretas, dem König von Petra, und dem Herodes Antipas. Dieser nämlich war seit langer Zeit mit einer Tochter des Aretas verheiratet. Nun hatte Antipas aber Gefallen an Herodias, der Frau seines Halbbruders Philipp (so nach Mk 6,17 – bei Josephus heißt er vielmehr auch Herodes) gefunden. Das Paar kam überein, zu heiraten. Zu diesem Zweck mußte Antipas zum einen erst aus Rom zurückkehren, zum andern seine bisherige Frau, die Tochter des Aretas, loswerden (ἐκβάλλειν). Die aber hatte Wind von der Sache bekommen und bei ihrem Vater Aretas Zuflucht gesucht (§ 111–112). Aretas, der ohnehin Grenzstreitigkeiten mit Antipas hatte, schickte seine Armee aus, die einen glänzenden Sieg über die Truppen des Antipas errang (§ 114), woraufhin Antipas sich beleidigt bei Tiberius beschwert.

An dieser Stelle kommt Josephus nun auf die uns interessierende Geschichte Johannes des Täufers. Er leitet sie in § 116 mit den Worten ein: „Einige der Juden waren der Auffassung, das Heer des Antipas sei von Gott zerstört worden als eine gerechte Strafe für das, was Antipas dem Johannes dem Täufer angetan habe“, d. h. er verknüpft seine Darstellung des Täufers mittels der Meinung des Volkes mit dem Krieg zwischen Aretas und Antipas:

116 τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλῶ-
λέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ
θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κα-
τὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμέ-
νου βαπτιστοῦ.

117 κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης
ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κε-
λεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ
πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς
τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένους

116 Einigen aber von den Juden schien es, daß zerstört worden war das Heer des Herodes von Gott, welcher sehr gerechter Weise Rache übte für die Behandlung des Johannes mit dem Beinamen der Täufer.

117 Herodes nämlich hatte diesen getötet, einen guten Mann, welcher die Juden ermahnt hatte, sich der Tugend zu befleißigen und untereinander Gerechtigkeit, in bezug auf Gott aber Fröm-

²⁹ Zu Antipas vgl. *Harold W. Hoehner: Herod Antipas, SNTS.MS 17, Cambridge 1972.*

Für die zweite Auflage dieses Paragraphen ist insbesondere die Übersetzung von Josephus: Antiquitates XVIII 116–119 durchgehend revidiert worden. Ich danke Herrn Kollegen Weber für wichtige Korrekturen und Verbesserungshinweise. Für immer noch vorhandene Fehler bin ich selbstverständlich allein verantwortlich.

βαπτισμῷ συνιέναι·

οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινῶν ἀμαρτάνων παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκκεκαθαυμένης.

118 καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων καὶ γὰρ ἤσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῆ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐώχεσαν συμβουλῇ τῆ ἐκείνου πράζοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσῶν μετανοεῖν.

119 καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῆ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ κτινυται.

τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῆ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

migkeit zu üben, danach aber zur Taufe zu kommen. Denn auf diese Weise wäre ihm [Gott] die Taufe annehmbar, wenn sie nicht benutzt würde zur Lossprechung von Sünden, sondern zur Heiligung des Körpers, weil auch die Seele zuvor durch die Gerechtigkeit gereinigt worden wäre.

118 Und als sich die anderen um ihn herum versammelten – denn sie waren in höchstem Maße enthusiasmiert von dem Hören seiner Reden –, fürchtete Herodes, daß seine so große Überredsamkeit die Menschen zu einem Aufstand mitreißen könnte – alles nämlich taten sie in Übereinstimmung mit seinem Rat; daher hielt er [Herodes] es für besser, bevor daraus ein Umsturz erfolge, vorher aktiv zu werden und ihn umzubringen, damit er nicht in Schwierigkeiten gerate und sich umorientieren müßte, wenn der Umsturz erfolgt sei.

119 Und der aufgrund des Verdachts des Herodes Gefangene wurde nach Machaerus, der zuvor [schon] erwähnten Festung, gebracht, und wegen dieses [Verdachts] wurde er getötet. Die Juden aber hatten die Meinung, daß wegen der Bestrafung dessen [des Johannes] die Vernichtung über das Heer gekommen sei, weil Gott Herodes bestrafen wollte.

Die etwas holprige Übersetzung des nicht ganz einfachen Textes bitte ich zu entschuldigen – für Vorschläge zur Verbesserung bin ich jederzeit dankbar!³⁰

Zwei so verschiedene Quellen wie das Markusevangelium und Josephus stellen also einen Zusammenhang zwischen Antipas und dem Täufer her, der mit der

³⁰ Wer eine glattere Übersetzung lesen will, greife zu *C. K. Barrett: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe, WUNT 4, Tübingen 1959, S. 209–210.*

Ehekrise des Antipas zusammenhängt. In § 116 fällt das Kennwort βαπτιστής – so ist Johannes dem jüdischen Publikum bekannt;³¹ in § 117 wird der Beinamen für das römische Publikum erklärt. Josephus schildert Johannes für die römischen Leser als einen »guten Mann«, der den Juden Tugend, Gerechtigkeit und Frömmigkeit predigte. Dadurch wird Johannes der Anstrich eines Philosophen gegeben, der die Juden vorrangig in diesen Dingen unterweisen will; einen Grund für eine Verfolgung des Johannes gibt es demnach eigentlich nicht.

Die politische Brisanz der Botschaft des Täufers bleibt unsichtbar und kann noch nicht einmal zwischen den Zeilen entdeckt werden: Der Gedanke der Reinigung der Seele (ψυχή) durch Umkehr zu einem sittlichen Leben steht im Vordergrund, die Taufe selbst dagegen tritt als sekundär in den Hintergrund. Sie erscheint als Äußerlichkeit, als Waschung des Körpers zur Heiligung, nachdem die Seele gereinigt wurde. Wie die Brisanz der Botschaft, so hat Josephus auch die Brisanz der Taufe banalisiert und entwertet.

Alles bestens für den römischen Leser – aber inwiefern, so fragt er sich mittlerweile beunruhigt, geht von einem solchen Menschen überhaupt Gefahr aus? Auf diese Frage versucht Josephus in § 118 zu antworten. Mysteriöse ἄλλοι sind es, die für Zoff sorgen. Wirkt Johannes nach § 117 auf Ἰουδαῖοι in Richtung auf Tugend, so sind es in § 118 von diesen offenbar verschiedene οἱ ἄλλοι – man beachte den Artikel! –, die auf στάσις aus sind. Wie der fromme Tugendlehrer diese anderen auf den Weg der Revolution führt, darf man nicht fragen. Herodes kommt dieser Revolution zuvor, da er fürchtet, daß aus den Worten des Täufers etwas Neues (νεώτερον) entstehen könnte.³² Die Begriffe στάσις und νεώτερον gehören zum politischen Wortschatz. In römischer Perspektive gilt, daß alles, was mit Neuem verbunden ist, immer auch eine staatsfeindliche Implikation befürchten läßt. Daher wird auf diese Weise dem römischen Leser die Reaktion des Herodes und der Tod des Täufers plausibel gemacht.

Zwischenergebnis

Wir formulieren als Zwischenergebnis: Obgleich Josephus die Täufertätigkeit zugunsten einer philosophischen Verbrämung sehr in den Hintergrund drängt, ist diese als historisch charakteristisch für Johannes (βαπτιστής!) anzunehmen. Johannes fiel offenbar gerade durch seine Taufpraxis auf. Ein großer Menschenstrom kommt zu ihm, um sich von ihm taufen zu lassen. Auch die Botschaft – von Josephus zur Unkenntlichkeit entstellt – muß die Mengen fasziniert haben. So ist es

³¹ Man beachte den Konkordanzbefund: βαπτιστής ist vor Josephus bzw. dem Neuen Testament nicht belegt; der griechische Leser des Josephus war deswegen verwundert, als er dieses Wort las . . .

³² Vgl. *Peter Pilhofer: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 77–82.

gut, daß wir eine Quelle haben, die uns gerade über diese faszinierende Botschaft Aufschluß gibt: Q. Ihrem Zeugnis werden wir uns als nächstes zuwenden.

In Mt 3,7–10//Luk 3,7–9 haben wir ein Q-Stück, welches uns über die zentrale Ausrichtung der Botschaft des Johannes unterrichtet. Nach Matthäus sind es Pharisäer und Sadduzäer, an die Johannes sich wendet. Ursprünglich ist hier die Fassung des Lukas (3,7): ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ. Und in diesem Punkt stimmt Q mit der Darstellung des Josephus ganz und gar überein: ὄχλοι sind es, die zu Johannes strömen und damit an sich schon die politische Brisanz dieses Falles konstituieren: Der Theologe als politisches Risiko.

Was sodann jedoch die eigentliche Botschaft des Johannes angeht, stimmen Matthäus und Lukas fast auf’s Wort überein: „Schlangenbrut, wer sagt euch, daß ihr dem kommenden Zorngericht entrinnen könnt? Bringt nun Frucht hervor, welche der Umkehr entspricht und sagt nicht im Stillen: »Wir haben den Abraham zum Vater«. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. Schon liegt die Axt an der Wurzel der Bäume: Jeder Baum nun, der keine gute Frucht hervorbringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen.“

Nach dieser Kostprobe einiger weniger Zeilen wundern wir uns nicht mehr, daß Josephus davor zurückschreckt, davon etwas mitzuteilen. Seine römischen Leser wären nun in der Tat entsetzt. Auf dieser Basis läßt sich ein jüdisch-römischer Dialog nicht führen. Dieses apokalyptische Szenario ist mit dem schönen Programm der *pax Romana* schlechterdings unvereinbar. Eine Verständigung zwischen Juden und Römern – das ist klar – ist in einer Koalition mit Johannes unvorstellbar. Diese Theologie spricht allen römischen Werten Hohn. Johannes wäre in jeder Delegation an den römischen Kaiser ein absolutes Desaster.

Das macht ihn mir nun wieder sympathisch, wenngleich auch ich einräumen muß: Ich verstehe die Römer. Mit apokalyptischen Feuerköpfen vom Schlage des Johannes ist nicht gut Kirschen essen und kann man jedenfalls sinnvollerweise keine Gespräche führen. Ich fasse die theologisch entscheidenden Punkte kurz zusammen:

1. Das Gericht (ὄργή) steht unmittelbar bevor.
2. Abrahamskindschaft rettet nicht aus der ὄργή.
3. Nur die Taufe des Johannes vermag Rettung zu garantieren. Der künftige Weltenrichter hat die Worfsschaukel schon in der Hand – das Getreide kommt in die Scheune, der Rest aber ins unauslöschliche Feuer (Mt 3,12).

b) *Jesus als Jünger des Johannes*

Und bei einem solchen apokalyptischen Feuerkopf ist Jesus in die Lehre gegangen. Daran gibt es ganz und gar keinen Zweifel. Ich berufe mich auf den überaus milden Otto Böcher: „Nur weil Jesus von Johannes dem Täufer die Taufe empfangen und seinem Lehrer höchste Verehrung gezollt hat, haben die Evangelien Täuferstoffe aufgenommen und uns überliefert.“³³ Also: Johannes war der Lehrer; Jesus war der Schüler. Noch einmal Otto Böcher: „Der gegenwärtigen Kirche ist Johannes bedeutsam und verehrungswürdig als Lehrer und Täufer Jesu; er steht damit gleichsam am Anfang der Kirchengeschichte [und am Anfang der Theologie des Neuen Testaments!]. Die bis heute geübte christliche Wassertaufe geht auf ihn zurück. Noch deutlicher als Jesus verbindet der vollmächtige, von der neutestamentlichen Tradition bona fide degradierte Prophet Jochanan b. Sacharja das Christentum mit seiner jüdischen Mutterreligion.“³⁴

Es wird heute als ganz neue Erkenntnis gefeiert, daß Jesus Jude war. Daran kann in der Tat kein vernünftiger Mensch zweifeln. Aber man muß schon die Kirche im Dorf lassen: Er war alles andere als ein mainstream-Jude. Dafür bürgt Johannes der Täufer als sein Lehrer. Beide, Lehrer wie Schüler sind von jeder Art von jüdischem Establishment unendlich weit entfernt. Das will wohl beachtet sein.

Johannes der Täufer ist eben nicht mainstream-Judaism. Gern wird neuerdings gegen das Unableitbarkeitskriterium Ernst Käsemanns polemisiert – ich habe darauf vorhin hingewiesen. Für Johannes den Täufer bedarf es keines Unableitbarkeitskriteriums. Wer seine Mitjuden mit γεννήματα ἐχιδνῶν anspricht, hat sich nicht nur aus dem jüdischen Establishment verabschiedet.

Johannes wird mit dem Satz zitiert: „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken!“ Damit ist die Grundlage allen Judentums in Frage gestellt. So ist es kein Wunder, daß Johannes von dem zuständigen jüdischen Herrscher hingerichtet wurde. Er kam offenbar zu demselben Schluß wie wir heutigen. Jesus wurde von dem zuständigen römischen *praefectus* hingerichtet. Die Schicksale der beiden Außenseiter gleichen sich. Das ist ganz bestimmt kein Zufall, daß beide – Juden hin, Juden her – so endeten, wie sie endeten, als Außenseiter.

Damit kommen wir in diesem Abschnitt nun zur dritten und letzten der genannten Quellen, dem Markusevangelium. Nach der genannten Passage 1,1–11 kommt Markus zu Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in 1,14 noch einmal auf den Täufer zu sprechen:

³³ Otto Böcher, a.a.O., S. 179, Z. 38–40.

³⁴ Otto Böcher, a.a.O., S. 180, Z. 9–13.

μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην
ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν
κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

Diese Notiz³⁵ in Mk 1,14 bedeutet zweierlei:

1. Die Wirksamkeit des Täufers ist von der Wirksamkeit Jesu klar geschieden: Erst nachdem der Täufer gefangengenommen worden war, beginnt die Wirksamkeit Jesu in Galiläa.
2. Vor der Gefangennahme des Täufers ist Jesus – wenn man den Ausdruck genau nimmt – nicht nach Galiläa zurückgekehrt: Er war beim Täufer in Judäa oder in Paeräa.

Markus stellt sich die Dinge also so vor, daß Jesus vor seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa bei Johannes dem Täufer war. Einzelheiten freilich teilt er uns nicht mit. Uns geht es hier nicht um Biographie, sondern um Theologie. Und deswegen genügt es uns, festzustellen: Die Gerichtsbotschaft Jesu ist ein Erbe des Täufers. Ich zitiere eine längere Passage aus dem Jesusbuch von Jürgen Becker:

„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

³⁵ Ähnlich auch bei Matthäus: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Mt 4,12). Anders dagegen bei Lukas, wo der Täufer schon *vor* der in 3,21–22 behandelten Taufe in 3,19–20 gefangengenommen wird!

Die Synoptiker stimmen also darin überein, daß Jesu Wirksamkeit erst nach der Gefangennahme des Täufers beginnt. Ganz anders verhält es sich im Johannesevangelium, wo eine Konkurrenzsituation zwischen dem Täufer und Jesus geschildert wird, die nebeneinander – also gleichzeitig – wirken, vgl. Joh 3,22–4,3. Dies ist ein wichtiger Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes.

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?³⁶

c) Jesusjünger und Johannesjünger

Wir haben in der bisherigen Diskussion gesehen, daß Jesus ein Schüler Johannes des Täufers war. Dies bezeichnet nicht nur den bedeutsamen Sachverhalt, daß Jesus sich von Johannes hat taufen lassen, sondern meint auch eine gewisse Kontinuität in der Lehre der beiden prophetischen Gestalten: Beide Männer waren apokalyptisch geprägt, will heißen sie erwarteten das Zorngericht Gottes in der unmittelbaren Zukunft. Die Gerichtsbotschaft Jesu ist, wie Jürgen Becker formulieren kann, ein Erbe des Täufers.

Wir haben dabei drei verschiedene Quellen herangezogen, Josephus: *Antiquitates* XVIII³⁷, Q (v. a. nach Luk 3//Mt 3) und das Markusevangelium. Heute werden wir nun noch eine vierte Quelle hinzuziehen, die allerdings in ihrem Wert umstritten ist: das Johannesevangelium. Denn seit den Tagen Ferdinand Christian Baur hat das Johannesevangelium als Quelle für das Leben Jesu kaum eine bis gar keine Rolle mehr gespielt. In unserm Fall ist das nun etwas anders. Wer nach Jesusjüngern und Johannesjüngern fragt, ist auf das Johannesevangelium angewiesen, wie wir sogleich sehen werden.

³⁶ Jürgen Becker: *Jesus von Nazareth*, Berlin/New York 1996, S. 59.

³⁷ Vgl. dazu oben S. 128–129 den Text und die Übersetzung des Abschnitts §119–119 zu Johannes dem Täufer.

Doch zuerst lassen wir die behandelten Quellen unter diesem Aspekt noch einmal Revue passieren: Johannes hat nach Josephus anscheinend keine Jünger. Zwar ist der ἀνὴρ ἀγαθός ein philosophischer Lehrer – so stellt es Josephus dar –, aber Schüler scheint er nicht zu besitzen. Dieser Befund ist nicht verwunderlich, verfolgt Josephus doch die Tendenz, den Vorwurf der στάσις gewissen anderen (genannt οἱ ἄλλοι) zuzuschreiben. Ein Kreis von Jüngern würde dem zuwiderlaufen.

In Q haben die Jünger des Johannes dagegen an einer Stelle (wenn ich nichts übersehen habe) die ersten Spuren hinterlassen. In Mt 11,2 heißt es: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (ausführlicher Luk 7,18). Wir ersehen daraus: Johannes der Täufer hat μαθηταί; und diese sind auch noch tätig, als ihr Lehrer bereits im Gefängnis sitzt.³⁸

Hier ordnet sich dann auch unsere dritte Quelle, das Markusevangelium, ein. Nach dem Tod des Täufers tauchen die Jünger ein letztes Mal auf: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἤραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ (Mk 6,29; bei Matthäus 14,12 um die Notiz erweitert, daß sie kommen, um Jesus davon zu berichten!).

Schließlich gibt es eine letzte Nachricht im synoptischen Bereich, und zwar bemerkenswerterweise in der Apostelgeschichte, wo Lukas in 19,1–7 von Jüngern des Johannes ausgerechnet in Ephesos berichtet. Dem liegt ein historischer Sachverhalt zugrunde: Noch in der zweiten christlichen Generation gab es Konkurrenz in Form von täuferischen Gemeinden. Und hier liegt das Problem: „Die Existenz einer Täufergemeinde konnte nicht aufgewiesen werden, ohne die kirchliche Anschauung von der Funktion des Täufers aufs schwerste zu gefährden.“³⁹ Wir haben gesehen, wie Markus (und nach ihm Matthäus und Lukas) das bewerkstelligt: Er grenzt die Täuferperiode von der Wirksamkeit Jesu sorgfältig ab; erst nachdem der Täufer gefangengenommen worden ist, beginnt die Wirksamkeit Jesu. Der Täufer ist Jesu Vorläufer (Mk 1,1–8 parr.). Er weist auf Jesus hin als auf den Größeren, der nach ihm kommen wird. Er ist nicht würdig, dessen Schuhriemen zu lösen (οὐ οὐκ εἶμι ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, heißt es in Mk 1,7). Nach dem Erscheinen dieses Größeren kann es von daher Johannesjünger eigentlich gar nicht mehr geben – so die synoptische Theorie. Daß die

Johannesjünger begegnen bei Markus darüber hinaus noch in der Tradition Mk 2,18–20; ihre Rolle ist in der matthäischen Parallele aufgewertet, wo sie zu direkten Gesprächspartnern Jesu avancieren (Mt 9,14, vgl. unten S. 147, Anm. 9).

³⁸ Diese Notiz steht in einer gewissen Spannung zu der Absicht der Synoptiker, die Tätigkeit des Täufers von derjenigen Jesu klar abzugrenzen im Sinne eines Nacheinander, vgl. dazu oben S. 133, Anm. 35.

³⁹ Ernst Käsemann: Die Johannesjünger in Ephesos, ZThK 49 (1952), S. 144–154; jetzt in EVB I 158–168; Zitat S. 163.

Wirklichkeit anders aussah, zeigt im Rahmen der Synoptiker der erratische Text Apg 19,1–7; daneben aber nun eben auch das Johannesevangelium, dem wir uns daher nun zuwenden wollen.

Der für unsern Zusammenhang wichtigste Unterschied zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern besteht darin, daß hier eine parallele Wirksamkeit des Täufers und Jesu angenommen wird. Im Unterschied zu Mk 1,14 parr. beginnt Jesus seine Wirksamkeit nach dem Johannesevangelium keineswegs erst nach der Gefangensetzung des Täufers. Vielmehr wirken beide nebeneinander, vgl. Joh 3,22–24:

μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν,
καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν.
ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνῶν ἐγγυὸς τοῦ Σαλείμ,
ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ,
καὶ παρεγίνοντο⁴⁰ καὶ ἐβαπτίζοντο·
οὐπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης.

Die letzte Bemerkung klingt wie eine Korrektur von Mk 1,14: „Johannes war nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen worden“! Für unsere Zwecke mag es genügen, die entscheidende Folgerung zu unterstreichen: Nach dem Johannesevangelium wirken Jesus und Johannes nicht *nacheinander*, sondern *nebeneinander*.

Daß es dabei ein Konkurrenzverhältnis gab, kann man am Schluß dieses Abschnitts sehen; in 4,1–3 heißt es:

ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς
ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι
ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης
– καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ –
ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Auch hier haben wir also eine Rückkehr nach Galiläa wie in Mk 1,14 – aber damit sind die Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und Markus auch schon erschöpft. In allen anderen Punkten sind Differenzen zu konstatieren. Nach dem Johannesevangelium

⁴⁰ Das ist das Wort, welches einst beim pommerschen Examen weder der Prüfling noch der Prüfer wußte. Der Prüfer hat seine Hausaufgaben gemacht (spät, aber nicht zu spät!): παραγίνομαι heißt *ankommen, kommen, herzukommen*.

- wirken Jesus und der Täufer zur gleichen Zeit;
- ist beider Wirksamkeit durch die Taufe gekennzeichnet;
- sammeln beide einen Kreis von Jüngern um sich.

Ein Konkurrenzverhältnis liegt daher nahe. Wer hat mehr Jünger? Dieses Konkurrenzverhältnis wird in Joh 4,1 im Sinne Jesu entschieden. Zahlenmäßig, so heißt es, ist das Verhältnis zu seinen Gunsten ausgefallen: Er hat mehr Jünger als Johannes der Täufer.

Damit kommen wir zum letzten Text aus dem Johannesevangelium, der uns in diesem Zusammenhang interessiert, Joh 1,29–51, wo von der Berufung der Jünger Jesu die Rede ist. Wir sehen uns 1,35 näher an: τῆ ἐπαύριον πάλιν εἰστήκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο. Die Situation ist also die, daß wir hier Johannes den Täufer mit zwei seiner Schüler vor uns haben. Diese beiden Johannesjünger sind, wie sich im folgenden zeigt, die ersten Jünger Jesu geworden! Einer von den beiden war Andreas, der Bruder des Petrus (v. 40). Er ist es, der auch seinen Bruder Petrus zu Jesus führt (v. 41f.); auch Petrus war also, so können wir aus dem Zusammenhang schließen, zuerst ein Jünger des Täufers! Oscar Cullmann hält dies in seinem Petrusbuch für möglich: „Die johanneische Darstellung (Joh. 1, 35 ff.) läßt vermuten, daß er ebenso wie sein Bruder Andreas und der anonyme Jünger zum engern oder weitem Kreis der Jünger Johannes des Täufers gehört hatte, bevor er sich Jesus anschloß.“⁴¹

Ich will mich hier nicht auf die Historizität dieser Nachricht bezüglich des Petrus kaprizieren. Für unsern Zusammenhang mag die Feststellung genügen: *Einen Teil seiner Jünger hat Jesus von dem Täufer »geerbt«. D. h. es ist mit einer Kontinuität der Lehre nicht nur vom Täufer hin zu Jesus, sondern auch hin zu einigen seiner Jünger und das heißt: hin zur Urgemeinde zu rechnen.*

Zusammenfassung

d) Hat Jesus selbst getauft?

Der soeben besprochene Text aus Joh 3 und 4 wirft eine weitere Frage auf, die wir hier wenigstens im Vorübergehen behandeln wollen: Hat Jesus selbst getauft? Klar und deutlich steht in Joh 3,22 „und er taufte“ (ἐβάπτισεν). Diese Aussage wird aufgenommen in 4,1, wo es heißt, daß „Jesus mehr Jünger macht und tauft (βαπτίζει) als Johannes.“ Der Einschub in v. 2 markiert das Problem: (καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτισεν ἀλλ’ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Ganz gleich,

⁴¹ Oscar Cullmann: Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952, S. 18.

von welcher Hand dieser v. 2 stammt: Er löst das Problem nicht, sondern verschiebt es nur. Denn es wird hier zwar dementiert, daß Jesus selbst getauft habe, aber zugleich eingeräumt, daß immerhin seine Jünger diese Praxis haben. Von einer Taufe seitens der Jünger wissen nun aber die Synoptiker genausowenig wie von einer Taufe Jesu. In jedem Fall also haben wir in Joh 3 und 4 eine über die Synoptiker hinausführende Information: Die Jesusbewegung hat von Johannes dem Täufer auch die Praxis der Taufe übernommen. Insofern ist es ziemlich egal, ob die Durchführung dieser Praxis bei Jesus oder bei den Jüngern liegt. Entscheidend ist vielmehr, daß auch in der Jesusbewegung getauft wird. Auf diese Weise ergäbe sich hinsichtlich der Taufe eine Kontinuität von Johannes dem Täufer über Jesus und seine Jünger hin zu der Urgemeinde.⁴²

e) Die Täuferanfrage

Damit kommen wir zum letzten Unterabschnitt, der Täuferanfrage. Wir kehren mit diesem Text wieder zu unserer zweiten Quelle, zu Q, zurück. Er findet sich Luk 7,18–23//Mt 11,2–6.

2 ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

3 εἶπεν αὐτῷ·

σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;

18 καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννη οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης

19 ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

20 παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν·

Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρὸς σὲ λέγων·

σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

21 ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.

⁴² Zum ganzen vgl. *Eta Linnemann*: Jesus und der Täufer, in: Festschrift Ernst Fuchs, Tübingen 1973, S. 219–236.

4 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·

πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε·

5 τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν,

λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν,

καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·

6 καὶ μακάριός ἐστιν

ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί.

22 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς:

πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ εἶδετε καὶ ἤκούσατε·

τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν,

λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν,

νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·

23 καὶ μακάριός ἐστιν

ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί.

Es bedarf keiner langen Argumentation: Lukas hat die Perikope aus Q intensiv redigiert und »verbessert«. Es ist kaum vorstellbar, daß Matthäus seinerseits die überschießenden Partien gekürzt hätte, wären sie ursprünglicher Bestandteil von Q gewesen. Daher halten wir uns in diesem Fall an Matthäus, der Q in dieser Perikope sehr viel näher steht als sein Kollege Lukas.

Das Problem dieser Q-Perikope läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen⁴³:

1. Es besteht eine Spannung zu der sonst feststellbaren Tendenz der Synoptiker (und auch von Q!), den Täufer auf die Rolle eines Vorläufers festzulegen, der z.B. bei Matthäus schon bei der Taufe weiß, wen er hier vor sich hat – hat er das mittlerweile vergessen?
2. Johannes erwartet den Feuerrichter: Er hat – wir haben es gesehen – die Worfchaufel schon in der Hand, um die *massa perditionis* ins unauslöschliche Feuer zu befördern. Wie kann dieser Apokalyptiker den Kollegen Jesus fragen lassen: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος;

Rudolf Bultmann behauptet unverdrossen: „Die Pointe von Mt 11,2–6 Par. liegt in v. 5f., und diese Verse könnten an sich auch isoliert überliefert gewesen sein. Ist

⁴³ Das folgende im Anschluß an meine Münsteraner Übung „Der historische Jesus. Einführung in die Probleme“ aus dem WS 1991/92 (eine überaus erfolgreiche Lehrveranstaltung, von der man in Greifswald höchstens träumen kann: Es kamen 40 [!] Teilnehmer, so daß eine Teilung in zwei Gruppen erforderlich war. *laudator temporis acti?*).

Gewiß; aber nicht nur: Auch das Hauptseminar in Erlangen im Sommer 2006 fand reichen Zuspruch; bei rund 30 TeilnehmerInnen kann man sich nicht beklagen. Aber die 40 aus dem Winter 1991/92 wurden auch in Erlangen nicht erreicht.

das aber wirklich anzunehmen? Ja; denn wahrscheinlich ist die Täuferfrage Gemeindebildung und gehört zu den Stücken, in denen der Täufer zum Zeugnis für Jesu Messianität aufgeboten wird.⁴⁴ Im März 1976 habe ich als *studiosus* in meinem ersten Semester dieses Bultmannsche Buch erstanden. Irgendwann später – ich hatte über diese Perikope zu predigen⁴⁵ und mich mit ihrer Interpretation beschäftigt – schrieb ich an den Rand dieser Seite die Bemerkung: „das erscheint mir zweifelhaft, denn als Zeuge für die *Messianität* tritt Johannes l. c. gerade *nicht* auf.“⁴⁶

In der Tat: Auch 20 Jahre später halte ich dies für eine zutreffende Kritik der Bultmannschen These: Denn die Synoptiker wollen Johannes den Täufer als Vorläufer Jesu verstanden wissen, einen Vorläufer, der für Jesus Zeugnis ablegt. Selbst im Johannesevangelium noch spielt diese μαρτυρία des Täufers eine wichtige Rolle. Die Frage σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος; fügt sich in dieses Schema überhaupt nicht ein. Die These Bultmanns ist somit abzulehnen.

Auch wer – wie etwa Jürgen Becker – die Frage des Täufers nicht für historisch hält, kann doch die Antwort Jesu (v. 5f.) dem historischen Jesus zuschreiben: „Blinde sehen wieder, und Gelähmte gehen umher. Aussätzig werden rein, und Taube hören. Tote werden auferweckt, und Armen wird die Frohbotschaft verkündigt. Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.“⁴⁷

Wenn Sie einen Blick in den Testimonienapparat der Synopse werfen (oder auf die Marginalien in unserer griechischen Ausgabe von Nestle/Aland), erkennen Sie: Wir haben in diesen Versen 5 und 6 eine Fülle von Anspielungen auf Material aus dem Alten Testament, insbesondere auf Texte des Jesajabuches (etwa Jes 26,19; 29,18f.; 35,5f.; 42,18; 61,1). „Jesus . . . 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 aus-

⁴⁴ *Rudolf Bultmann*: Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ⁸1970, S. 22.

⁴⁵ Die Matthäusfassung der Perikope ist Evangelium des 3. Sonntags im Advent, allerdings mit der Option, auch das folgende Stück v. 7–10 hinzuzunehmen, was sich nun weder exegetisch noch homiletisch empfiehlt.

⁴⁶ Das Kursive ist in der GST-Marginalie unterstrichen.

⁴⁷ Übersetzung von *Jürgen Becker*, a.a.O. (vgl. Anm. 36), S. 136f. Becker legt Wert auf die Feststellung: „Allerdings hat . . . 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 . . .“ (a.a.O., S. 137) – das ist kein schlagendes Argument, wie ich finde.

gewiesen, 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.“⁴⁸

* * *

Wir stehen am Ende des Abschnitts *Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer*, und ich fasse zum Schluß die Ergebnisse zusammen:

**Abschließende
Zusammenfassung**

1. Jesus ist Jude. Wer ihn in das zeitgenössische Judentum einordnen will, darf ihn nicht als Pharisäer oder Essener titulieren, sondern muß Johannes den Täufer nennen.
2. Jesus ist Schüler des Täufers. Er wurde von ihm getauft. Seine Lehre ist dem Erbe der Lehre des Täufers verpflichtet.
3. Die Jünger Jesu waren z. T. zuvor Jünger des Täufers. Auch in dieser Hinsicht ergibt sich eine Kontinuität von der Täuferbewegung über die Jesusbewegung ins Urchristentum.
4. Insbesondere die christliche Taufe ist täuferisches Erbe. Möglicherweise haben Jesus und seine Jünger diese Praxis übernommen. Mindestens die urchristliche Taufe hat ihre nächste Parallele in der Taufe des Johannes.
5. Die Täuferanfrage aus Q (Mt 11,2–6) enthält jedenfalls hinsichtlich der Antwort v. 5f. authentisches Material. Es ist kennzeichnend für Jesu Lehre, der wir uns hiermit zuwenden wollen.

Die Gliederung dieser Vorlesung in (halbwegs) übersichtliche Paragraphen wird in diesem § 10 allerdings gesprengt. Ich fahre hier dann in der kommenden Woche mit dem Unterabschnitt *4. Die Verkündigung in Galiläa* einfach fort. Im Netz finden Sie diese Fortsetzung zu Beginn der kommenden Woche als Paragraph 10a.

⁴⁸ Jürgen Becker, a.a.O., S. 138. Aus diesem Grund ist der lukanische Versuch, diese Worte in aktuell geschehnde Wunder umzusetzen, leicht als redaktionelle Maßnahme zur Veranschaulichung der Antwort Jesu zu erkennen.

3. Die Verkündigung in Galiläa

Wir haben uns in der vergangenen Woche mit Johannes dem Täufer befaßt, um uns auf diese Weise dem historischen Jesus zu nähern. Was nun die Darstellung der Verkündigung Jesu selbst angeht, so teile ich diese in Galiläa und Jerusalem ein, ohne damit eine Aussage zur Reihenfolge oder gar zur biographischen Entwicklung Jesu machen zu wollen. Es sind vielmehr rein pragmatische Gründe, die zu dieser Gliederung führen. Die Verkündigung in Galiläa teile ich in folgende Unterabschnitte ein:

- a) Die Fastenfrage
- b) Die Sabbatfrage
- c) Rein und Unrein
- d) Die Ehescheidung
- e) Das Reich Gottes

a) Die Fastenfrage

Wir beginnen ausgerechnet mit diesem Stück, weil es an ein Verhalten der Jünger des Täufers anknüpft und auf diese Weise deutlich macht, wie sich die Jesusbewegung vom Täufer unterscheidet. Es handelt sich hier um den Text Mk 2,18–20, der sich wie folgt analysieren läßt:⁴⁹

Dekomposition von Mk 2,18–20: 1. Die Fassung des Markus

καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες.

καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ·

διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν,

οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;

Zeile 5 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·

μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν;

ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν·

ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος,

καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

⁴⁹ Das folgende wieder nach der Münsteraner Lehrveranstaltung über den historischen Jesus (vgl. S. 139, Anm. 43).

2. Die dem Markus vorliegende Tradition II

καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῶ·
 διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου _____ νηστεύουσιν,
 οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;
 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·
 μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν;

Zeile 5

ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος,
 καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

3. Die noch nicht erweiterte Tradition I

καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῶ·
 διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου _____ νηστεύουσιν,
 οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;
 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·
 μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος _____ νηστεύειν;

Zeile 5

Zu 1.:

Die Einfügung des καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες in Zeile 1 gerade durch Markus ist wahrscheinlich aufgrund der Parallelen in 7,3–4 und 12,18b (Erklärungen jüdischer Gruppen und jüdischer Bräuche) für den heidnischen Leser.

Daher erscheint es plausibel, die Zeile 1 als ganze auf markinische Redaktion zurückzuführen, um die Tradition II dann erst mit Zeile 2 beginnen zu lassen.

Die Jünger der Pharisäer – in Zeile 3 – möchte Gnilka⁵⁰ auf den Redaktor der Tradition II zurückführen. Ich halte diesen Lapsus bei Mk für wahrscheinlicher; dient diese Zufügung doch dazu, um das Stück in den Rahmen der Streitgespräche mit den Pharisäern einzupassen.

⁵⁰ *Joachim Gnilka*: Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1–8,26, EKK II/1, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1978, S. 112.

Die Jünger der Pharisäer entfallen dann konsequenterweise auch in Zeile 3, d. h. auch hier ist ihre Einfügung auf markinische Redaktionsarbeit zurückzuführen und nicht schon Bestandteil der Tradition II.

Der Satz ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν in Zeile 7 kann als markinische Überleitung verstanden werden.

Reduziert man die markinische Fassung um die diskutierten Passagen, so erhält man die Fassung der zweiten Stufe der Tradition, wie sie oben auf S. 143 dargestellt ist.

Zu 2.:

Das Stück v.19b.20 (= Zeile 8–9) rechtfertigt die Praxis der Gemeinde, die der Aussage der Tradition I nicht entspricht. Zu den Fastenbräuchen vgl. das alte Zeugnis Didache 8,1: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.⁵¹ Aus dieser wie aus anderen Stellen geht die Praxis des Fastens in den frühen christlichen Gemeinden hervor; diese bedurfte der Rechtfertigung. Um v. 19b.20 anfügen zu können, ohne einen ersichtlichen Widerspruch zu produzieren, fügte man außerdem in Zeile 6 noch das ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν ein.

Zu 3.:

Damit sind wir bei der ursprünglichen Tradition, der Tradition I angelangt, die oben auf S. 143 als noch nicht erweiterte Tradition gekennzeichnet worden ist. Sie führen wir nun probenhalber einmal auf den historischen Jesus zurück.⁵²

Der behandelte Text aus dem Markusevangelium weist auf einen ersten Unterschied zwischen Jesusbewegung und Täuferbewegung hin. Während die Jünger des Johannes fasten, tun die Jünger Jesu nichts dergleichen. Johannes der Täufer ist ein berühmter Asket; er lebt in der Wüste und ernährt sich mit Heuschrecken und wildem Honig, wie es in der markinischen Tradition heißt (Mk 1,6).⁵³ Jesus dagegen wird von Gegnern als Fresser und Weinsäufer (ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης heißt es Mt 11,19b – aus Q) beschimpft. Schon den Zeitgenossen ist also die unterschiedliche Lebenshaltung der beiden eschatologischen Bewegungen aufgefallen.

⁵¹ Karl Bihlmeyer [Hg.]: Die Apostolischen Väter, Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, Tübingen ²1956, S. 5, Z. 17–19.

⁵² Nur am Rande sei darauf hingewiesen: Das Unableitbarkeitskriterium gilt in beide Richtungen: Weder im Judentum noch in der frühen Gemeinde ist eine Bewegung bekannt, die grundsätzlich das Fasten unterläßt . . .

⁵³ Vgl. dazu den Aufsatz von Philipp Vielhauer: Tracht und Speise Johannes des Täufers, in: ders.: Aufsätze zum Neuen Testament, ThB 31, München 1965, S. 47–54.

Das ist die Situation unseres Streitgesprächs. Die Fragesteller sind irritiert. Wie können einander so ähnliche prophetische Gestalten wie der Täufer und Jesus hinsichtlich der Praxis so differieren? Dies ist die Fragestellung der Tradition I:

καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ·
 διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν,
 οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;
 Und sie kommen und sagen zu ihm:
 „Warum fasten die Jünger des Johannes,
 aber deine Jünger fasten nicht?“

Die Jesusanhänger weichen von der Praxis der Johannesjünger ab, indem sie nicht fasten. Dies veranlaßt die Fragestellung. Die Antwort Jesu ist kurz und klar:

καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·
 μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν;
 Jesus antwortete ihnen:
 „Können etwa die Söhne des Brautgemachs fasten?“⁵⁴

Wir achten auf die Formulierung οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος. Das Wort νυμφῶν heißt „Brautgemach“. Die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος sind also „die Söhne des Brautgemachs“, d.h. die Hochzeitsgesellen, die dem Bräutigam am nächsten stehenden Gäste auf der Hochzeit.⁵⁵ Ein starkes Selbstbewußtsein spricht aus dieser Antwort: Die Zeit des Fastens ist vorbei; auf einer Hochzeit fastet man nicht. Mit einer späteren Formulierung des Paulus hätte Jesus auch sagen können: „Siehe, jetzt ist die angenehme Zeit, siehe jetzt ist der Tag des Heils“ (ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, 2Kor 6,2b). Wer wird da fasten wollen?

Dieses Selbstbewußtsein ist uns schon am vergangenen Freitag begegnet. Sie erinnern sich: Auf die Frage des Täufers σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος; hatte Jesus geantwortet: „Blinde sehen, Lahme gehen spazieren. Aussätzige werden rein und Taube hören. Tote werden auferweckt und Armen wird das Evangelium verkündigt“ (Mt 11,5f.). Wir haben gesehen, daß Jesus dort prophetische Zusagen aus dem Jesajabuch auf- und für sich in Anspruch nahm. Jetzt ist Hochzeit. Da wird nicht gefastet. Auch in

⁵⁴ Auch Jürgen Becker hält a.a.O. (vgl. Anm. 36), S. 148 diesen v. 19a für jesuanisch; er rechnet aber mit einem isolierten Herrenwort, das später erweitert worden sei, indem eine passende Situation dafür entwickelt wurde. M. E. gibt es gute Gründe, auch die Situation für ursprünglich zu halten. Für die theologischen Folgerungen ist dies jedoch nicht erheblich. Entscheidend ist die Ablehnung des Fastens durch den historischen Jesus.

⁵⁵ Vgl. das Bauersche Wörterbuch, Sp. 1103, s. v. νυμφῶν.

diesem Punkt geht Jesus über den Täufer hinaus. Er ist nicht nur der ἐρχόμενος – mit ihm bricht vielmehr die Hochzeit an. Wir werden diesen Gesichtspunkt im Auge behalten und darauf zurückkommen.

Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf Jesus den Juden: Welcher zeitgenössische Rabbi hat solches für sich in Anspruch genommen? Das ist kein mainstream Judaism. Doch das nur am Rande.⁵⁶

Nun stellen Sie sich einmal die urchristliche Gemeinde vor: Sie fastet brav, wie sie es gewöhnt ist – aus der jüdischen Vergangenheit. Und zugleich wird in ihrer Mitte der Spruch Jesu überliefert: „Können die Söhne des Brautgemachs etwa fasten?“ Aber sie taten doch genau dies, sie fasteten. Und dies mit schöner Regelmäßigkeit und beachtlichem Eifer. Also setzte ein schriftkundiger Christ flugs hinzu (und werfen Sie nun einen Blick auf die Tradition II):

ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν

– die Aussage Jesu also soll nur für die Zeit Jesu gelten. Damals schon, jetzt nicht mehr. Das bedurfte der Präzisierung, und so erweiterte man das Jesuswort um das:

ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος,
καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Damit ist die christliche Sitte des Fastens legitimiert und die Haltung Jesu *pro forma* festgehalten: In seiner Zeit fastete man nicht, jetzt aber schon.

Das ist dann die Tradition II, die Markus vorfand, als er daran ging, sein Evangelium zu Papier zu bringen. Irgendwie hatte er noch ein Gespür für den garstigen Graben, der sich da zwischen Jesus und der urchristlichen Fastenpraxis auftat. Und so versuchte er, diesen Graben zu überbrücken, indem er hinzufügte:

ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν.

Die ganze Geschichte wurde dadurch zwar noch holpriger, aber das nahm Markus gern in Kauf; wenn er damit den Graben ein wenig zuschütten konnte . . .

Über die weitere redaktionelle Zufügung des Markus (die Pharisäer bzw. deren Jünger) haben wir schon gesprochen, und so brauche ich Sie hier daran nur zu erinnern.

Nun hätte man sich damit bescheiden können. Tat man aber nicht. Matthäus legte eins drauf. Sollte Jesus wirklich nichts für das Fasten übrig gehabt haben? Eigentlich ja schwer vorstellbar. So ein frommer Mann – und hat nichts für das Fasten übrig. Und weil nicht sein kann was nicht sein darf, schrieb Matthäus flugs (Mt 6,16–18):

⁵⁶ Vgl. dazu oben S. 132.

ὅταν δὲ νηστεύητε,
 μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί,
 ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν
 ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες·
 ἀμὴν λέγω ὑμῖν·
 ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.
 σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι,
 ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων
 ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ·
 καὶ ὁ πατὴρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.

Interessant ist hier ein Blick in die Synopse.⁵⁷ Denn wir haben es hier ersichtlich weder mit Stoff aus dem Markusevangelium noch mit Stoff aus Q zu tun:

Matth. 6, 16-18		Mark.	Luk.	Joh.
¹⁶ Τὸν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ¹⁷ ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. ¹⁷ σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, ¹⁸ ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων· ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου ὁ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατὴρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.				

Abb. 1: Detail aus der Alandschen Synopse⁵⁸

Ein Blick genügt, um zu sehen, daß wir es hier mit matthäischem Sondergut zu tun haben: Bei keinem der andern Evangelien hat dieser Stoff die geringste Spur hinterlassen. Trotzdem wird allenthalben versucht, diese Stelle für den historischen Jesus in Anspruch zu nehmen. Bultmann⁵⁹ windet sich: „Auch das Fasten als Nahrungsaskese hat Jesus nicht gefordert. Er hat es als fromme Übung für den, dem es von Herzen kommt, anerkannt (Matth. 6,16–18). Aber das Fasten als gottgefälliges Werk, durch das der Mensch in einen besonders heiligen Zustand kommt, kennt er nicht.“⁶⁰ Da kann ich nur sagen: Nein, meine Damen und Herren!

⁵⁷ Die Perikope Mk 2,18–20, die wir gerade diskutiert haben, bringt Matthäus erst in seinem neunten Kapitel (Mt 9,14–15). Seine Markus-Vorlage bearbeitet er in charakteristischer Weise: Die redaktionelle Einleitung des Markus (nach der oben eingeführten Zählung Zeile 1: καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες) läßt er ganz weg und funktioniert die Jünger des Johannes direkt zu Fragestellern um, was natürlich Umformulierungen in der Frage Zeile 3 nach sich zieht. So wird der Lapsus des Markus gleich mit korrigiert und aus den »Jüngern der Pharisäer« werden einfach »Pharisäer«. Auch weitere Änderungen im folgenden bringen aber keine Änderungen der theologischen Aussage mit sich, die auch in der Fassung des Matthäus das Fasten der christlichen Gemeinde legitimiert.

⁵⁸ Kurt Aland: Synopsis quattuor evangeliorum locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus, Stuttgart 15. Auflage, dritter Druck 2001, S. 88.

⁵⁹ Rudolf Bultmann in seinem Jesusbuch (vgl. oben S. 120, Anm. 5), S. 8f.

⁶⁰ Das Kursive im Original gesperrt. Auch Bornkamm schreibt diese Aussage dem historischen

Wir haben es hier ersichtlich mit matthäischem Sondergut zu tun. D.h. es existiert weder eine Vorlage im Markusevangelium noch in Q. Und wenn Sie mich fragen: Die Verse klingen gar sehr matthäisch und kein bißchen jesuanisch. Kurz: Wir haben es hier mit einem Reparaturversuch des Matthäus, aber ganz gewiß nicht mit einem Wort des historischen Jesus zu tun.

Die Krönung freilich steht noch aus. Sie findet sich in der Didache, und Sie können sie oben auf der Seite 144 in Ruhe nachlesen; die Praxis der Gemeinde ist identisch mit der der Heuchler (ὕποκριταί) – aber nur beinahe. Denn die Heuchler fasten am Montag und am Donnerstag, die Christen dagegen am Mittwoch und am Freitag . . .

Insgesamt ergibt sich mithin ein sehr klares Bild: „Die Neutralisierung des Logions 19a schon in der vormarkinischen Gemeinde war ein voller Erfolg, denn Matt. vi. 16ff. wird das christliche Fasten ganz selbstverständlich vorausgesetzt und nur in typisch matthäischer Weise von dem der »Heuchler« abgegrenzt; in der Didache (viii 1) schließlich unterscheiden sich die Christen von den Heuchlern nur noch durch die Wochentage, an denen sie fasten.“⁶¹

Zusammenfassung Zusammenfassend kann man folgendes festhalten:

1. Bei aller Kontinuität weist die Jesusbewegung nun auch deutliche Unterschiede zur Täuferbewegung auf, wie man an der Fastenfrage sehen kann.
2. Die Täuferbewegung ist durch Askese gekennzeichnet. Der Täufer selbst lebt in der Wüste und ernährt sich von Heuschrecken und wildem Honig (Mk 1,6); seine Jünger fasten (Mk 2,18b).
3. Die Jesusbewegung steht der Askese fern. Jesus lebt nicht in der Wüste und seine Jünger fasten nicht (Mk 2,18b). Dies ist schon den zeitgenössischen Beobachtern aufgefallen: Sie nennen Jesus einen „Fresser und Weinsäufer“ (Mt 11,19b: ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης). Damit ist der Unterschied von Johannesbewegung und Jesusbewegung präzise bezeichnet.

Jesus zu (Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth, UB 19, Stuttgart 1956; 14. Aufl. 1988, S. 75).

Und auch Ulrich Luz möchte in seinem Kommentar zur Stelle die jesuanische Herkunft für möglich halten (Mk 2,19a sei an die Jünger gedacht, Mt 6,16–18 dagegen an alle!) – o weh!

„Mt 6,16–18 könnte eine allgemeine Belehrung an das Volk sein, Mk 2,19a sich auf die besondere Situation der Jünger beziehen. Oder: Mk 2,19a könnte die Praxis des Jüngerkreises als Gruppe im Auge haben, während Mt 6,16–18 vom Privatfasten des einzelnen spricht.“ (Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I/1, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1985, S. 322.)

⁶¹ Helmut Merkel: Jesus und die Pharisäer, NTS 14 (1967/68), S. 194–208; hier S. 203.

b) Die Sabbatfrage

Damit kommen wir nun zum nächsten Punkt, der Sabbatfrage. Auch hier können wir uns – wie schon bei der Fastenfrage – im wesentlichen am Markusevangelium orientieren, wo dieses Problem gleich zu Anfang (Mk 2,23–28; Mk 3,1–6) eine wichtige Rolle spielt. Wir halten uns in diesem Zusammenhang an die erste Perikope, also 2,23–28.

Ich gliedere die Perikope wie folgt:

Gliederung der Perikope

v. 23a	Einleitung
v. 23b–27	Die Geschichte
v. 23b	Das Delikt
v. 24	Die Frage
v. 25–26	Die erste Antwort
v. 27	Die zweite Antwort
v. 28	Schlußsentenz

Die Analyse hat bei der Schlußsentenz in v. 28 einzusetzen: ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Das einleitende ὥστε zeigt, daß der Evangelist hier – ähnlich wie auch ich dies in meiner Vorlesung tue – zu einer abschließenden Schlußfolgerung ansetzt. Das καὶ vor dem σαββάτου wiederum signalisiert, daß diese Schlußfolgerung sich nicht nur auf die vorliegende Perikope 2,23–27, sondern *auch* (καὶ) auf die vorhergehenden bezieht. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist eben nicht nur Herr über den Sabbat! D. h. wir haben es in v. 28 mit einer resümierenden Schlußfolgerung des Evangelisten Markus zu tun.

Die Analyse

Für die Analyse unserer Perikope bedeutet dies: Der v. 28 ist nicht Bestandteil dieser Geschichte, die also nur von v. 23 bis v. 27 reicht. So weit, so einfach. Aber jetzt wird's schwieriger. Ich setze beim Problem der beiden Antworten Jesu ein. Es liegt klar zutage, daß die beiden Antworten miteinander konkurrieren. Ich will mich jetzt nicht bei den Schwierigkeiten aufhalten, die die erste Antwort in v. 25–26 mit sich bringt (das ist Gegenstand der Markusvorlesung), sondern erkläre sogleich v. 27 für die ursprüngliche Antwort Jesu.⁶² Als Zeugen für meine Auffassung führe ich die beiden Seitenreferenten Matthäus und Lukas an. Bitte werfen Sie noch einmal einen Blick in die Synopse: Beide lassen v. 27 einfach aus. Er lautet:

τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο
καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

⁶² Vgl. Helmut Merkel, a.a.O., S. 203–205.

[Matth. 12, 1-8]	[Mark. 2, 23-28]	[Luk. 6, 1-5]
<p>2 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῶ· 6 Ἴδοὺ οἱ μαθηταὶ σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ·</p>	<p>24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῶ· Ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν·;</p>	<p>2 τινὲς δὲ τῶν Φαρισαίων εἶπαν· τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν·; 3 καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ὁ οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε</p>
<p>9 ὃ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε ἐπέινασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,</p>	<p>25 καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε ἔχρειαν ἔσχεν καὶ ἐπέινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,</p>	<p>ἔπεινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες, 4 ὅς ἐισήλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον,</p>
<p>12 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον,</p>	<p>26 ὡς ἐισῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον,</p>	<p>ἔπεινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες, 4 ὅς ἐισῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ' αὐτοῦ,</p>
<p>15 ὁ οὐκ ἔξον ἦν αὐτῶ φαγεῖν οὐδέ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις;</p>	<p>27 οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῶ οὓσιν·;</p>	<p>ἔπεινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ μόνοις τοῖς ἱερεῦσιν·;</p>
<p>18 ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῶ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοι εἰσιν;</p>	<p>27 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον·</p>	<p>5 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·</p>
<p>21 ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστιν ὡδε. εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναίτιους.</p>	<p>28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.</p>	<p>·</p>
<p>27 κύριος γὰρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.</p>	<p>·</p>	<p>·</p>

Abb. 2: Detail aus der Alandschen Synopse⁶³

Da erhebt sich die Frage: Warum haben *beide* Seitenreferenten, Matthäus wie Lukas, diesen Vers ausgelassen? Die Antwort kann m. E. nur heißen: Diese Aussage war beiden zu radikal, weder Matthäus noch Lukas wollen dergleichen ihrem Jesus zuschreiben. Daher haben beide diese Aussage einfach weggelassen.

* * *

Wir gönnen uns eine kleine Pause, um uns mit eine völlig anderen Auslegung vertraut zu machen. David Flusser hat ein verbreitetes Jesusbuch geschrieben, in dem er folgendermaßen zur Frage Jesus und das Gesetz Stellung nimmt: „Es wäre . . . verfehlt, ein echtes Verständnis den vielen christlichen Denkern und Forschern zu verweigern, die mit der Tatsache fertig werden müssen, daß der Gründer ihrer Religion ein gesetzestreuer Jude war, der nie vor der Notwendigkeit gestanden ist [sic], sein Judentum der europäischen Lebensweise anzupassen.“⁶⁴

⁶³ Kurt Aland: Synopsis quattuor evangeliorum locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Stuttgart 15. Auflage, dritter Druck 2001, S. 66.

⁶⁴ David Flusser: Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, RoMo 140, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 44.

Wir danken David Flusser für so viel Einfühlungsvermögen und fahren in der Lektüre fort: „Es gibt natürlich bei Jesus eine ihm eigentümliche Problematik in seiner Beziehung zum Gesetz und seinen Geboten, aber diese entsteht bei einem jeden gläubigen Juden, wenn er sein Judentum ernst nimmt.“⁶⁵ Nun hält Flusser Jesus zwar für einen gesetzestreuen Juden, aber „eine ihm eigentümliche Problematik“ räumt er immerhin ein. Hören wir weiter: „Es ist bekannt, daß der synoptische Jesus [wer ist das denn?] nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstößt – mit der einzigen Ausnahme, nämlich dem Ährenraufen am Sabbat.“⁶⁶

Flusser bescheinigt uns also wenigstens insofern einen guten Riecher, als diese Perikope die von ihm so genannte „eigentliche Problematik“ in der Tat tangiert. Haarsträubend ist allerdings sogleich seine folgende These: „Am nächsten dem ursprünglichen Bericht ist da Lukas (6,1–5).“ „Die allgemeine Auffassung war, daß man am Sabbat abgefallene Ähren nur mit den Fingern zerreiben darf, aber nach der Ansicht Rabbi Jehudas, der wie Jesus ein Galiläer war, darf man das auch »mit der Hand« tun. Etliche von den Pharisäern bemäkelten also die Jünger Jesu, die offenbar nach ihrer galiläischen Gesetzstradition gehandelt haben. Der griechische Übersetzer des Urberichtes war nun mit den Sitten des Volkes nicht vertraut, und um die Szene zu veranschaulichen, fügte er das Abreißen der Ähren hinzu, nicht ahnend, daß er dadurch den einzigen Verstoß gegen das Gesetz in die synoptische Tradition eingefügt hat.“⁶⁷

* * *

Soweit Flusser als Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. Wir kehren zu v. 27 zurück: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. „Dieses Wort will nicht einen Ausnahmefall begründen und rechtfertigen wie der vorhergehende Schriftbeweis [v. 25f.], sondern stellt apodiktisch alle Sabbatgebote in Frage.“⁶⁸ Ich erinnere Sie an dieser Stelle an unsere bisherigen Ergebnisse: Wir haben von dem Selbstbewußtsein Jesu gesprochen, der auf die Frage: „Bist du, der da kommen soll?“ auf Geschehnisse hinweist, die die alttestamentliche Prophetie für die Endzeit ankündigt: „Blinde sehen, Lahme gehen spazieren. Aussätzige werden rein und Taube hören. Tote werden auferweckt und Armen wird das Evangelium verkündigt.“ Wir haben gesehen, daß er hinsichtlich der Fastenfrage kühn antwortet: „Können denn die Söhne des Brautgemachs fasten?“ Und wir stehen hier vor der grundsätzlichen Aussage: „Der

⁶⁵ David Flusser, ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 204.

Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat.“ Das ist nicht mainstream-Judaism. Das ist kein gesetzestreuer Jude, füge ich an die Adresse von David Flusser hinzu.

Es ist kein Zufall, daß Matthäus und Lukas diesen Vers ganz wegfallen lassen – mit einer Bearbeitung war bei v. 27 nun gewiß nichts zu erreichen – das war ein ganz und gar hoffnungsloser Fall! Wenn man den Rahmen unserer Geschichte ernst nimmt, ergibt sich, „daß das Jesuswort [v. 27] doch eine ganz andere Bedeutung als das Wort des Simon ben Menasja hat [der hatte gesagt: »Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben«, vgl. Bill II 5]: Jesus dispensiert nicht nur in äußersten Notfällen von der strengen Sabbatobservanz, sondern meint eine grundsätzliche, bedingungslose Freiheit gegenüber dem Sabbatgebot.“⁶⁹

Hier haben wir nun einen handfesten Konfliktfall. Das Sabbatgebot ist im Dekalog verankert. Hier handelt es sich keinesfalls um ein ἀδιάφορον, sondern es handelt sich um ein zentrales jüdisches Gebot, mit dem die jüdische Existenz steht und fällt. Nicht eine Kleinigkeit oder eine Nebensächlichkeit wird hier verhandelt, sondern ein für alles jüdisches Selbstverständnis entscheidendes Gebot. Auch für die Außenstehenden ist der Sabbat ein oder sogar das entscheidende Merkmal des Judentums. So zitiert Josephus in *Contra Apionem* I 205–212 einen heidnischen Schriftsteller namens Agatharchides von Knidos (2. Jh. v. Chr.).⁷⁰ Er macht sich über die Juden und ihre Sitten gern lustig (§ 206). Eine Passage zitiert Josephus wörtlich aus Agatharchides – sie macht den Sabbat zum Ziel des Spottes (§ 209–211): Hier spricht Agatharchides von dem jüdischen Volk, welches die stark befestigte Stadt Jerusalem bewohnt und die merkwürdige Sitte befolgt, jeden siebten Tag nicht zu arbeiten. Auch trügen die Juden dann keine Waffe und auch landwirtschaftliche Geräte nähmen sie nicht zur Hand Die Folge war die – so Agatharchides –: Als Ptolemaios anrückte, konnte er die Stadt ohne Kampf einnehmen, weil die Juden an ihrer Dummheit (ἄνοια) festhielten, und ihre Stadt am Sabbat nicht verteidigten. Agatharchides schließt mit der Bemerkung:⁷¹

⁶⁹ Helmut Merkel, a.a.O., S. 205.

⁷⁰ Zu diesem Text vgl. Menahem Stern: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Band 1: From Herodotus to Plutarch; Band 2: From Tacitus to Simplicius; Band 3: Appendixes and Indexes, Jerusalem 1974 (31981); 1980; 1984; hier Nr. XVII, d. h. Band 1, S. 104–109.

⁷¹ Josephus: *Contra Apionem* I 211; Text und Übersetzung nach Dagmar Labow: Flavius Josephus: *Contra Apionem*. Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar, BWANT 167, Stuttgart 2005, S. 212–213. Im Text folge ich Labow abgesehen von dem sinnlosen εἰς genau, ihre Übersetzung habe ich stark überarbeitet. Ich halte es gegen Niese und andere Herausgeber für unumgänglich, das εἰς zu athetieren.

211 τὸ δὲ συμβᾶν πλὴν ἐκείνων τοὺς
ἄλλους πάντας δεδίδαχε
τηνικαῦτα φυγεῖν {εἰς} ἐνύπνια καὶ
τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑ-
πόνοιαν,
ἤνίκα ἂν τοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς
περὶ τῶν διαπορουμένων ἐξασθενήσω-
σιν.

211 Das Ereignis aber belehrte außer
jene selbst alle anderen,
dann Traum- und überkommene Wahn-
vorstellungen in bezug auf das Gesetz
aufzugeben,
wenn sie durch menschliche Überlegun-
gen in bezug auf die kritischen Situatio-
nen sich als schwach erweisen.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die synoptischen Sabbatkonflikte auf eine genuin jesuanische Überzeugung zurückzuführen sind, die sich in dem Diktum Mk 2,27 erhalten hat. *Jesus hat das Sabbatgebot selbst in Frage gestellt: Weitere Beispiele für diese Gesetzeskritik werden wir sofort kennenlernen.*

Ergebnis

c) Rein und Unrein

Erneut können wir uns hier auf Markus als unsere Quelle stützen. Der für unser Thema Rein und Unrein einschlägige Text findet sich Mk 7,1–23. „Es ist heute weithin anerkannt, daß Mk 7,1–23, das Streitgespräch über Rein und Unrein, keine ursprüngliche Einheit ist. Daß hier eine sekundäre Komposition vorliegt, zeigt schon eine einfache Überlegung: Wie können die Jünger ein Streitgespräch provozieren (V. 2), indem sie einer Maxime Jesu entsprechend handeln, die sie doch erst später (V. 15) kennenlernen und dann noch nicht einmal verstehen?“⁷² Die Unterteilung des ersten Stücks, v. 1–13, ist nach wie vor umstritten. Ohne Zweifel aber beginnt mit v. 14 ein neuer Abschnitt: „denn in V. 1–13 geht es um das Händewaschen, in V. 14ff. aber um Speisegebote (V. 18!).“⁷³

Zentral ist der v. 15, wo es heißt:

οὐδὲν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν
ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν·
ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά
ἐστὶν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον.

„Nichts, was von außerhalb in den Menschen hineinkommt,
kann ihn verunreinigen,

⁷² Helmut Merkel: Markus 7,15 – das Jesuswort über die innere Verunreinigung, ZRGG 20 (1968), S. 340–366; Zitat S. 340–341.

⁷³ Helmut Merkel, a.a.O., S. 341.

sondern was aus dem Menschen herauskommt,
das ist es, was ihn verunreinigt.“

Was damit nun aber gesagt werden soll, ist in der neueren exegetischen Debatte einigermaßen umstritten.

„Wenn Jesus erklärt, nichts von außen in den Menschen Eingehendes könne ihn verunreinigen, so sieht das wie eine Stellungnahme gegen die alttestamentlichen Speisegebote aus, die ja in der Tat behaupten, der Genuß gewisser Fleischarten ziehen kultische Unreinheit nach sich. Einen solchen Konflikt Jesu mit der Tora wollen freilich viele Gelehrte nicht zugeben.“⁷⁴ Dies ist eine Position, die bis in unsere Tage hinein nicht nur in bezug auf unser hier vorliegendes Problem, sondern in ganz grundlegender Weise vertreten wird. Aus der Sicht Jesu kann man gegen eine solche Vereinnahmung Jesu nur nachdrücklich protestieren: Jesus hat das Sabbatgebot für obsolet erklärt – vgl. Mk 2,27 –, und kein Christ kann sich daher ohne weiteres auf dieses Gebot berufen. Ähnlich steht es mit den Reinheitsgeboten des Alten Testaments, die Jesus in Mk 7,15 grundsätzlich und prinzipiell in Frage stellt.

„Eine zweite Gruppe von Exegeten verneint zwar die Möglichkeit eines direkten Torabruches Jesu, sieht aber doch in Mk 7,15 einen Grundsatz ausgesprochen, der implizit eine Abschaffung der levitischen Gesetze beabsichtige.“⁷⁵

„Eine dritte Gruppe von Exegeten schließlich erkennt zwar an, daß Mk 7,15 nach seinem klaren Wortlaut ein offener Angriff auf die mosaischen Speisegesetze bzw. auf die Gesamtheit der levitischen Reinheitsgesetze ist, spricht aber gerade wegen dieser Radikalität das Wort – mindestens in der vorliegenden Form – dem historischen Jesus ab.“⁷⁶

Schließlich gibt es aber nun doch auch Stimmen, „die Mk 7,15 als echtes Kampfwort Jesu gegen die Tora anerkennen.“⁷⁷ „Klar und ohne Umschweife legt J. WEISS unser Wort aus: »Es gibt überhaupt keine Verunreinigung durch Speisen. Er (sc. Jesus) hätte auch sagen können (und vielleicht war das auch der ursprüngliche Sinn:) ›Nichts, was von außen an den Menschen herankommt, kann ihn verunreinigen.« Das ist ein im Judentum Palästinas unerhört kühnes und grundstürzendes Wort.

⁷⁴ *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 341. Beispiele für eine solche Position führt Merkel gleich im folgenden auf – das exzerpiere ich hier nicht.

⁷⁵ *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 344. Belege bietet Merkel auf den folgenden Seiten 344–345 bis hin zu dem Klostermannschen Kommentar zur Stelle.

⁷⁶ *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 345. Einschlägige Autoren werden auf den Seiten 345–347 aufgeführt.

⁷⁷ *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 347.

Denn nicht nur die Lehren der Schriftgelehrten, sondern das ganze mosaische Gesetz mit seinen vielen Reinigungs- und Opfervorschriften beruht auf dem Gedanken, daß man sich durch Berührung und Befleckung und durch Speisengenuß ›unrein‹ machen und vom Verkehr mit Gott und von der Gemeinde ausschließen könne. Zieht man die Folgerung aus dem Worte Jesu, so wird all diesen Geboten und einem großen Teil der jüdischen Frömmigkeitsübungen der Boden entzogen. Seine Tragweite ist ebenso groß wie die des Sabbatwortes . . . «⁷⁸

Mit Merkel und seinen von ihm in seinem Aufsatz zitierten Vorläufern halte ich Mk 7,15 „für ein torakritisches Kampfwort des irdischen Jesus.“⁷⁹ Dann bleiben zwei Fragen zu erörtern: „1. Wie umfassend ist Mk 7,15 gemeint – richtet sich Jesus nur gegen die alttestamentlichen Speisegebote oder gegen alle Reinheitsgesetze? 2. Das Kampfwort Mk 7,15 liegt uns, wie R. Bultmann betont hat, »nur in der von der Gemeinde oder gar von den Evangelisten redigierten Form vor.« Läßt sich . . . eine ursprünglichere Form desselben erschließen?“⁸⁰

Wenn wir das Logion v. 15 des näheren betrachten, so fällt auf, daß es aus zwei Teilen besteht: „V. 15a stellt apodiktisch die Verbindlichkeit alttestamentlicher Reinheitsvorschriften in Frage, V. 15b dagegen behauptet, es gebe Regungen des Menschen, die seine innere Reinheit gefährden.“⁸¹ Die Ausleger konzentrieren sich in der Regel auf den zweiten Teil, der eine Art neuer Gesetzgebung darstellt. „Über der neuen Gesetzgebung in 15b kommt die Torakritik in 15a gar nicht recht zum Tragen. Es ist jedoch aus der Situation im Leben Jesu heraus unvorstellbar, daß Jesus nur so nebenbei einige Kapitel der Tora annulliert haben könnte! Das Nacheinander von 15a und 15b bedeutet also eine nicht unerhebliche Akzentverlagerung.“⁸²

Helmut Merkel hat in seinem zitierten Aufsatz den Nachweis geführt, daß die beiden Teile des v. 15 kein organisches Ganzes bilden. (Wer sich für die Argumente im einzelnen interessiert, kann sie in diesem Aufsatz S. 353ff. in Ruhe nachlesen.) Er isoliert v. 15a und reduziert ihn auf die folgende Form – die er für die ursprüngliche hält: „Das . . . οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν ist ein apodiktisches Kampfwort gegen alle Gebote, die eine religiös zu bewertende physische Unreinheit voraussetzen, nicht nur gegen Speisegesetze: »Es gibt nichts

⁷⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 349. Das Zitat stammt aus *Johannes Weiß*: Die Schriften des Neuen Testaments I, Göttingen ³1917, S. 13.

⁷⁹ Helmut Merkel, a.a.O., S. 351.

⁸⁰ Helmut Merkel, a.a.O., S. 352. Das Bultmannzitat stammt aus *Rudolf Bultmann*: Ist die Apokalypik die Mutter der christlichen Theologie?, in: *ders.*: Exegetica, Tübingen 1967, S. 478.

⁸¹ Ebd.

⁸² Helmut Merkel, a.a.O., S. 353.

außerhalb des Menschen, das ihn verunreinigen könnte.« „Diese auf jede Begründung oder Stütze durch eine formale Autorität verzichtende absolutistische Rede-weise ist für den irdischen Jesus charakteristisch. Aber auch sachlich erweist sich das Wort 15a als unableitbar; denn weder das Judentum noch das frühe Christentum kannten eine so generelle Freiheit von den Reinheitsgesetzen.“⁸³

Ergebnis Den Grundbestand an v. 15a kann man daher mit Helmut Merkel auf den historischen Jesus zurückführen. Die Kritik an den Reinheitsgesetzen aus dem Alten Testament ordnet sich sehr gut ein in die Kritik am Sabbatgebot – wir haben das in Kapitel 2 und 3 des Markusevangeliums gesehen – und die Kritik am Fastengebot, die wir ebenfalls im Kapitel 2 kennengelernt haben. Hinzu kommt sodann die Kritik am Ehescheidungsgebot in Kapitel 10, das wir im folgenden noch diskutieren werden.⁸⁴

d) Die Ehescheidung

Damit kommen wir zum letzten Punkt, der mit der Gesetzeskritik Jesu zu tun hat, der Ehescheidung. Wir bleiben bei unserer Quelle Markus. Hier ist in Kapitel 10 folgendes zu lesen:⁸⁵

1 Und er brach auf von da in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans, und die Leute wanderten wieder haufenweise zu ihm zusammen, und er lehrte sie wieder, wie er gewohnt war.

2 Und es fragten ihn einige, ob ein Mann eine Frau entlassen dürfe; um ihn zu versuchen. **3** Er aber erwiderte ihnen: „Was hat euch Moses geboten?“ **4** Sie sagten: „Moses hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.“ **5** Jesus sprach zu ihnen: „In Rücksicht auf eure Herzenhärtigkeit hat er euch dies Gebot geschrieben, **6** am Anfang aber (schreibt er): »als Mann und Frau hat er sie gemacht; **7** darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und die beiden werden ein Fleisch sein.« **9** Was nun Gott zum Paar verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden.“

⁸³ Helmut Merkel, a.a.O., S. 354.

⁸⁴ Sekundär ist dagegen der zweite Teil des Logions, v. 15b, vgl. dazu die Argumentation bei Helmut Merkel, a.a.O., S. 355–359: „Damit erweist sich Mk 7,15b als Ausdruck eines verbreiteten, der Umwelt wie der frühen Gemeinde am Herzen liegenden Gedankens, also als ableitbar. Es ist keineswegs ein »neuer Heiligkeitsbegriff«, ein »neues Gesetz«, was hier zum Ausdruck kommt! Nach unserem oben genannten Kriterium können wir in Mk 7,15b kein authentisches Jesuswort sehen.“ (S. 358).

⁸⁵ Ich gebe die Übersetzung von Julius Wellhausen (*Julius Wellhausen: Das Evangelium Marci*, übersetzt und erklärt von J.W., Berlin ²1909, wieder abgedruckt in: ders.: *Evangelienkommentare*. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987, S. 77 = S. 397).

10 Und zu Hause fragten ihn wieder seine Jünger deswegen. **11** Und er sprach zu ihnen: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe. **12** Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe.“

v. 1 ist der markinischen Redaktion zuzuschreiben. Markus führt seine Reise-
notizen fort (vgl. zuletzt 9,33, wo die Rückkehr nach Kapernaum berichtet worden
war). Das bedeutet, daß v. 1 nicht ursprünglich Bestandteil der folgenden Perikope
ist.

v. 1

Der Hauptteil unserer Perikope, v. 2–9, dagegen beruht auf Tradition. An die-
se Tradition hat Markus „ein ursprünglich isoliertes Wort V. 11f., das auch in Q
(Mt 5, 32//Lk 16,18) überliefert war, durch καὶ λέγει αὐτοῖς angehängt ...“⁸⁶
Auffallend ist die Parallele zu Kapitel 7: „Das eigentliche Apophthegma V. 1–9
[muß heißen 2–9] ist nach dem unmittelbaren Eindruck eine Parallele zu 7,1ff.,
und in der Tat liegt eine solche vor. Daß 10,2 mit einer Frage beginnen muß,
ohne auf eine Handlung Bezug zu nehmen, liegt nur daran, daß Ehescheidungs-
fragen der Jünger nicht so einfach wie das Essen mit ungewaschenen Händen als
Anlaß angegeben werden konnten. Wie dort aber entstammt die Debatte sicher
der Gemeinde, ist als ganze einheitlich konzipiert, verwendet aber das traditionelle
Material der Gemeindepolemik. Der ungeschickte Aufbau zeigt die Künstlichkeit
der Konstruktion.“⁸⁷

v. 2–9

Ich lasse die schwierige Frage nach der Geschichte der Tradition hier unerörtert
und wende mich sogleich der Einzelexegese zu. In v. 2 treten die Pharisäer auf mit
ihrer Frage. Unsere Überschrift „Die Ehescheidung“ trifft die Fragestellung von
v. 2 nicht. Im jüdischen Rahmen (vgl. dazu v. 10–12) ist die Frage nur in dem
eingeschränkten Sinn möglich, ob der Mann seine Frau entlassen kann (ἐξεστὶν
ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι) – der umgekehrte Fall ist überhaupt nicht vorgesehen.
Wenn es sich – wie Bultmann annimmt – hier wirklich um eine Gemeindebildung

v. 2

⁸⁶ *Rudolf Bultmann*: Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ⁸1970, S. 25. Dieses Werk zitiere ich im folgenden als GST.

⁸⁷ *Rudolf Bultmann*, GST 25f. Und so geht es weiter: „Jesus antwortet mit der Gegenfrage V. 3: τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; und somit indirekt durch eine Schriftstelle, obwohl hier beides nicht am Platz ist. Denn die Gegenfrage bringt kein Gegenargument, und das Zitat greift ja nicht den Gegner an, sondern wird der Kritik unterworfen! M.a.W. V. 3f. gehörte ganz in den Mund der Gegner. Vollends ist die Formulierung von V. 4 unmöglich; denn in einer wirklichen Debatte müßte hier die Bedingung der Scheidung genannt werden. Sie fehlt, denn die Aussage ist danach gebildet, daß Jesus die Scheidung überhaupt verwirft!“ (S. 26).

Man muß der Frage gelegentlich einmal nachgehen: Welches ist die vorauszusetzende sachliche Entwicklung? War Jesus gegen die Scheidung und hat die Gemeinde dann hinterher nach Gründen dafür gesucht?

GST

handelt, dann wäre eine solche nur in rein jüdischem Milieu vorstellbar. Wellhausen skizziert die rechtliche Lage so: „Man muß im Auge behalten, daß es sich um das jüdische Gesetz handelt, wonach die Scheidung bloß dem Manne zusteht. Der Mann darf die Frau entlassen, aber nicht sie ihn. Bei Ehebruch der Frau kommt ihre Entlassung durch den Mann nicht in Frage; dann hat sie sich widerrechtlich von ihm getrennt und soll nach dem Gebote Moses gesteinigt werden.“⁸⁸

- v. 3 Jesus antwortet mit einer Gegenfrage (v. 3), auf die hin die Pharisäer die mosaische Vorschrift anführen: ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. Es handelt sich dabei um einen Bezug auf Deut 24,1: ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὖρη χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὔρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα, καὶ γράψῃ αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ κτλ. Demnach ist die Voraussetzung für die Ausstellung eines Scheidebriefes einzig und allein ἄσχημον πρᾶγμα – und um die Interpretation dieses Ausdrucks dreht sich die zeitgenössische und die spätere schriftgelehrte Debatte des Judentums.

D. h. der Streit dreht sich um die Scheidungsgründe und nur um diese: „dabei vertritt die Schule Schammais den strengeren Standpunkt, während die Schule Hillels zum Teil lax bis zur Frivolität urteilt.“⁸⁹ „Die Schule Schammais hat gesagt: Der Mann soll seine Frau nur verstoßen, wenn er an ihr eine Sache von Schandbarem (d.h. etwas Schandbares) gefunden hat; denn es heißt Dt 24,1: »Weil er an ihr eine Schande von Sache gefunden hat.« Dagegen sagt die Schule Hillels: Auch wenn sie eine Speise hat anbrennen lassen; denn es heißt: Weil er an ihr Schandbares von irgend etwas gefunden hat. . . . R. Aqiba († um 135) sagte: Auch wenn er eine andre findet, die schöner ist als sie; denn es heißt Dt 24,1: »Und wenn sie keine Gnade in seinen Augen findet.«“⁹⁰ Dieses rabbinische Zitat mag in etwa die Spannbreite der von den Autoritäten vertretenen Auslegungen von Deut 24,1 veranschaulichen.

Eine solche Debatte wird in unserer Perikope jedoch *nicht* geführt (anders die matthäische Parallele in 19,3–9). Hier geht es um die grundsätzlichere Frage, ob diese Scheidung von Seiten des Mannes überhaupt erlaubt sei (ἔξεστιν).

- v. 5 Die Antwort Jesu umfaßt die v. 5–9. Zunächst wird in v. 5 das mosaische Gebot aus Deut 24,1 relativiert; „relativiert“ ist noch zu harmlos formuliert. Die mosaische Vorschrift wird außer Kraft gesetzt, athetiert, annulliert. Richtig sagt Julius

⁸⁸ Julius Wellhausen, S. 78 = S. 398.

⁸⁹ Paul Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Erster Band: Das Evangelium nach Matthäus, München 1926 (Nachdr. 1978), S. 312.

⁹⁰ Git 9,10, zitiert bei Paul Billerbeck I 313. (Es handelt sich um den Traktat Gittin = Scheidebriefe.) Die originalsprachigen Einsprengsel lasse ich weg, ohne das jeweils durch . . . anzudeuten.

Wellhausen in seinem Kommentar: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gesetz für ungiltig.“⁹¹ Im Gegensatz zu der alttestamentlichen Vorschrift aus Deuteronomium 24 ist Jesus gegen jede Scheidung.

In v. 6 bezieht sich Jesus seinerseits auf den Pentateuch, allerdings nicht auf das Buch Deuteronomium, sondern auf die Genesis.⁹² Auf den Anfang der Schöpfung weist Jesus hin, wo Gott sie als Mann und Frau geschaffen habe (Zitat aus Gen 1,27). Im folgenden v. 7f. wird dann Gen 2,24 LXX zitiert: „Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen.“ Danach fehlt ein Stück des Zitats – Aland druckt es in eckigen Klammern ab. Doch das Fehlen ist textkritisch besser begründet, es hängt auch mit dem Verhältnis zwischen masoretischem und LXX-Text zusammen: „Wenn hebr. וַיִּזְנֶה in LXX mit $\alpha\nu\theta\rho\nu\omega\pi\omicron\varsigma$ wiedergegeben ist und bei M[ar]k[us] gerade der Textteil $\kappa\alpha\iota \ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\omicron\lambda\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \ \pi\rho\delta\varsigma \ \tau\eta\nu \ \gamma\upsilon\upsilon\alpha\acute{\iota}\lambda\alpha \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ fehlt (vor allem Koiné-Handschriften fügen ihn unter Einfluß von Gen 2,24 und Mt 19,5 wieder ein), bezieht sich bei M[ar]k[us] die ganze Aussage auf »die beiden«, eben Mann und Frau, die eins werden und beide ihr Elternhaus verlassen.“⁹³

⁹¹ Julius Wellhausen, S. 79 = S. 399.

⁹² Umstritten ist die Art des Bezugs; Wellhausen meint: „Ἀπ’ ἀρχῆς oder ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως muß bedeuten: *am* (nicht *vom*) *Anfang* seines Buches, oder *am Anfang der Genesis*; die Präposition *min* (ἀπό) wird in dieser Redensart so gebraucht. Denn ἔγραψεν Μωυσεῖς ist zu ergänzen und dann ein Kolon zu setzen: auf andere Weise lassen sich die beiden folgenden Zitate nicht auf einem Niveau koordinieren“ (S. 78 = S. 398). Dies hat jedoch kein Autor nach Wellhausen akzeptiert (so weit ich sehe).

⁹³ Dieter Lübrmann: Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 170. Entscheidend ist, daß die LXX οἱ δύο über den masoretischen Text hinaus zufügt und so die Monogamie im Blick hat. In der masoretischen Fassung könnte man den Text auch im polygamen Umfeld verstehen.

Vgl. auch Gnilka: „Für Markus ist Gen 1,27, die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, der Grund dafür, daß der *Mensch* Vater und Mutter verläßt. Seine Argumentation ist nur von der griechischen Bibel (LXX) her möglich, die hebräisches »Mann« (*isch*) mit »Mensch« wiedergibt, und statt »sie werden ein Fleisch sein« sagt, »die *zwei* werden ein Fleisch sein«. Es kommt auf die Verbindung von zwei von Gott füreinander bestimmte Menschen an. Beide – das ist ein dem Alten Testament gegenüber neuer Gesichtspunkt – verlassen das Elternhaus, um den Schöpfungsauftrag zu erfüllen. Die Kombination der beiden Schriftstellen Gen 1,27 und 2,24 ergibt, daß das zweite Zitat, das sich auf die Erschaffung Evas aus dem Mann zurückbezieht, als Argument nicht ausreichte. Es hätte zwar die eheliche und geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau begründen können, aber nicht den Ausschluß der Ehescheidung. Im Licht von Gen 2,24 muß Gen 1,27 so verstanden werden, daß Gott sie als einen Mann und eine Frau erschuf und die bei der Schöpfung verfügte konkrete Zusammenführung zweier Menschen als untrennbare Gemeinschaft konzipiert hatte.“ (Joachim Gnilka: Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1979, S. 73.)

- v. 8 v. 8 bringt den Schluß des Zitats aus Gen 2,24 nach LXX und zieht die Folgerung: ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ. Und v. 9: Was Gott nun zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.
- v. 9 Wenn wir von v. 9 aus auf die Perikope 2–9 zurückblicken, so ergibt sich: Auf Jesus geht diese Debatte in der vorliegenden Form gewiß nicht zurück. Denn diese Argumentation mit den Stellen aus Gen 1 und Gen 2 setzt die griechische Übersetzung des Alten Testaments voraus, auf deren Basis Jesus schwerlich mit den Pharisäern in Judäa oder in Peräa diskutiert haben wird. Doch die grundlegende Position Jesu ist in der Perikope festgehalten: Jesus ist grundsätzlich gegen jede Ehescheidung. Dies bestätigt auch das angehängte Stück v. 10–12, dem wir uns nunmehr zuwenden.⁹⁴
- v. 10–12 Das Auffallende an diesem angehängten Stück ist die Symmetrie der Aussage: v. 11 und v. 12 sind parallel gebaut und enthalten ein und dieselbe Aussage im Blick auf das Verhalten des Mannes (v. 11) und der Frau (v. 12). Man hat vor allem v. 12 bemängelt: Ein solches Verhalten sei in jüdischem Umfeld ganz und gar undenkbar, weil das jüdische Gesetz es gar nicht vorsieht, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt. „Denn im jüdischen Eherecht heiratet der Mann, die Frau wird geheiratet; sie hat weder vor noch nach der Ehe, sei diese nun geschieden oder durch den Tod des Gatten gelöst, über sich selbst rechtliche Verfügungsgewalt, sondern untersteht in der Ehe der *potestas* des Gatten und als geschiedene Frau oder als Witwe der des nächsten männlichen Verwandten.“⁹⁵ Wir kommen darauf gleich noch zurück.
- v. 10 In v. 10 hat, wie mir scheint, der Redaktor sich selbst überlistet. Er wähnt sich noch im idyllischen Galiläa, vielleicht gar im vertrauten Kapernaum, wo das Haus stets zur Verfügung steht: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν sagt er, als hätte er den Weg nach Judäa und Peräa (10,1) vergessen. Auch die Jünger – von denen in 10,1 gar keine Rede war – tauchen plötzlich wieder auf und sind wie selbstverständlich zur Stelle.⁹⁶
- v. 11 Die folgende Jüngerbelehrung hat eine teilweise Parallele in Q, woraus sich ergibt, daß sie traditionsgeschichtlich unabhängig von v. 2–9 ist (vgl. Lk 16,18 und Mt 5,28). Die Regel in v. 11 lautet: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe.“ Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, so haben wir ihn

⁹⁴ Vgl. dazu *Ernst Bammel*: Markus 10^{11f}. und das jüdische Eherecht, ZNW 61 (1970), S. 95–101 („David Daube zum sechzigsten Geburtstag“); wieder abgedruckt in *ders.*: Judaica et Paulina, Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 171–177.

⁹⁵ *Ernst Lohmeyer*: Das Evangelium des Markus, KEK I 2, Göttingen 1937, S. 202.

⁹⁶ Vgl. *Ernst Lohmeyer*, S. 201: „... es folgt noch eine besondere Unterweisung für die Jünger, die bei der Reise Jesu gar nicht erwähnt waren, aber hier wie selbstverständlich erscheinen.“

in diesem v. 11 gefunden: Jesus setzt hier eine klare Bestimmung der Tora außer Kraft. Die Bestimmung Deut 24,1 gilt demnach für Christen nicht mehr. Ich zitiere noch einmal Wellhausen: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gebot für ungiltig; materiell hebt er die Ungleichheit auf, daß der Mann die Frau entlassen kann, nicht aber die Frau den Mann, und verbietet die Lösung der Ehe für beide Teile. Beides war folgenswer.“⁹⁷

Damit sind wir dann schon wieder beim Problem des v. 12: „Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe.“ Ist dieser Satz in einem jüdischen Umfeld denkbar? Wer diese Frage – so meist – verneint, muß ihn für sekundär erklären. v. 11 zwar ginge dann auf Jesus zurück, aber v. 12 sei dann erst in einem außerpalästinischen Umfeld als Analogiebildung entstanden. Diese Position finden Sie in vielen Kommentaren, ich führe Gnilka als Beispiel an: „Vers 12 ... ist eine aus Vers 11 abgeleitete, auf veränderte Rechtsverhältnisse übertragene Zutat.“⁹⁸

Diesem Schluß könnte man entgehen, wenn man die Frage mit Ja beantwortet. Kurz und gut faßt Lührmann die Diskussion darüber folgendermaßen zusammen: „Nach griechischem und römischem Recht besaßen beide Seiten die Möglichkeit, die Ehescheidung zu vollziehen, und auf diese Situation beziehen sich M[ar]k[us] und Paulus [1Kor 7]. Nach jüdischem Recht hingegen hatte diese Möglichkeit (und hat sie heute im Staat Israel) allein der Mann (vgl. Josephus, antiqu. XV 259); darauf bezieht sich Lk 16,18/Mt 5,32 und auch Mk 10,2 Dies ist zuletzt von Brooten ... bestritten worden. Die bekannten und auch die neuen für diese Ansicht beigebrachten Belege (vgl. E. Bammel ... ; J. A. Fitzmyer ...) zeigen nur, daß es Ausnahmen gegeben hat: die an jüdisches Recht sich nicht gebunden fühlende Herodesfamilie (Josephus, antiqu. XV 259 XVIII 163 ... XX 141–143), Juden außerhalb Palästinas (die Elephantine-Texte), sogar einige Rabbinen (Kethub 30b Baba Bathra 16c). Unklar ist der nach wie vor nicht edierte Murabaat-Text, den J.T. Milik in DJD II 108 anführt (übrigens mit gegenüber VT.S 4, 1957, 21 abweichendem Text); daß dort eine Frau von ihrem Mann die Scheidung fordert, bedeutet ja noch nicht, daß sie juristisch dazu das Recht hat.“⁹⁹

⁹⁷ Julius Wellhausen, S. 79 = S. 399.

⁹⁸ Joachim Gnilka, II 70.

⁹⁹ Dieter Lührmann, S. 170. Die Literaturangaben (zu Bammel vgl. oben Anm. 46) zu Brooten und Fitzmyer bietet Lührmann, S. 168. Auf den Text aus Murabaat bezieht sich schon Ernst Bammel, a.a.O., S. 98: „Daß es sich bei diesen aramäischen Urkunden [aus Elephantine] nicht um etwas gänzlich Abseitiges handelt, darf man vielleicht einem der in Murabbaat gefundenen Heiratsdokumente entnehmen, in dem nach der von J. T. Milik vorgenommenen Ergänzung die Auflösung der Ehe von Seiten der Frau in Rechnung gestellt ist.“ Bammel kommt zu dem Ergebnis (a.a.O., S. 101): „This sounds quite un-Rabbinic« – so hatte Daube festgestellt, und niemand wird dies bestreiten wollen.

Exkurs 1: Zur Argumentation in v. 5–8

Wir haben es mit zwei verschiedenen Stellen zu tun, die aus dem Buch Genesis angeführt werden, Gen 1,27 und Gen 2,24. Wir wenden uns zunächst kurz Gen 1,27 zu. Die Stelle lautet in der LXX:

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον,
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Eine Differenz zur masoretischen Fassung ist hier nicht erkennbar, d.h. so weit würde das Argument auch in einem hebräischen Rahmen funktionieren.

Anders steht es bei Gen 2,24. Hier lautet die LXX-Fassung so:

ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Hier haben wir zwei bemerkenswerte Unterschiede zum masoretischen Text. Am Anfang des Verses steht im Hebräischen **אָדָם**, d. h. es handelt sich dort nicht um eine Aussage über den Menschen, sondern um eine Aussage über den Mann. Die zweite bemerkenswerte Änderung der griechischen Übersetzer ist die Hinzufügung des οἱ δύο am Schluß. Dieses „die beiden“ hat am hebräischen Text keinen Anhalt. Der hebräische Text lautet also (in der Übersetzung von Westermann): „Deswegen verläßt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch.“¹⁰⁰

Bedeutsamer ist die zweite Änderung: Kann man die ursprüngliche hebräische Fassung sehr gut in eine polygame Gesellschaft integrieren – wie viele Frauen sich der Mann **אָדָם** nimmt, bleibt ihm überlassen –, ist dies nach der griechischen Fassung nicht mehr möglich: οἱ δύο macht eine polygame Ehe unmöglich und setzt die monogame Ehe voraus. Wir haben es also mit einer Anpassung des alten Textes an die Verhältnisse des Übersetzers zu tun: Zur Zeit der LXX gab es in Alexandria keine Polygamie mehr. Für unsern Zusammenhang ist entscheidend: Erst durch die Hinzufügung dieses οἱ δύο wird der Vers in der Ehescheidungsdebatte überhaupt verwendbar. D. h. im Rahmen des Streitgesprächs Mk 10,2–9 ist nur die griechische, nicht aber die hebräische Fassung brauchbar.

Schlagend freilich wird das Argument erst, wenn man aus dem Zitat auch noch das mittlere Stück καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ wegläßt. Dann haben wir die folgende Aussage übrig:

ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Aber vielleicht muß auch die ἀπολύειν-Form des Worts nicht unbedingt unpalästinisch sein und kann sogar im Zusammenhang von Mc 10 als ursprünglicher Text angesehen werden. Ob das Wort historisch echt ist, bleibt freilich eine andere Frage.“

¹⁰⁰ *Claus Westermann*: Genesis. I. Teilband: Genesis 1–11, BKAT I 1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 250.

Diese Aussage ist absolut symmetrisch und gilt für Mann und Frau in genau derselben Weise (gegen den hebräischen Urtext, wo nur vom Mann **וְהָאָדָם** die Rede war!): Jeder der beiden, der Mann wie die Frau, verläßt Mutter und Vater, um sich mit dem andern zu verbinden.

Die Kombination der beiden Zitate ergibt also folgendes Argument: Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen (Gen 1,27). Beide sind aufeinander angewiesen. Deswegen wird der Mensch, also: sowohl der Mann als auch die Frau, sein Elternhaus verlassen. Die beiden verbinden sich miteinander und sind ein Fleisch (Gen 2,24). Gnilka schreibt im Kommentar zur Stelle: „Es kommt auf die Verbindung von zwei von Gott füreinander bestimmte Menschen an. Beide – das ist ein dem Alten Testament gegenüber neuer Gesichtspunkt – verlassen das Elternhaus, um den Schöpfungsauftrag zu erfüllen. Die Kombination der beiden Schriftstellen Gen 1,27 und 2,24 ergibt, daß das zweite Zitat, das sich auf die Erschaffung Evas aus dem Mann zurückbezieht, als Argument nicht ausreichte. Es hätte zwar die eheliche und geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau begründen können, aber nicht den Ausschluß der Ehescheidung. Im Licht von Gen 2,24 muß Gen 1,27 so verstanden werden, daß Gott sie als einen Mann und eine Frau erschuf und die bei der Schöpfung verfügte konkrete Zusammenführung zweier Menschen als untrennbare Gemeinschaft konzipiert hatte.“¹⁰¹

Schließlich noch ein Wort zur Herzenshärtigkeit, der *σκληροκαρδία*, in v. 5. Dieses Wort versucht, den Übergang von Gen 1.2 zu Deut 24 verständlich zu machen: Gen 1.2 drücken den ursprünglichen Willen Gottes aus, Deut 24,1 dagegen ist eine Verordnung aufgrund der *σκληροκαρδία*. Die Argumentationsfigur ist also ganz ähnlich wie bei Paulus: Der ursprüngliche Wille Gottes ist die Rechtfertigung des Sünders, wie Paulus sie schon in Gen 15,6 ausgesprochen findet (Gal 3,6). Das Gesetz hingegen verunklart den Willen Gottes: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, der Übertretungen willen (das entspricht der *σκληροκαρδία* in Mk 10,5) ist es hinzugefügt worden, aber nicht von Gott; vielmehr διαταγὴς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Paulus und Jesus sind sich in diesem Punkt einig: Das Gesetz entspricht *nicht* dem ursprünglichen Willen Gottes!

Somit ergibt sich folgendes Gesamtbild: Der Kirche ist das absolute Scheidungsverbot Jesu überkommen (Mk 10,9). Außerhalb Palästinas bedarf dieses einer zusätzlichen Formulierung aus Sicht der Ehefrau (1Kor 7,10f.). Gleichzeitig erfolgt die Aufweichung der absoluten Regel, wie wir es einerseits bei Paulus (1Kor 7,11a), andererseits bei Markus (10,11f.) beobachten können. Matthäus geht darüber noch hinaus, wenn er den λόγος πορνείας als legitimen Scheidungsgrund einführt (Mt 5,32; 19,9) und dadurch wieder hinter die Maxime des historischen Jesus zurückfällt: ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

**Zusammenfassung &
Ausblick**

* * *

¹⁰¹ Joachim Gnilka, II 73.

**Zwischenbilanz:
Jesus und das Gesetz**

Bevor wir nun zum abschließenden Punkt e) *Das Reich Gottes* kommen, halten wir inne und ziehen eine Zwischenbilanz. *Das zuletzt besprochene Thema der Ehescheidung zeigt, daß Jesus nicht davor zurückschreckt, Gebote des Pentateuch außer Kraft zu setzen.* Auch hier kann man das Unableitbarkeitskriterium mit großer Sicherheit anwenden: Das zeitgenössische Judentum kennt kein Verbot der Ehescheidung. Die mosaische Vorschrift aus Deut 24,1 wird interpretiert, aber nicht kritisiert; strittig ist, aus genau welchen Gründen man sich scheiden lassen darf – das Recht auf Ehescheidung seitens des Mannes aber wird nirgendwo grundsätzlich in Frage gestellt. Auch in diesem Punkt unterscheidet sich Jesus mithin vom zeitgenössischen Judentum. Analoges gilt auch für die frühe Christenheit, welcher das Scheidungsverbot Jesu große Probleme bereitete. *Jesus unterscheidet sich in diesem Punkt also sowohl vom Judentum als auch vom Christentum; daher kann man die Authentizität vernünftigerweise nicht bestreiten.*

Wir haben exemplarisch vier wichtige Themenkreise abgeschritten, die Frage der Ehescheidung, die Frage der kultischen Reinheit, die Sabbat- und die Fastenfrage. Überall wurde das Profil des historischen Jesus klar und deutlich erkennbar. Dieses Profil hat scharf umrissene Züge, ganz gleich, ob man es auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums oder auf dem Hintergrund des frühen Christentums projiziert: Die individuellen Züge Jesu treten klar hervor.

Jesus fühlt sich an die Tora nicht gebunden. Er stellt einzelne Weisungen der Tora radikal in Frage und hinsichtlich der Reinheitsgebote etwa große Teile der Tora gänzlich außer Kraft. Daraus spricht ein einmaliges Selbstbewußtsein Jesu, welches die christliche Gemeinde im Begriff des *Messias* einzufangen versucht hat. Dieses Selbstbewußtsein kann etwa so formuliert werden wie in der Perikope der Täuferanfrage Mt 11,5f., oder auch im Bild der Hochzeit, das Jesus in Mk 2,18–20 benutzt. Dieses Selbstbewußtsein artikuliert sich in noch einmal anderer Weise in Jesu Botschaft vom Reich Gottes, der wir uns in der nächsten Woche abschließend zuwenden wollen.

Zuvor machen wir uns in einem weiteren Exkurs noch die Bedeutung der Halacha klar und fassen die Ergebnisse zum Thema Jesus und das Gesetz abschließend zusammen.

Exkurs 2: Zur Bedeutung der Halacha im rabbinischen Judentum

Man hat gelehrt:¹⁰² An demselben Tag brachte Rabbi Elieser alle Einwendungen vor, die es auf der Welt gibt, doch sie nahmen sie nicht von ihm an.

¹⁰² bBava Mezia 59b (b = Babylonischer Talmud; Bava Mezia ist der Name des Traktats, auf deutsch „Mittlere Pforte“; 59b heißt Blatt 59, Rückseite). Übersetzung: *Pierre Lenhardt/Peter von der Osten-Sacken: Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, S. 99.101. Zum Kommentar vgl. a.a.O. S. 104–120.*

Er sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – dieser Johannisbrotbaum soll es bestätigen. Da wurde der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Platz gerückt, doch manche sagen: vierhundert Ellen. Sie sprachen zu ihm: Man erbringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum.

Er erwiderte und sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – der Wasserkanal soll es bestätigen. Da floß der Wasserkanal rückwärts. Sie sprachen zu ihm: Man erbringt keinen Beweis von einem Wasserkanal.

Er erwiderte und sprach: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – die Wände des Lehrhauses sollen es bestätigen. Da neigten sich die Wände des Lehrhauses, um einzustürzen. Rabbi Jehoschua schrie sie an, [und] sprach zu ihnen: Wenn sich die Gelehrtschüler in der Halacha streiten – ihr da, was geht euch das an?! Da stürzten sie nicht ein um der Ehre Rabbi Jehoschuas willen und richteten sich [auch] nicht auf um der Ehre Rabbi Eliesers willen. Und noch immer stehen sie geneigt.

Er erwiderte und sprach zu ihnen: Wenn die Halacha ist wie ich [es sage] – vom Himmel her soll man es bestätigen. Da erklang eine Hallstimme und sprach: Was habt ihr gegen Rabbi Elieser, wo doch die Halacha an jeder Stelle ist wie er [es sagt]?! Da erhob sich Rabbi Jehoschua auf seine Füße und sprach: „Nicht im Himmel ist sie!“ (Dtn 30,12).

Inwiefern gilt: „Nicht im Himmel ist sie!“? Rabbi Jirmija sprach: Weil die Tora bereits vom Berg Sinai her gegeben worden ist, hören wir nicht auf eine Hallstimme, denn bereits in der Tora am Berg Sinai hast du [Gott] geschrieben: „Nach der Mehrheit [ist] zu entscheiden“ (Ex 23,2).

Es traf Rabbi Nathan den Elia, er sprach zu ihm: Was tat der Heilige, gepriesen sei er, in jener Stunde? Er [Elia] sprach zu ihm: Nun denn, er freute sich und sprach: „Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt!“

Jesus und das Gesetz: Zusammenfassung der Ergebnisse

Es trifft nicht zu, daß Jesus ein „gesetzstreuer Jude war“, wie nicht nur jüdische Autoren behaupten. Die in diesem Zusammenhang gern angeführte Stelle Mt 5,17 gibt vielleicht die Auffassung des Matthäus wieder, aber gewiß nicht die des historischen Jesus. Dieser stand nicht nur der mündlichen Gesetzesüberlieferung – der Halacha –, sondern auch der Tora des Mose durchaus kritisch gegenüber. Das ergibt sich aus der Analyse der synoptischen Überlieferung: Dabei kommt es darauf an, in einem ersten Schritt (»Dekomposition«) die älteste erreichbare Fassung zu rekonstruieren (Mk 2,18b.19a; Mk 2,27; Mk 7,15). Erst danach ist zu fragen, ob die auf diese Weise rekonstruierte älteste Fassung der Tradition auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann. Das ist insbesondere da der Fall, wo sich diese Tradition weder aus dem zeitgenössischen Judentum noch aus der frühen Kirche ableiten läßt (Kriterium der Unableitbarkeit; dies traf bei den genannten Texten zu: ein schlagendes Beispiel ist Mk 2,18b.19a). Auf diese Weise gewinnt man einen gesicherten Grundbestand an Aussagen Jesu zu Fragen des Gesetzes. Es ergibt sich:

1. Jesus befindet sich in Konflikt mit weit verbreiteter Praxis: Seine Jünger fasten nicht (Mk 2,18b.19a), obwohl dies ohne Analogie bei den zeitgenössischen Gruppen im Judentum ist (und die Kirche schon sehr früh mit dem Fasten beginnt, bzw. von Anfang an an den einschlägigen jüdischen Bräuchen festhält).
2. Jesus befindet sich in Konflikt mit der Halacha pharisäischer Kreise: Seine Aussage zum Sabbat (Mk 2,27) stellt vielleicht nicht das Gebot der Tora selbst, wohl aber die Halacha der Pharisäer in Frage.
3. Jesus befindet sich in Konflikt mit der Tora des Mose selbst: „... wer bestreitet, daß die Unreinheit von außen auf den Menschen eindringt [Mk 7,15], trifft die Voraussetzungen und den Wortlaut der Thora und die Autorität des Moses selbst. Er trifft darüber hinaus die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens mit seiner Opfer- und Sühnepraxis. Anders gesprochen: Er hebt die für die gesamte Antike grundlegende Unterscheidung zwischen dem Temenos, dem heiligen Bezirk, und der Profanität auf und kann sich deshalb den Sündern zugesellen.“¹⁰³

¹⁰³ Ernst Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), S. 125–153; wieder abgedruckt in: *ders.*: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 187–214; hier S. 207.

e) Das Reich Gottes

Wir haben uns in der vergangenen Woche mit der Verkündigung Jesu beschäftigt und dabei vor allem seine Stellung zum Gesetz in Augenschein genommen. In dieser Woche kommen wir nun zu einem weiteren, ganz wichtigen Aspekt der Lehre Jesu, der für ihn besonders charakteristisch ist, seine Botschaft vom Reich Gottes. Wir springen mitten in unser Thema hinein, indem wir uns dem Q-Logion Luk 11,20//Mt 12,28 zuwenden:

Text I:
Luk 11,20//Mt 12,28

εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

lautet die Fassung des Lukas, von welcher Matthäus nur ganz am Anfang abweicht, indem er statt des originellen ἐν δακτύλῳ θεοῦ vielmehr das blasse ἐν πνεύματι θεοῦ bietet. „Zu Recht wird die Lukasfassung . . . als ursprünglicher Wortlaut angesehen. Die übliche Annahme, es handele sich um ein ursprünglich isoliert überliefertes Einzellogion, ist freilich problematisch, da Ichform und direkte Anrede einen Kontext fordern. Der Vorschlag H. Schürmanns, aus dem Grundbestand von Mt 12,22.23a.25a par. Lk 11,14.17a.20 ein Apophthegma zu rekonstruieren, vermag dieses Problem auf einleuchtende Weise zu beheben.“¹⁰⁴

„Umstritten ist, in welchem Sinn die jetzt erfolgenden Exorzismen Jesu – und im damaligen Verständnis seine Krankenheilungen insgesamt – zur Gottesherrschaft in Beziehung gesetzt werden sollen: Sind sie Zeichen, daß die Gottesherrschaft *vor der Tür steht* [so William Wrede, Hans Conzelmann u.a.], oder zeigen sie, daß die Gottesherrschaft *bereits angebrochen* [so Werner Georg Kümmel, Helmut Merkel u.a.] ist?“¹⁰⁵

Wer diese Frage klären will, muß sich dem Verbum φθάνω zuwenden, das „zuvorkommen“, „voraussein“ (vgl. etwa 1Thess 4,15) oder auch „ankommen“, „kommen zu“, „gelangen“ heißt, wie Fitzer in seinem Artikel im Theologischen Wörterbuch mit vielen Beispielen dartut.¹⁰⁶ Zu unserm Text äußert sich Fitzer wie folgt: „Die Bedeutung von φθάνω ist hier wie in der Septuaginta . . . *gelangen bis, kommen*. Es ist kaum ein Unterschied, ob man übersetzt *die Herrschaft Gottes ist bis zu euch gelangt* oder *sie ist zu euch gekommen*. Denn das sachliche Verständnis des Satzes, in welchem φθάνω vorkommt, hängt von der theologischen Exegese des Be-

¹⁰⁴ Helmut Merkel: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, S. 119–161; hier S. 142f. (der Nachweis für Schürmann in Anm. 133).

¹⁰⁵ Helmut Merkel, a.a.O., S. 143; die Kursivierung ist von mir.

¹⁰⁶ Gottfried Fitzer: Art. φθάνω, προφθάνω, ThWNT IX (1973), S. 90–94; hier S. 90 und S. 92.

griffs der Herrschaft Gottes und von der Exegese des Konditionalsatzes ab, nämlich von der Deutung des Zusammenhanges von Dämonenaustreiben mit der Gestalt Jesu und seiner Bedeutung für die Herrschaft Gottes.¹⁰⁷

„Daß die Ansage der gegenwärtigen Gottesherrschaft im Judentum der Zeit Jesu denkbar ist, hat H.-W. Kuhn schon aufgrund früher veröffentlichter Qumrantexte herausgestellt – die Sabbatlieder von Qumran unterstreichen diese Einsicht aufs kräftigste. Gleichzeitig aber wird uns die Unableitbarkeit dieses Logions um so deutlicher. Denn für Jesus ist Gottesherrschaft nicht an heilige Zeiten oder heilige Orte und auch nicht an Gesetzesobservanz gebunden, sondern an sein heilendes Wirken. In diesem Sinne bleibt W. G. Kümmels Bewertung als einer »bewußt die eschatologische Dogmatik der Juden über den Haufen werfende Aussagen Jesu« gültig.“¹⁰⁸

Damit haben wir eine wichtige Entscheidung getroffen. Zwar ist in der neutestamentlichen Wissenschaft so gut wie unstrittig, „daß das zentrale Thema der öffentlichen Verkündigung Jesu die königliche Herrschaft Gottes war“, wie Joachim Jeremias einst formulierte.¹⁰⁹ Fragt man aber weiter, was denn mit Gottesherrschaft gemeint sei, geht der Streit erst richtig los! „Beherrschend ist die von Johannes Weiß inaugurierte, von Albert Schweitzer konsequent ausgebaut und von Rudolf Bultmann durch existentielle Interpretation theologisch verwertbar gemachte Auffassung, Jesus habe wie andere Apokalyptiker auf die Nähe der kosmischen Katastrophe hinweisen wollen.“¹¹⁰ Diese Forscher sehen Jesus in der Nähe Johannes der Täuflers, der den Feuerrichter ankündigt. Dieser hat die Worfchaufel schon in der Hand, um die *massa perditionis* ins unauslöschliche Feuer zu befördern. „Demgegenüber hatte Charles Harold Dodd das Stichwort der »realized eschatology« ausgegeben und exegetisch zu erweisen gesucht, daß Jesus ganz unapokalyptisch von der Gegenwart des Heils geredet habe. Dazu gibt es eine Vielzahl von Versuchen, diese beiden extremen Positionen zu verbinden.“¹¹¹

¹⁰⁷ Gottfried Fitzer, a.a.O., S. 93, Z. 5 bis S. 94, Z. 1.

¹⁰⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 143.

¹⁰⁹ Joachim Jeremias: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh² 1973, S. 99; vgl. auch Helmut Merkel, a.a.O., S. 119.

¹¹⁰ Helmut Merkel, a.a.O., S. 119.

¹¹¹ Helmut Merkel, ebd. In bezug auf Dodds Position verweist Merkel in Anm. 3 auf *The Parables of the Kingdom*, London 1935, rev. ed. 1961.

Man kann sich die Positionen an folgender Skizze veranschaulichen:

βασιλεία τοῦ θεοῦ

sie ist gegenwärtig bei

sie ist zukünftig bei

C. H. Dodd

Johannes Weiß

Albert Schweitzer

Rudolf Bultmann

und das Problem folgendermaßen umschreiben: „Ist die Gottesherrschaft also rein zukünftig, zukünftig aber sehr nahe, ist sie rein gegenwärtig, mehr zukünftig als gegenwärtig, mehr gegenwärtig als zukünftig oder ebenso zukünftig wie gegenwärtig? Und welche Folgen ergeben sich aus dieser Zuordnung?“¹¹²

In diesem verwirrend weiten Spektrum haben wir mit der Interpretation des Q-Textes Luk 11,20 einen ersten Pflock zur Orientierung eingeschlagen, und sind somit in der Lage, die Lehre Jesu von der Johannes des Täufers auch in diesem Punkt abzugrenzen: „Während die Apokalyptik diese Welt . . . so grundsätzlich negativ ansah, daß Heil erst in einem kommenden Äon möglich erschien, hat Jesus diese Welt als möglichen Ort heilvoller Gottesherrschaft angesehen.“¹¹³ So interpretieren wir die Aussage: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Herrschaft Gottes zu euch gelangt.“ Und wir sehen auch an diesem Beispiel die enge Verzahnung von Jesu Wort und Jesu Tat. Das Austreiben der Dämonen macht die Ankunft der Gottesherrschaft deutlich. Ich erinnere Sie in diesem Zusammenhang an Jesu Antwort auf die Täuferfrage in Mt 11,5–6, ebenfalls ein Stück aus Q. Dort war freilich von der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht ausdrücklich die Rede. Aber im Rückblick erkennen wir: Mit der Aufzählung der Taten Jesu in Mt 11,5–6 war die Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ anvisiert. Mit dem Tun Jesu kommt die βασιλεία τοῦ θεοῦ.

* * *

Wir erweitern unsere Textbasis, indem wir uns nun einem zweiten Text zuwenden. Hierbei handelt es sich nicht um einen Text aus Q, sondern um einen Text aus dem Sondergut des Lukas. Er findet sich Luk 17,20–21; ich gebe ihn in Text und Übersetzung:

Text II:
Luk 17,20–21

¹¹² Ebd.

¹¹³ Helmut Merkel, a.a.O., S. 161.

20 ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως,
21 οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε· ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

20 Gefragt aber von den Pharisäern, wann die Gottesherrschaft kommt, antwortete er ihnen und sagte:
„Nicht kommt die Gottesherrschaft unter Beobachtung,
21 und sie werden auch nicht sagen:
»Hier ist sie!«, oder: »Dort ist sie!«
Denn siehe, die Gottesherrschaft ist in euch.“

Die Übersetzung dieser wenigen Zeilen ist nicht ganz einfach. Meine Formulierung „unter Beobachtung“ trifft das Griechische wohl nur ansatzweise; παρατήρησις, εως heißt zwar „Beobachtung“, hier also „mit Beobachtung“; Bauer deutet *s. v.*: die Herrschaft Gottes kommt nicht mit (äußeren Phänomenen, die) Beobachtung (zuließen) ¹¹⁴ – aber das ist eben keine Übersetzung mehr, sondern schon eine Umschreibung.

Ähnlich schwierig ist die Wiedergabe des ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν am Schluß von v. 21. ἐντὸς heißt als Ortsadverb „innen“, „darinnen“; in unserer Literatur nur als uneigentliche Präposition mit Genitiv „innerhalb“, „im Bereich von etwas“, vgl. etwa JosAs 2,4: ἐντὸς τοῦ θαλάμου oder Josephus: *Bellum* III 175: τῆς πόλεως ἐντὸς. Bauer nennt noch andere Texte und fährt dann fort: „In ἡ βασιλεία τ. θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν **Lk 1721** ... bed.[eutet] d.[as] ἐντὸς ὑμῶν wohl nicht *inwendig in euch* = in euren Herzen ... , sondern *in eurer Mitte*“¹¹⁵

Wir halten uns nicht bei den Einzelheiten der Dekomposition auf, sondern wenden uns sogleich der Substanz des vorlukianischen Einzellogions zu, welches folgenden Wortlaut gehabt haben dürfte:

οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως·
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

„Dieser Spruch ist in zwei parallelen, chiasmisch angeordneten Satzgliedern einprägsam geformt; die Rückübersetzung ins Aramäische ist gewährleistet. Was wird nun aber konkret im ersten Satzglied abgelehnt, und was wird im zweiten positiv über die Gottesherrschaft ausgesagt?“¹¹⁶

¹¹⁴ Walter Bauer/Kurt Aland/Barbara Aland: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/New York 1988, Sp. 1258.

¹¹⁵ Bauer/Aland, Sp. 544.

¹¹⁶ Helmut Merkel, a.a.O., S. 145.

Was zunächst die erste Hälfte der Aussage angeht, so sind für das schwierige $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ vielerlei Auslegungen im Angebot. Man hat es im antipharisäischen Sinn auf die „Beobachtung“ des Gesetzes interpretieren wollen – diese würde demnach von Jesus als sinnlos für das Reich Gottes abqualifiziert. Oder man hat im apokalyptischen Sinn an astronomische Phänomene gedacht. Am einfachsten aber ist die Übersetzung: „Die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie beobachten kann.“¹¹⁷ Auch hier können wir wieder mit dem Unableitbarkeitskriterium arbeiten: „Daß durch Beobachtung des Weltlaufs Schlüsse auf das endzeitliche Handeln Gottes ermöglicht werden, ist jüdischer wie urchristlicher Apokalyptik selbstverständlich. Der Widerspruch zu beiden Bereichen ist offenkundig und läßt auf ein echtes Jesuswort schließen.“¹¹⁸

Damit kommen wir zu dem zweiten Teil der Aussage und das heißt zu der Frage nach dem $\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon$. „Seit W. Wrede wird diese Aussage immer wieder auf die Plötzlichkeit des Kommens bezogen: »... Wenn das Reich kommt, wird man nicht mehr fragen und suchen, sondern mit einem Schlage ist es inmitten der Toren da, die noch sein Kommen berechnen wollten.«“¹¹⁹ Das Merkwürdige ist nun allerdings: Gerade von der von William Wrede so herausgestellten Plötzlichkeit ist in unserem Text selbst gar keine Rede.

„Es bleibt noch das vielerörterte $\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon$ zu bedenken. Philologisch muß die Bedeutung innerhalb des Spektrums von »innen, darinnen, im Bereich von« liegen. Die Gottesherrschaft im Herzen oder in der Seele des Individuums zu suchen, wie es Harnack oder Wellhausen wollten, kann man als Denken einer vergangenen Epoche ansehen. ... So bleibt die Aussage: Die Gottesherrschaft ist in eurer Mitte. Auch wenn der Kreis der hier Angesprochenen unbestimmt ist, gibt es doch keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß Jesus eine kultische Versammlung angesprochen hätte. So ist auch in diesem Spruch das Herrwerden Gottes im Alltag der Welt gemeint, und insofern ist diese Aussage ähnlich wie Lk 11,20 unableitbar.“¹²⁰

Hier ordnet sich nun auch das Apophthegma von der Fastenfrage Mk 2,18–20 ein. Mit der Frage „Können Hochzeitsgäste fasten?“ weist Jesus auf die gekommene βασιλεία τοῦ θεοῦ hin: Denn damit „setzt Jesus doch wohl voraus, daß seine Jünger im Unterschied zu den Johannesjüngern in einer Freudenzeit leben. Sie warten nicht bang auf den richtenden Gott, sondern haben den heilschaffenden Gott bereits erfahren. Es besteht ein weitgehender, gut begründeter Konsens darüber,

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 145–146.

¹¹⁹ Helmut Merkel, a.a.O., S. 146.

¹²⁰ Helmut Merkel, a.a.O., S. 147.

daß die von Jesus gewährte Tischgemeinschaft (Mk 2,15ff. u. ö.) der Konkretion solcher Heilsansage dient.¹²¹ Die Kehrseite dieser Tischgemeinschaft mit aus Sicht „anständiger Menschen“ zweifelhaften Teilnehmerinnen und Teilnehmern sieht man an der Polemik, die wir schon bei anderer Gelegenheit kennengelernt haben; die Gegner sagen, Jesus sei „ein Fresser und Weinsäufer, ein Kumpan von Zöllnern und Sündern“ (Mt 11,19 par.).

* * *

Text III:
Luk 10,23f.//Mt 13,16f.

Wir kommen zu einem dritten Text, der wie der erste in diesem Abschnitt besprochene ebenfalls aus Q stammt; es handelt sich dabei um den Makarismus Luk 10,23f.//Mt 13,16f., „dessen ursprüngliche Fassung gelautet haben dürfte: »Heil den Augen, die sehen, was ihr seht; denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige sehnten sich danach zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr hört, und hörten es nicht.« Wer in den Tagen des Messias leben und die Wohltaten Gottes an Israel sehen darf, ist nach zeitgenössischer Auffassung selig zu preisen (Ps Sal 17,44; Or Sib 3,371; 4,192); nicht der, der die Vorzeichen sieht.“¹²²

μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε.
λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι
πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν
ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν,
καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

„Aus diesen Jesusworten ergibt sich eine klare Gesamtaussage: Da, wo Jesus Menschen heilt, und da, wo Jesus Menschen das Heil Gottes ansagt, da ist die Gottesherrschaft angebrochen, mitten im Alltag der galiläischen Bauern und Bäuerinnen, Fischer und Zöllner.“¹²³

Wenn wir Zeit hätten, könnten wir die gewonnenen Ergebnisse durch die Interpretation einiger Gleichnisse unterstreichen. Denken Sie etwa an die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle (Mt 13,44–46), die den Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ thematisieren. Oder an das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23–35): Dem Mann werden alle seine riesigen Schulden auf einen Schlag erlassen. Dies geschieht, wenn die βασιλεία τοῦ θεοῦ angekommen ist! Oder schließlich an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk 15,11–32), wo Gott als Vater gezeichnet

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

¹²³ *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 150.

wird, „der sehnsüchtig darauf wartet, daß sein davongelaufener Sohn zurückkehrt, um ihn dann wider alles Erwarten voll in seine Sohnesrechte einzusetzen. Gerade dieses Gleichnis zeigt, daß es zutiefst seinen Sinn hat, daß Jesus trotz der zentralen Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ Gott nie βασιλεύς nennt, sondern Vater. Dabei bedient sich Jesus des familiären aramäischen Wortes Abba, und erinnert damit an die Erfahrungen des Kleinkindes, das (normalerweise) von den Eltern angenommen wird, wie es ist, und das aus einem Urvertrauen zu den Eltern heraus lebt.“¹²⁴

Wir haben schon im Zusammenhang mit dem Ersten Kapitel über Gott den Vater gesprochen und dabei gesehen, daß dies – im Unterschied zu andern Aussagen des Apostolikums – geradezu ein Charakteristikum der Redeweise Jesu ist, Gott als Vater (ἄββᾶ) anzusprechen.¹²⁵ Wir waren damals zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gottesanrede ἄββᾶ, „die die frühen griechischsprechenden Gemeinden von Jesus übernommen haben,“ „ein neues Verhältnis zu Gott“ signalisiert. „Wer Gott in diesem Sinn als Vater anreden kann, bedarf keiner vermittelnden Instanzen.“¹²⁶ Im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu läßt sich diese Einsicht einerseits in ihren Zusammenhang einordnen und andererseits auch vertiefen. Jetzt erkennen wir: Die für Jesus so charakteristische Gottesanrede ἄββᾶ gehört in den Rahmen seiner Botschaft vom Reich Gottes. Die geringe Zahl der Belege täuscht in diesem Fall, da beispielsweise die Gleichnisse Jesu dabei ja gar nicht berücksichtigt werden. Gerade in den Gleichnissen aber wird Gott als Vater herausgestellt, wie sich nun ergibt. So erläutern sich die Gleichnisse und die Gottesanrede ἄββᾶ gegenseitig.

Hier sind wir an einem Punkt angelangt, wo wir unsern Blick noch einmal zum Anfang der Verkündigung Jesu zurücklenken sollten, zu seinem Verhältnis zu Johannes dem Täufer. Denn im Blick auf die Botschaft vom Reich Gottes ergibt sich eine tiefgreifende *theologische* Differenz zwischen Jesus und dem Täufer. Wir hatten schon gesehen, daß Jesus sich in Fragen der Praxis deutlich von seinem Lehrer abhebt.¹²⁷ Nun ergibt sich, daß sich auch sein Gottesbild ganz deutlich von dem des Täufers unterscheidet. Die furchterregende Figur mit der Worfchaufel trennt Welten von dem väterlichen Gott aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn.

* * *

¹²⁴ Helmut Merkel, a.a.O., S. 152.

¹²⁵ Vgl. oben § 6 *Gott, der Vater*; hier besonders den Abschnitt über *Gott der Vater in der Verkündigung Jesu*, S. 61–66.

¹²⁶ Oben, S. 66.

¹²⁷ Johannes ist ein Asket, Jesus wird als Fresser und Weinsäufer gescholten, vgl. dazu oben den Abschnitt zur Fastenfrage, S. 142–148.

Damit ist dann auch die Quellenbasis noch einmal beträchtlich erweitert: Haben wir uns bislang auf Markus und auf Q gestützt, so haben wir in den genannten Gleichnissen Sondergut des Matthäus bzw. Sondergut des Lukas: In allen Schichten der Tradition spiegelt sich dieses Bild der Botschaft Jesu von der βασιλεία τοῦ θεοῦ wider; das heißt, unsere Rekonstruktion dieser Botschaft ruht auf einer denkbar breiten Basis. Das mag für skeptische Hörerinnen und Hörer ein Argument von nicht zu unterschätzendem Gewicht sein.

Bevor wir zur abschließenden Zusammenfassung kommen, werfen wir von hier aus noch einmal einen Blick auf die kritische Haltung Jesu der Tora gegenüber. Diese ist nämlich, wie sich nun ergibt, nicht eine Kritik um der Kritik willen. Sie ist auch nicht eine Kritik, die nur einzelne Punkte der Tora beträfe. Vielmehr erweist sich diese Kritik als integraler Bestandteil der Botschaft Jesu vom Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ. „Wenn der Wille Gottes . . . letztlich an seinem Verhalten als des gütigen Schöpfers und des alles schenkenden endzeitlichen Herrschers abgelesen werden soll, dann *kann die Tora nicht mehr die entscheidende Willenskundgabe Gottes sein.*“¹²⁸ Die Zeit der Tora ist abgelaufen. Die Zeit der Propheten ist abgelaufen. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist da, d.h. es beginnt etwas qualitativ Neues, vgl. Mk 2,21:

οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάχους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν·
εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ’ αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ,
καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.¹²⁹

Dem entspricht es, „daß die Jesusüberlieferung kaum positive Bezugnahmen auf Toragebote bringt, während einzelne Torabestimmungen direkt kritisiert werden.“¹³⁰

So fügen sich im Rück- und Überblick Gottesanrede, Kritik der Tora und Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu einem Ganzen: Die Botschaft Jesu zielt auf Gott den Vater, wie schon die Gottesanrede ἄββά deutlich macht. Der Wille dieses Gottes ist nicht der Tora zu entnehmen, die vielmehr weithin als überholt erscheint. Sein Reich bricht mit dem Wirken Jesu an. Deshalb ist angesichts dieser frohen Botschaft nicht Fasten angesagt; die Söhne des Brautgemachs können nicht fasten.

* * *

¹²⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 153; die Kurivierung ist von mir.

¹²⁹ Vgl. dazu Peter Pilhofer: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 303.

¹³⁰ Helmut Merkel, a.a.O., S. 154.

Wir fassen abschließend die in diesem nun doch etwas länger geratenen Abschnitt 3.¹³¹ *Die Verkündigung in Galiläa* gewonnenen Ergebnisse thesenartig zusammen:

1. Die Jesusbewegung ist aus der Johannesbewegung hervorgegangen und teilt zunächst mit ihr das apokalyptische Weltbild.
2. Für Jesus wie für die Apokalyptik ist die Welt gottfern und heillos.
3. Für Jesus ist ebenso wie für die Apokalyptik die strenge Theozentrik charakteristisch: Nur Gott kann Heil schaffen.
4. Während die Apokalyptik diese Welt aber so grundsätzlich negativ sieht, daß Heil erst in der künftigen Welt denkbar ist, sieht Jesus diese Welt als möglichen Ort heilvoller Gottesherrschaft.
5. Während die Apokalyptiker bis hin zu Johannes dem Täufer den Anbruch der Heilszeit mit dem Gericht Gottes verbinden, verbindet Jesus das Herrwerden Gottes mit der Ansage einer bedingungslosen Amnestie.
6. Daraus ergibt sich eine andere Haltung zur Tora. Für Jesus will der Schöpfer dieser Welt die Herrschaft über seine Schöpfung wieder ergreifen. Infolgedessen gilt es, den ursprünglichen guten Willen des Schöpfers gegen die Geschöpfe im mitmenschlichen Handeln zu verwirklichen.
7. Motivation für dieses menschliche Handeln ist aber nicht das Gericht – wie bei Johannes dem Täufer –, sondern die Dankbarkeit angesichts des Anbruchs der βασιλεία τοῦ θεοῦ.¹³²

¹³¹ Leider ist mir bei der Zählung ein Fehler unterlaufen: Im Manuskript folgt auf das **1.** von S. 120 irrtümlich **3.** Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer (S. 126). Hier muß es richtig **2.** heißen. So ist auch die folgende Zählung dementsprechend zu korrigieren:

1. Die Bedeutung der Verkündigung Jesu für die Theologie des Neuen Testaments
2. Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer
3. Die Verkündigung in Galiläa
4. Jesus in Jerusalem.

Ich habe dieses in der erweiterten Fassung der Titelei im Inhaltsverzeichnis bereits korrigiert (sie steht in der korrigierten Form jetzt auch im Netz), und bitte Sie, die ausgedruckten Manuskripte an den entsprechenden Stellen zu verbessern.

¹³² Die Zusammenfassung in Anlehnung an *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 161.

4. Jesus in Jerusalem

Damit kommen wir zum vierten und letzten Abschnitt dieses aus den Fugen geratenen Paragraphen, der sich mit dem Ende des Lebens Jesu befaßt. Da auch ein Wintersemester nicht unbegrenzt ist, befinde ich mich nun in einer gewissen Zwickmühle angesichts meines Programms. Ich kann den Paragraphen über die Verkündigung Jesu unmöglich in dieser Ausführlichkeit weiterführen, ohne die Proportionen völlig zu verzerren; denn einerseits bietet der Zweite Artikel noch andern Stoff genug, andererseits will auch der Dritte Artikel zu seinem Recht kommen. Daher habe ich mich entschlossen, trotz des fortgeschrittenen Semesters den Abschnitt 4. hier noch anzuschließen, wenngleich nicht in derselben Ausführlichkeit wie 2. und 3.¹³³ Folgende Punkte sind hier zu diskutieren:

- a) Die Tempelreinigung
- b) Das Herrenmahl
- c) Der Kreuzestod

a) Die Tempelreinigung

Die Tempelreinigung wird von Johannes (2,14–16) am Anfang der Wirksamkeit Jesu berichtet, von den Synoptikern dagegen an den Schluß gestellt (Mk 11,15–17//Mt 21,12–13//Luk 19,45–46). Wir halten uns an die markinische Fassung:

καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα.
καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν
ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ,
καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν
καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,
καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.
καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·
οὐ γέγραπται ὅτι
ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;
ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

¹³³ Zur verunglückten Zählung der Abschnitte in diesem Paragraphen 10 über die Verkündigung Jesu vgl. die Anmerkung 28 auf der vorhergehenden Seite.

„Jesus schaltet als Herr im Tempel und nimmt eine Befugnis nicht gewöhnlicher Art in Anspruch; sein Auftreten hat in Wahrheit wohl noch mehr bedeutet, als daraus gemacht wird. Aber die Erzpriester und Synhedristen, denen er dadurch in das Gehege kommt, wagen es nicht, die Tempelpolizei, die ihnen doch zustand, gegen ihn in Anwendung zu bringen; sie stellen ihn nur zur Rede und lassen sich in Diskussion mit ihm ein, als wäre er eine ebenbürtige Gegenpartei. Das beweist, wie groß sein Anhang war. Schade, daß von seiner Lehre, die so gewaltigen Eindruck machte, gar keine Probe gegeben wird; denn das Zitat 11,17 kann nicht dafür gelten. Es war vermutlich nicht bloß seine Lehre, die hinriß, sondern mindestens ebenso sehr seine Person und sein zuversichtliches Handeln.“¹³⁴

Wir bleiben zunächst einen Moment auf der Ebene der Erzählung. Ihr Schauplatz ist also der Tempel, näherhin der Tempelplatz, der sogenannte „Vorhof der Heiden; er ist noch nicht heiliger Raum in strengerem Sinne, aber auch nicht mehr profan. Auf ihm hat wohl zu allen Tageszeiten ein Treiben und Handeln geherrscht. Der Handel war auf ihm konzessioniert und durfte sich nur mit Gegenständen befassen, die für den Tempeldienst oder zur Verrichtung eines Opfers oder Gelübdes notwendig waren.“¹³⁵

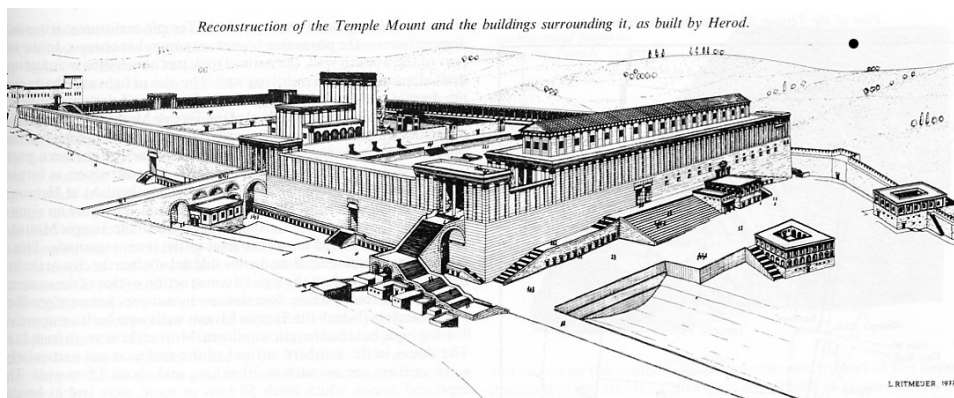


Abb. 3: Rekonstruktion des von Herodes gebauten Tempels¹³⁶

¹³⁴ Julius Wellhausen (vgl. oben S. 156, Anm. 37), S. 90 = 410.

Die Analyse bei Rudolf Bultmann, GST 36, muß man nicht behandeln.

¹³⁵ Ernst Lohmeyer (vgl. oben S. 160, Anm. 47), S. 235.

¹³⁶ Hillel Geva: Jerusalem: The Temple Mount and its Environs, in: The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Band 2 (1993), S. 736–744; hier Abbildung auf S. 737 oben.

Dies setzt unser v. 15b voraus, wenn es heißt: „und die Tische der Wechsler und die Bänke der Taubenhändler stieß er um.“ Wir haben es hier mit Geldwechslern (κολλυβισταί) und Taubenverkäufern zu tun. Tauben werden als Opfer gebraucht und können daher im Tempel käuflich erworben werden. Nachdem im Tempel nicht mit normalem Geld hantiert wurde, bedurfte es der Geldwechsler, die dieses in »heiliges« Geld (antikes hebräisches bzw. tyrisches Geld) umwechseln.¹³⁷ Man kann sich diesen Markt nicht laut und hektisch genug vorstellen, und ganz gewiß darf man dabei nicht die zivilisierten Verhältnisse zum Vergleich heranziehen, die etwa auf dem Erlanger Marktplatz herrschen.¹³⁸

Diesem Treiben macht Jesus ein Ende: Er wirft die Handelnden und Feilschenden aus dem Tempelbezirk hinaus, „und ließ nicht zu, daß jemand ein Gerät durch den Tempel trug“ (v. 16).

„Der Sinn des erzählten Vorgangs ergibt sich aus der »Lehre« Jesu 17, die Jes 56,7 und Jer 7,11 aufnimmt. Bei D[eu]t[e]r[o]jes[aja] ist an sich eine sakralrechtliche Entscheidung gemeint: entgegen Dtn 23,2–9 sollen auch Eunuchen und Fremdlinge teilhaben können am Kult des erwarteten neuen Jerusalemer Tempels, und insofern wird dieser, bei selbstverständlicher Beibehaltung des Opferkults, für »alle Völker« offen sein. Diese Problematik ist natürlich im Zusammenhang des M[ar]k[us] nicht mehr vorausgesetzt; als aus seinem ursprünglichen Zusammenhang isoliertes Wort erhält Jes 56,7 vielmehr den Charakter einer grundsätzlichen Aussage über den Zweck des Jerusalemer Tempels; nach Gottes Willen soll er οἶκος προσευχῆς sein, während die Angeredeten aus ihm ein σπήλαιον ληστῶν gemacht haben, ein Stichwort aus der Tempelkritik des Jeremia (Jer 7,11). Der Vordersatz zeigt, daß es nicht bloß um eine »Reinigung« des Tempels von finanziellen oder anderen Unsitten geht, sondern um eine andere Bestimmung der Funktion des Jerusalemer Heiligtums: nicht vom Opfer her bestimmter Tempel, sondern . . . opferlose Synagoge, offen auch für die »Heiden«, nicht nur für Israeliten.“¹³⁹

Wir versuchen, die Tempelaustreibungsgeschichte in den Rahmen des bisher Erarbeiteten einzuzeichnen. Es ist nicht zu bezweifeln, „daß Jesus eine Zeichenhandlung im Tempel ausführte, die letztlich den alttestamentlich sanktionierten Kultbetrieb in Frage stellen konnte Auch diese – in den Evangelien sehr un-

¹³⁷ Zu den Geldsorten vgl. *Schürer* II 27 (*Emil Schürer: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, Edinburgh I 1973, II 1979, III 1 1986, III 2 1987; hier Band II, S. 27).*

¹³⁸ „This, though understandable enough, had no doubt turned the outer court of the temple into a noisy, haggling market-place.“ (*C. F. D. Moule: The Gospel according to Mark, Cambridge 1965, S. 31.*)

¹³⁹ *Dieter Lührmann* (vgl. oben Seite 159, Anmerkung 45), S. 193.

terschiedlich gedeutete – Handlung läßt sich bestens in unsere Gesamtsicht integrieren: Da Gott jetzt selbst herrscht, ist die Vermittlung durch den Kultus nicht mehr angemessen. Dem fügt sich organisch an, daß Jesus anderwärts die Versöhnung mit dem Bruder für wichtiger als die Darbietung einer Opfergabe im Tempel erklärt hat (Mt 5, 23f).¹⁴⁰

Wie in andern Fällen – wir erinnern uns an die Fastenfrage – fällt die frühe christliche Gemeinde auch in diesem Punkt wieder hinter Jesus zurück. Lukas kann in den ersten Kapiteln seiner Apostelgeschichte gar nicht oft genug betonen, daß die christliche Gemeinde Jerusalems einmütig im Tempel sitzt, um zu beten. Selbst beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem ein Vierteljahrhundert später (Ende der fünfziger Jahre) spielt nach der Darstellung des Lukas der Tempel noch und wieder eine entscheidende Rolle. Faktisch haben sich die christlichen Gemeinden jedoch sehr schnell vom Tempel emanzipiert. Keinem Christen aus Thessaloniki oder aus Korinth ist es eingefallen, nach Jerusalem zu pilgern, um im Tempel zu beten. Diese Haltung hat ihren Niederschlag in Joh 4 gefunden, wo Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin unsere Frage diskutiert.¹⁴¹ Die Frau hält Jesus für einen Propheten (v. 19) und legt ihm folgendes Problem zur Entscheidung vor:

οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν·
καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.

Das Gespräch ist in Samarien, genauer in der Stadt Sychar am Fuß des Garizim, situiert (Joh 4,4–5), dem heiligen Berg der Samaritaner, auf den sich die Frau in ihrer Frage bezieht: Soll man hier am Garizim anbeten, wie die samaritanischen Vorfahren der Frau festgelegt haben – oder dort in Jerusalem, wie die Juden meinen? Zu dieser Frage bittet die Frau Jesus, Stellung zu beziehen. Jesus antwortet in v. 21:

πίστευέ μοι, γυναῖκα,
ὅτι ἔρχεται ὥρα
ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ.

Die Antwort Jesu ist eine radikale Absage Jesu an die Heiligkeit beider Orte: „Es kommt die Stunde, wo man weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten wird.“ Die Anbetung auf diesem Berg ist damit genauso sinnlos wie die

¹⁴⁰ Helmut Merkel (vgl. Seite 167, Anmerkung 1), S. 158.

¹⁴¹ Ich greife hier auf Gedanken zurück, die ich bei unserer Israel-Exkursion aus Greifswald im Jahr 1997 am Fuß des Garizim vorgetragen habe. Das Referat ist im Netz verfügbar unter www.antike-exkursion.de, wenn man die Israel-Exkursion 1997 anklickt; es findet sich in dem Exkursionsband auf S. 78–81.

Anbetung in Jerusalem – Jerusalem kommt keine wie auch immer geartete Heiligkeit zu. Wer in Jerusalem anbetet, tut Sinnloses; er gehört einer vergangenen Epoche an. Und in v. 23 wird dieser Gedanke folgendermaßen ausgeführt:

ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν,
ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ
ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

Das τῷ πατρὶ ist hier natürlich johanneisch gefärbt; aber in diesem Punkt stimmt Johannes mit Jesus überein: Die Anbetung des Vaters ist unabhängig von dem Platz, an dem man betet. Eines Tempels bedarf es dazu ersichtlich nicht.

Auch die sogenannte Tempelreinigung fügt sich also mit der Verkündigung Jesu gut zusammen: Wir haben aus der galiläischen Periode von der Ablehnung der Reinheitsvorschriften durch Jesus gehört. Dort war abschließend das Käsemannsche *dictum* zitiert worden, wonach Jesus die gemeinantike Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Räumen aufhebt.¹⁴² Dies gilt natürlich auch für den aus jüdischer Sicht schlechthin heiligen Raum: den Tempel in Jerusalem. Dieser spielt deshalb für Christen keine Rolle. Sie sollten sich daher hüten, neue heilige Plätze und Räume durch die Hintertür wieder einzuführen . . .

b) Das Herrenmahl¹⁴³

Mk 14,22–25 parr.

Damit kommen wir zum zweiten Stück unseres Jerusalem-Abschnitts, dem Herrenmahl. Ich halte mich im folgenden strikt an die markinische Fassung; andernfalls hätten wir hier die parallelen Texte aus dem 1. Korintherbrief (1Kor 11,23–25), aus dem Lukasevangelium (Luk 22,14–20) und aus dem Matthäusevangelium (Mt 26,26–29) zu berücksichtigen, was den Rahmen dieser Vorlesung sprengen würde. Hier zunächst der Text mit Übersetzung:¹⁴⁴

<p>22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐ- τοῖς καὶ εἶπεν·</p>	<p>22 Und da sie aßen, nahm er Brot, sprach den Segen und brach es und gab es ihnen und sagte:</p>
---	---

¹⁴² Vgl. dazu oben S. 166 mit Anm. 55.

¹⁴³ Gerne wäre ich in diesem Zusammenhang auf den wichtigen Aufsatz von *Knut Backhaus*: Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, ThGl 86 (1996), S. 343–356 eingegangen. Leider ist er mir heute, da ich diese Zeilen schreibe (3. Dezember 2006) nicht zur Hand. Ich werde ihn aber bei der nächsten Auflage dieser Vorlesung gebührend würdigen . . .

Hier muß ich mich *rebus sic stantibus* darauf beschränken, das Backhaussche Ergebnis zu referieren: Jesus hat bei der Einsetzung des Herrenmahls von der *διαθήκη* gesprochen!

¹⁴⁴ Die Übersetzung nach *Julius Wellhausen*, S. 112 = S. 432.

λάβετε, τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου.

23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

τοῦτό ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν· **25** ἀμήν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

„Nehmt, das ist mein Leib.“

23 Und er nahm einen Kelch, sprach den Dank und reichte ihn ihnen, und sie tranken alle daraus.

24 Und er sprach:

„Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. **25** Amen ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Reiche Gottes.“

Man sollte dieses Stück besser nicht mit „Die Einsetzung des Abendmahls“ überschreiben.¹⁴⁵ Denn eingesetzt wird es hier ja gar nicht, und auf eine Wiederholung weist nichts hin. Bei Markus steht nichts davon, „daß der Akt zur Wiederholung bestimmt sei.“¹⁴⁶

Der Vorgang als solcher ist einfach: Jesus verteilt Brot und Wein an seine zwölf Jünger. Schwierig ist dagegen die Deutung, die im Text gegeben wird. Zunächst muß betont werden: Es handelt sich nicht um ein Passamahl, auch wenn die vorherigen Stücke¹⁴⁷ dies nahelegen. Alle für ein Passamahl spezifischen Speisen fehlen in unserm Text, so – um nur die wichtigste zu nennen – das Passalamm selbst.

Ich konzentriere mich im Rahmen dieser Vorlesung auf die Auslegung des Deuteworts in v. 24: τοῦτό ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Zwei Fragen lassen sich herausgreifen: 1. Was heißt τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης und 2. Was bedeutet τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν?

Was heißt τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης? Wer dieser Frage nachgeht, muß sich zunächst mit dem Wort διαθήκη befassen. Da das griechische Wort διαθήκη in der LXX als Übersetzung von כְּרִיתֻת verwendet wird, darf man diesen hebräischen Hintergrund bei unserer Erörterung nicht außer Acht lassen. Ich erinnere Sie daher zunächst an einige bibelkundliche Fakten aus dem Pentateuch.¹⁴⁸

Zu 1.

Was heißt τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης?

¹⁴⁵ Dieser Sprachgebrauch ist nämlich offenbar unausrottbar, wie meine eigene Anmerkung 40 auf der vorigen Seite beweist . . .

¹⁴⁶ Julius Wellhausen, S. 113 = S. 433.

¹⁴⁷ Vgl. etwa Mk 14,12–16, wo im Rahmen der Passavorbereitungen die wunderbare Auffindung des Festsaals erzählt wird.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen oben in den Prolegomena im Paragraphen 3 *Was ist Neues Testament*, besonders die Seiten 19–27.

Wir haben, wenn wir dem Text des Pentateuchs entlang gehen, zunächst den Noahbund, bitte Bund immer in Anführungszeichen, also »Bund«, in Gen 9,1–17 (ein P-Stück). Wir haben sodann *zweitens* den »Bund« mit Abraham in Gen 15,18, eine Mischung aus J und E.¹⁴⁹ Wir haben *drittens* den Sinaibund mit Mose Ex 19,5ff., wenn ich recht berichtet bin, aus E stammend.¹⁵⁰ Wir haben sodann *viertens* eine ברית zwischen Josua und dem Volk (Jos 24,25), diese fällt aus der Reihe, weil Gott hier nicht beteiligt ist.

Zu diesen Stellen aus dem Pentateuch und Josua gesellen sich dann aus dem Alten Testament zwei weitere, der Davidsbund, wo die an David ergangene Verheißung (2Sam 7) als ברית interpretiert wird (2Sam 23,5; Ps 89,4f. u.ö.) und der berühmte neue Bund aus Jer 31,31.

An allen diesen Stellen steht im hebräischen Text ברית, in der griechischen Übersetzung aber διαθήκη. Daran können Sie erkennen, daß wir uns zunächst dem hebräischen ברית zuwenden müssen, bevor wir nach dem griechischen διαθήκη fragen könne. „Die ursprüngliche Bedeutung des hebr. ברית . . . ist nicht ein Vertrag oder eine Vereinbarung zwischen zwei Parteien. (Daher ist die deutsche Übersetzung »Bund« sehr mißverständlich!) ברית enthält vor allem die Idee des Auf-erlegens oder der Verpflichtung, wie auch aus der . . . Etymologie hervorgeht.“¹⁵¹ D.h. ברית ist eine einseitige Angelegenheit, nicht aber, wie die deutsche Übersetzung »Bund« nahelegt, eine Abmachung zwischen zwei gleichberechtigten Partnern. Das griechische Wort διαθήκη bedeutet zunächst Ordnung oder Einrichtung; sodann (und dies ist die weitaus häufigste Bedeutung): letztwillige Verfügung, Testament (vgl. im Neuen Testament Gal 3,15–18). Auffallend ist nun, daß διαθήκη in der LXX „im poetischen Parallelismus wie in enger prosaischer Zusammenordnung mit Begriffen wie νόμος, πρόσταγμα, ἐντολαί, δικαιώματα, κρίματα erscheint Als Synonym von νόμος usw[.] kann διαθήκη nicht Vertrag, Bund bedeuten, sondern nur Anordnung, Verfügung.“¹⁵² Daher ist an unserer Stelle im Markusevangelium eine Übersetzung mit »Bund« von vornherein sehr unwahrscheinlich.

¹⁴⁹ In der P-Version ist dieser »Bund« mit Abraham in Gen 17,1–14 breit ausgeführt (hier auch, im Unterschied zu Gen 15,18, mit dem Zeichen der Beschneidung).

¹⁵⁰ Dieser »Bund« mit Mose wird von Ernst Kutsch in seinem einschlägigen Buch (*Ernst Kutsch: Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*, Neukirchen/Vluyn 1978) bestritten.

¹⁵¹ *Moshe Weinfeld*: Art. ברית, ThWAT I (1973), Sp. 781–808; Zitat Sp. 784. In diesem Artikel auch die interessante statistische Angabe, daß von den 287 ברית-Belegen des Alten Testaments in LXX 267 mal mit διαθήκη übersetzt wird (Sp. 785).

¹⁵² *Johannes Behm/Gottfried Quell*: Art. διαθήκη, ThWNT II (1935), S. 106–137; Zitat S. 129, Z. 12–14 und Z. 16–17 (Behm). Die Hervorhebung ist von mir (im Original sind lediglich die Wörter „Vertrag, Bund“ und „Anordnung, Verfügung“ kursiv gedruckt).

Im Neuen Testament begegnet *διαθήκη* recht selten; insgesamt handelt es sich um 33 Belege, sieben davon in alttestamentlichen Zitaten.¹⁵³ Man kann daran erkennen, daß der Bundesgedanke im Neuen Testament – anders als im Alten Testament (fast 300 Belege!) und im Judentum – nicht zu den zentralen Leitmotiven der theologischen Reflexion gehört.¹⁵⁴ Bei den Synoptikern begegnet *διαθήκη* (mit Ausnahme von Lk 1,72) nur im Kelchwort der Abendmahlstradition – wir können also aus dem sonstigen Gebrauch des Wortes in unserm Fall keine Rückschlüsse ziehen, weil es einen sonstigen Gebrauch nicht gibt –; Markus hat es nur an dieser einzigen Stelle 14,24! Für ihn handelt es sich also in der Tat um ein Hapaxlegomenon. Daraus entwickelt Lang die folgende – plausible – These: Die judenchristliche Gemeinde hat schon früh den Tod und die Auferstehung Jesu Christi mit Hilfe des *διαθήκη*-Gedankens interpretiert – was nur in der liturgischen Tradition erhalten blieb –, in der weiteren Entwicklung der Kirche aber wurde das Motiv des Bundes nur von einzelnen Schrifttheologen für ihre Verkündigung fruchtbar gemacht.

**διαθήκη ist im
Markusevangelium
Hapaxlegomenon!**

Ist hier also von einer neuen *διαθήκη* die Rede¹⁵⁵, so ist nicht an ein neues Testament zu denken (wie die lateinische Übersetzung von Mk 14,24¹⁵⁶ nahelegt), sondern an eine neue *ברית*. Damit sind die alttestamentlichen *διαθήκαι* überholt. Das Wort von der neuen *διαθήκη* – wenn es denn auf Jesus zurückgeht – reiht sich dann ein in die Rede vom neuen Wein und den neuen Schläuchen, die uns aus Kapitel 2 des Markusevangeliums schon bekannt ist.¹⁵⁷ Jesus grenzt sich vom Alten ab und propagiert etwas Neues. Hat Lukas das durchweg zu vertuschen gesucht, so hat Markus diesen Zug der Lehre Jesu treu bewahrt.

¹⁵³ Zum neutestamentlichen Befund vgl. schon in den Prolegomena die Ausführungen oben im Paragraphen 3, Seite 16.

¹⁵⁴ Vgl. dazu *Friedrich Lang*: Gesetz und Bund bei Paulus, in: *Rechtfertigung* (FS Ernst Käsemann), Tübingen und Göttingen 1976, S. 305–320. Schwerpunkte innerhalb des Neuen Testaments bilden Paulus (7 Belege und 1 im Eph) und der Hebräerbrieff (17 Belege!). Die Pastoralbriefe, die Katholischen Briefe (außer Hebr) und Johannes haben *διαθήκη* gar nicht.

¹⁵⁵ Bei Markus heißt es nicht ausdrücklich *neue διαθήκη* (so nur bei Paulus), aber der Sache nach ist sie das natürlich.

¹⁵⁶ Die Vulgata übersetzt den Vers wie folgt:

et ait illis

his est sanguis meus novi testamenti

qui pro multis effunditur.

¹⁵⁷ Zu Mk 2,21–22 vgl. oben S. 174 mit Anm. 26.

Zu 2.
Was bedeutet
 ἐκχυννόμενον ὑπὲρ
 πολλῶν?

Was bedeutet ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν? Eine vergleichbare Aussage findet sich schon in Mk 10,45: „Auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Zur Debatte steht an den beiden Stellen, was man in der Dogmatik die »Heilsbedeutung des Todes Jesu« nennt.¹⁵⁸

An unserer Stelle ist das Verbum ἐκχέω „ausgießen“ verwendet, welches „wiederholt für das Ausgießen des Opferblutes (Lev 4,7.18.25.30.34 u.ö.) und das Trankopfer (Jes 57,6) verwendet“ wird. „Ob die Wendung hier auf Jes 53,12b: »Er (der Knecht) schüttet sein Leben aus in den Tod« zurückgreift, ist umstritten, doch wird man wegen des Begriffs der Vielen, für die die Sühne geleistet wird, ohne eine Anlehnung an Jes 53,11f. nicht auskommen. Dabei ist zu bedenken, daß wahrscheinlich schon der Tod des Gottesknechtes als einmalige Sühne aufgefaßt ist, die das stetig dargebrachte Sühneopfer aufhebt.“¹⁵⁹ Das πολλοί deutet an, daß diese Sühne nicht einer Einschränkung unterliegt, also nicht etwa auf Israel beschränkt ist. Sie ist vielmehr universal gemeint.

c) Die Kreuzigung

Erst ganz am Schluß unseres langen Weges kommen wir wieder zum Apostolikum zurück: Von der Verkündigung Jesu, die wir in den vergangenen Wochen besprochen haben, sagt das Apostolikum nicht ein Wort. Noch nicht einmal Johannes der Täufer wird erwähnt, dafür aber immerhin Pontius Pilatus: „... gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“ – das ist neben der wunderbaren Geburt das Einzige aus dem Leben Jesu, was im Apostolikum einen Niederschlag gefunden hat. So ist Pontius Pilatus wegen dieses Bekenntnissesatzes zum bekanntesten Menschen aus der Antike geworden, dessen Ruhm einen Alexander, einen Caesar, einen Nero bei weitem überstrahlt. Wenn man eine Umfrage in christlichen Gegenden machen würde, führte Pontius Pilatus mit Sicherheit die Bekanntheitsliste mit weitem Vorsprung an ...

In krassem Gegensatz zu seiner Bekanntheit in der heutigen Zeit steht die materielle Hinterlassenschaft des Pontius Pilatus aus seinen zehn Amtsjahren (26–36 n. Chr.) in Palästina. Sie beschränkt sich auf einen einzigen Stein, der seinen Namen überliefert. Gerade deshalb war der Fund seinerzeit eine Sensation, denn abgesehen von einigen wenigen Stellen in den römischen Geschichtsschreibern

¹⁵⁸ Vgl. dazu insgesamt das kleine Büchlein *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Exegetische Beiträge [von] Hans Conzelmann, Ellen Flesseman-van Leer, Ernst Haenchen, Ernst Käsemann und Eduard Lohse, Gütersloh² 1967.

¹⁵⁹ *Joachim Gnilka*, II 245f.

und natürlich vor allem bei Flavius Josephus hatte Pilatus außerhalb der christlichen Überlieferung keinerlei Spuren hinterlassen. Der Stein wurde im Jahr 1961 während der italienischen Ausgrabungen in Caesarea Maritima beim Theater in zweiter Verwendung als Treppenstufe gefunden.

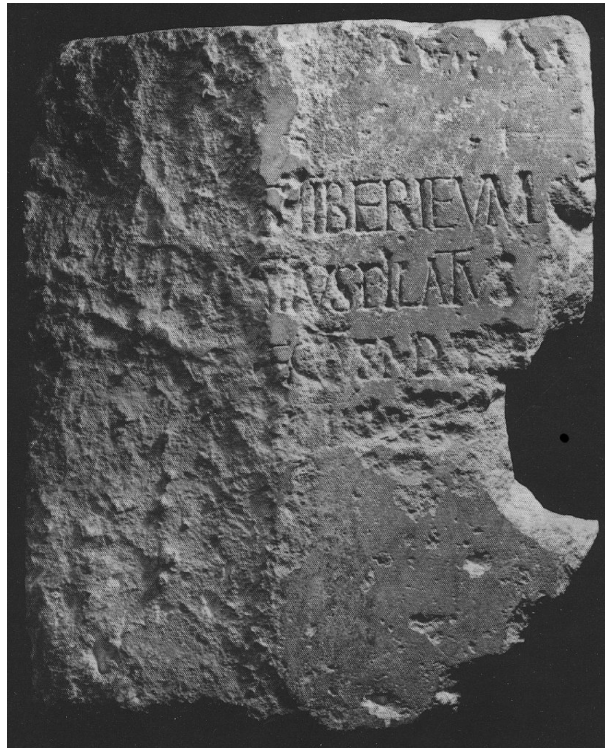


Abb. 4: Der Stein des Pilatus¹⁶⁰

Der Text der Inschrift lautet folgendermaßen:

[...]s Tiberieum
 [- Po]ntius Pilatus
 [praef]ectus Iuda[ea]
 [... ' ...]

Was das für ein Gebäude ist, das in Zeile 1 als *Tiberieum* bezeichnet wird, mag hier auf sich beruhen.¹⁶¹ Gefunden wurde das Gebäude bisher offenbar noch nicht. Für uns ist der Name in Z. 2 und sein Titel in Z. 3 wichtig: Pilatus war nicht,

¹⁶⁰ Clayton Miles Lehmann/Kenneth G. Holm: *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima*, American Schools of Oriental Research: The Joint Expedition to Caesarea Maritima. Excavation Reports, Band V, Boston 2000, Inschrift Nummer 43, Abbildung auf Tafel XXXVI. Vgl. dazu meine Rezension in ThLZ 127 (2002), Sp. 24–27.

¹⁶¹ Zu den verschiedenen Lösungsvorschlägen vgl. Clayton Miles Lehmann/Kenneth G. Holm, a.a.O., S. 68–70.

wie bis zum Fund dieser Inschrift den literarischen Quellen entnommen worden war, *procurator*; sein offizieller Titel lautete vielmehr *praefectus Iudaeae*. Bis zur Regierungszeit des Kaisers Claudius war dies der Titel der im Deutschen meist als »Statthalter« bezeichneten römischen Verwalter Judäas.

Wer das Apostolikum von seinem Beginn an bis zur Zeile „gelitten unter Pontius Pilatus“ liest, stellt fest: Pilatus ist die erste historische Figur, die in diesem Text auftaucht. Man könnte natürlich auch an Maria denken, aber Mädchen dieses Namens gab es zu Tausenden; sie kommt für eine historische Fixierung des Geschehens nicht in Frage. Dafür eignet sich ausschließlich Pilatus, dessen Amtszeit als *praefectus Iudaeae* von 26 bis 36 nach Christus die Wirksamkeit Jesu datiert: In diesem Zeitraum ist Jesus in Galiläa und in Jerusalem aufgetreten, in diesen Zeitraum fällt auch sein Tod, an dem Pilatus verantwortlich beteiligt war.

So merkwürdig sich der Name dieses *praefectus Iudaeae* auch auf den ersten Blick in unserm Glaubensbekenntnis ausnimmt, kommt ihm nun doch eine wichtige Bedeutung zu: Er weist darauf hin, daß dieses Glaubensbekenntnis sich auf ein historisches Geschehen stützt, das in einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum stattgefunden hat. Beides, den Raum und die Zeit, verbürgt Pontius Pilatus: In seiner Amtszeit hat sich das Geschehen in Palästina abgespielt, und er selbst ist für den entscheidenden Wendepunkt verantwortlich: den Tod Jesu.

„Die Erwähnung des Pontius Pilatus hat in den Bekenntnisformeln des Neuen Testaments nur eine einzige Entsprechung (1Tim 6,13): in Formulierungen des Kerygmas taucht sie überhaupt nicht auf. Dagegen ist sie Ignatius (Magn 11, Trall 9, Sm 1 ...), Justin (Apol 1, 13. 61 etc. ...) und Irenäus (z. B. adv. Haer. 3,4,2 ...) durchaus geläufig.“¹⁶² „Obwohl nicht auszuschließen ist, daß die Einschaltung eines Hinweises auf Pilatus der Abwehr des Doketismus diene, könnte es doch

¹⁶² Frederick Ercole Vokes: Apostolisches Glaubensbekenntnis. I. Alte Kirche und Mittelalter, TRE 3 (1978), S. 528–554; Zitat S. 548, Z. 4–9.

Die Formulierung 1Tim 6,13 lautet: παραγγέλλω [σοι] ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶσαντος καὶ τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν; es ist die einzige Stelle im Neuen Testament außerhalb der Evangelien und der Apostelgeschichte, an der der Name des Pilatus genannt wird.

Interessant ist Harnacks Beobachtung, wonach der volle Name des Pilatus (sein *praenomen* hat uns nicht einmal der Pilatusstein enthüllt) im Neuen Testament neben 1Tim 6,13 nur noch bei Lukas (in Luk 3,1 und Apg 4,27) begegnet; die Evangelien sonst haben nur das *nomen gentile* Pilatus (Adolf Harnack: Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: August Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, mit einem Anhang von Adolf Harnack hg. v. G. Ludwig Hahn, Breslau ³1897 (Nachdr. Hildesheim 1962), S. 364–390; Zitat S. 377).

Auch bei Tacitus: Annalen XV 44 wird Jesus in die Amtszeit des Pontius Pilatus datiert.

auch sein, daß damit nur der Zeitpunkt der Ereignisse festgelegt werden sollte; so jedenfalls die Erklärung des Rufin (Kapitel 16).¹⁶³

Wir sehen, daß auch das Apostolikum an einer geschichtlichen Verankerung des Zweiten Artikels interessiert ist. Für die Theologie des Neuen Testaments stellt sich die Frage, ob diese mit dem Bultmannschen Daß schon hinreichend gewährleistet ist, oder ob nicht – über Bultmann wie das Apostolikum hinaus – auch der Mensch Jesus und seine Verkündigung einen Platz beanspruchen müssen.¹⁶⁴ In dieser Vorlesung habe ich für die letztgenannte Alternative eine Lanze zu brechen versucht ...

5. Der historische Jesus: Abschließende Zusammenfassung

Wir sind am Ende des langen Paragraphen über den historischen Jesus angelangt, und ich will zum Schluß versuchen, die wichtigsten Ergebnisse festzuhalten. Es ist klar, daß wir im Rahmen einer Vorlesung über die Theologie des Neuen Testaments nicht alle einschlägigen Probleme diskutieren konnten. Mehr als eine Einführung in die Probleme war es nicht, noch dazu eine Einführung, die sich auf die theologisch wichtigen Positionen zu beschränken hatte; d. h. alles, was nicht theologisch relevant ist, mußte von vornherein außen vor bleiben.

* * *

Ich möchte meine Zusammenfassung mit einigen Bemerkungen zum Umgang mit der Sekundärliteratur beginnen. Wir konnten in beinahe jeder Sitzung von neuem feststellen: Die verschiedenen Jesusbücher kommen zu höchst unterschiedlichen, oft sogar einander diametral entgegengesetzten Ergebnissen. Wir konnten aber erkennen, daß dies nicht einfach zufällig ist oder auf Willkür beruht. Vielmehr – und das gilt jedenfalls für die seriösen Autoren: Das Ergebnis hängt ab von der befolgten Methode und den benutzten Quellen. Das war z. B. im Gegenüber zu jüdischen Autoren – denken Sie etwa an David Flusser¹⁶⁵ – mit Händen zu greifen.

Die Sekundärliteratur

Dies ist eine ganz wichtige Erkenntnis, die Sie auch für andere Gebiete und Disziplinen nutzbar machen können. Bleiben wir beim Neuen Testament: Man kann eben nicht so ohne weiteres einen Kommentar wie einen Steinbruch benutzen und nur die Stelle zur Kenntnis nehmen, die einen gerade interessiert. Gerade wenn

¹⁶³ Frederick Ercole Vokes, a.a.O., S. 548, Z. 11–14.

¹⁶⁴ Vgl. zu der Diskussion des Bultmannschen Standpunktes den Anfang dieses Paragraphen, oben S. 120–125.

¹⁶⁵ David Flusser: Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, RoMo 140, Reinbek bei Hamburg 1968.

Sie den Kommentar nicht kennen und daraus beispielsweise für eine Seminararbeit zitieren wollen, müssen Sie vorher einen Blick in die Einleitung dieses Kommentars werfen und sich fragen, wie das zu dem paßt, was Sie in Ihrer eigenen Arbeit tun. Wer das unterläßt, produziert groteske oder lächerliche Ergebnisse.

Im Umgang mit der Literatur ist, so hoffe ich, noch etwas andres deutlich geworden: Es hat keinen Sinn, zwei, drei oder mehr Autoren der Sekundärliteratur zu vergleichen, wenn man sich nicht zuvor ein eigenes Bild von der Problemlage gemacht hat. Die eigene Lektüre der Quellen ist durch nichts zu ersetzen! In unserem Fall heißt das: Erst wenn man die Texte selbständig durchgearbeitet hat, die als Quellen für den historischen Jesus in Frage kommen, hat es einen Sinn, die Jesusbücher einzusehen, um zu prüfen, wie der einzelne Autor jetzt die Texte im Hinblick auf die Frage nach dem historischen Jesus interpretiert. Im Idealfall heißt das: Man müßte sich zuerst über alle in Frage kommenden Texte ein eigenständiges Urteil bilden. Das konnten wir im Rahmen dieser Vorlesung freilich nicht leisten. Aber ich hoffe, daß es Ihnen exemplarisch deutlich geworden ist, wie ich mir das im einzelnen vorstelle.

Auch diese Erkenntnis können und sollen Sie für andere Gebiete und Disziplinen nutzbar machen. D. h. konkret: Wenn Sie einen Text oder ein Problem bearbeiten wollen, sollten Sie nicht als erstes unendliche Kopien aus der Sekundärliteratur machen, um diese dann konsumieren zu können. Vielmehr sollten Sie immer zuerst versuchen, sich ein eigenes Urteil zu bilden: *Das eigene Denken ist durch nichts zu ersetzen*. Erst danach sollten Sie sich mit der Sekundärliteratur befassen; andernfalls laufen Sie Gefahr, sich Problemstellung und mögliche Antworten aus der Sekundärliteratur vorgeben zu lassen. Zu einem eigenen Gedanken sind Sie dann nicht mehr in der Lage.

* * *

Die Quellen

2. Was nun die Quellen selbst angeht, so haben wir gesehen, daß wir im wesentlichen auf das Neue Testament angewiesen sind. Wir haben außerhalb des Neuen Testaments lediglich Josephus herangezogen. Unter historischen Gesichtspunkten hätten wir darüber hinaus auf Tacitus einen Blick werfen können, nämlich die berühmte Stelle *Annalen XV 44*¹⁶⁶, die zwar theologisch nicht viel

¹⁶⁶ *sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.* (Text: C. D. Fisher [Hg.]: *Cornelii Taciti annalium ab excessu Divi Augusti libri* (SCBO), Oxford 1906 [Nachdr. 1963]; hier XV 44.)

austrägt, aber doch die zu Beginn unsres Jahrhunderts umstrittene Historizität Jesu sicherstellt. Wir hätten auch auf Sueton: *Divus Claudius* 25,2 eingehen können.¹⁶⁷ Schließlich wäre dann noch das *Testimonium Flavianum*¹⁶⁸ von Interesse gewesen – das mindestens in der vorliegenden Form allerdings nicht auf Josephus zurückgeht. *Theologisch* sind diese Texte jedoch wenig ergiebig; dies ist der Grund, warum sie im Rahmen dieser Vorlesung nicht behandelt zu werden brauchten: Tacitus hat keine konkreten Vorstellungen vom historischen Jesus, von dessen Botschaft ganz zu schweigen; dasselbe gilt für Sueton. Das *Testimonium Flavianum* stimmt mindestens insofern mit Tacitus und den neutestamentlichen Texten überein, als es den Tod Jesu mit dem Präfekten Pontius Pilatus in Zusammenhang bringt. Insgesamt ist festzustellen, daß die außerchristlichen Quellen einen gewissen Rahmen abstecken. Aber auch inhaltlich führen sie deutlich über das Bultmannsche »Daß des Gekommenseins Jesu« hinaus.

Viel wichtiger als die hier nun kurz nachgetragenen Texte sind die christlichen Quellen, die Spruchquelle Q, das Markusevangelium, Paulus, das Sondergut des Lukas sowie das Sondergut des Matthäus und schließlich auch das Evangelium des Johannes – das wir aus Zeitgründen nur an zwei Stellen heranziehen konnten. Diese christlichen Quellen ermöglichen es uns, nach der Botschaft des historischen Jesus zurückzufragen. Dabei kommt es darauf an, die einzelnen Traditionen zu analysieren – wir sprachen in diesem Zusammenhang von einer Dekomposition –, um zur ältesten Schicht der Überlieferung vorzudringen. Damit sind wir schon beim dritten Punkt angelangt.

* * *

Übersetzung: „Aber das entsetzliche Gerücht, Nero selber habe den Brand anlegen lassen, wollte sich durch keine teilnahmsvolle Unterstützung, durch keine Schenkungen und Sühnezeremonien aus der Welt schaffen lassen. Um ihm ein Ende zu machen, schob er daher die Schuld auf andere und strafte mit ausgesuchten Martern die wegen ihrer Verbrechen verhaßten Leute, die das Volk Christen nennt. Der Stifter dieser Sekte, Christus, ist unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden. Der unheilvolle Aberglaube wurde dadurch für den Augenblick unterdrückt, trat später aber wieder hervor und verbreitete sich nicht bloß in Judäa, wo er entstanden war, sondern auch in Rom, wo alle furchtbaren und verabscheuungswürdigen religiösen Gebräuche, die es in der Welt gibt, sich zusammenfinden und geübt werden.“ (Übersetzung aus: Tacitus: *Annalen*, deutsch von August Horneffer, mit einer Einleitung von Joseph Vogt und Anmerkungen von Werner Schur, KTA 238, Stuttgart 1964, S. 334–335, S. 528–529).

¹⁶⁷ *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.* (*Maximilian Ihm [Hg.]: C. Suetoni Tranquilli Opera I: De vita Caesarum libri VIII [BiTeu]*, Leipzig 1908 [Nachdr. Stuttgart 1978]; hier: *Divus Claudius* 25,4.)

Übersetzung: „Die Juden, die, von Christus veranlaßt, beständig die Ruhe störten, vertrieb er [sc. der Kaiser Claudius] aus Rom.“

¹⁶⁸ Josephus: *Antiquitates* XX 197–203.

Vorsicht! Hier ist das 20. Jahrhundert gemeint ...

Die Methoden

3. Die Methoden. Um zu dieser ältesten Schicht der Überlieferung vorzudringen, haben wir die in der Exegese des Neuen Testaments üblichen Methoden benutzt. Diese sind Gegenstand des neutestamentlichen Proseminars – darauf ist an dieser Stelle im einzelnen nicht einzugehen.

Von entscheidender Bedeutung im Zusammenhang dieser Vorlesung war aber der nächste Schritt: Wie kommt man von der ältesten Überlieferungsschicht zum historischen Jesus zurück? Sie können übrigens – das aber nur nebenbei – alle Jesusbücher an diesem methodischen Vorgehen beurteilen und brauchen gar nicht darauf zu achten, was inhaltlich behauptet wird. Wenn etwa ohne jede Begründung der Text Mt 5,17ff. – wir haben ihn in aller Kürze behandelt – für den historischen Jesus in Anspruch genommen wird – und das geschieht ja nicht nur in Büchern vom Kaliber der »Verschlusssache Jesus«¹⁶⁹ –, dann weiß jeder Kundige, was die Stunde geschlagen hat. Eine weitere Lektüre solcher Bücher wird sich in diesem Fall dann schwerlich lohnen!

Das erste und wichtigste Mittel, das wir angewendet haben, ist das sogenannte *Unableitbarkeitskriterium*. Mit Hilfe des Unableitbarkeitskriteriums ist es möglich, einen harten Kern von echten Jesusworten zu rekonstruieren. Das Problem des Unableitbarkeitskriteriums liegt darin, daß auf diese Weise ganz sicher viel verloren geht, was *auch* auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann – denn gewiß hat er nicht nur Unableitbares gesagt.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Michael Baigent/Richard Leigh: Verschlusssache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum. Aus dem Englischen von Paul S. Dachs und Brigitta Neumeister-Taroni, München [Droemer Knaur] 1991 (engl. Original unter dem Titel: The Dead Sea Scrolls Deception, London 1991).*

¹⁷⁰ Gegen das Unableitbarkeitskriterium spricht sich Theißen aus: „Das »Unableitbarkeitskriterium« ... ist verkappte Dogmatik: Jesus scheint direkt aus dem Himmel ableitbar zu sein. Und diese Dogmatik hat antijüdischen Akzent: Unableitbar ist, was Jesus in Gegensatz zum Judentum bringt.“ (*Gerd Theißen: Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1986, 3. Aufl. 1987, S. 199.*)

Die Begründung dafür sieht bei Theißen folgendermaßen aus: 1. Das Unableitbarkeitskriterium ist nicht praktikabel: „Wenn wir bei einem Jesuswort keine Abhängigkeit von jüdischen Traditionen erkennen können, folgt daraus nicht, daß es sie nicht gegeben hat. Jesus könnte von mündlichen Traditionen beeinflusst sein. Oder von Traditionen, die in verschollenen Schriften enthalten sind.“ 2. Das Unableitbarkeitskriterium vernachlässigt alles, was Jesus mit dem Judentum gemeinsam hat, „als sei er – im Unterschied zu anderen Menschen – nicht aus seinem geschichtlichen Umfeld heraus zu verstehen.“ (Hier folgt dann das anfangs zitierte Stück!)

Theißens Alternative lautet folgendermaßen: „Anspruch auf Echtheit haben Jesustraditionen, wenn sie im Rahmen des damaligen Judentums historisch möglich sind, aber zugleich einen besonderen Akzent haben, der verständlich macht, daß sich später das Urchristentum aus dem Judentum heraus entwickelt hat. Nicht nur Jesus, das ganze Urchristentum ist aus dem Judentum »ableitbar.«“ (ebd.)

Über diesen Minimalbestand hinaus führt das Kohärenzkriterium; dieses erlaubt es, dem mittels des Unableitbarkeitskriteriums rekonstruierten Minimalbestand artverwandte Stoffe anzufügen. Vereinfacht gesagt: Was paßt zu dem, was gesicherter Minimalbestand ist? So fragt man mit dem Kohärenzkriterium.

* * *

4. Züge des historischen Jesus. Genaue chronologische Daten, die halbwegs verlässlich wären, haben wir nicht. Wir kommen nicht wesentlich über die Feststellung hinaus, daß Jesus unter dem Präfekten Pontius Pilatus (26 bis 36 n. Chr. in Palästina) in Jerusalem gekreuzigt worden ist. Rechnet man von Paulus her zurück, so muß dies zu Beginn der dreißiger Jahre geschehen sein. (Die Chronologie des Paulus allerdings hat ihre eigenen Schwierigkeiten.)

Züge des historischen Jesus

Herkunft, Kindheit, Jugend – all das also, was den Biographen interessiert – liegen im Dunkel. Diese Dunkel durch Spekulationen à la Gnilka – Sie erinnern sich vielleicht an die Schleusenbauten des τέκτων aus Nazareth¹⁷¹ – erhellen zu wollen, ist m. E. nicht nur theologisch unergiebig.

Der einzige Abschnitt aus dem Leben Jesu, der von den Quellen her überhaupt zugänglich ist, ist die Zeit von der Taufe durch Johannes bis hin zur Hinrichtung durch Pontius Pilatus. Auch für diesen Abschnitt des Lebens Jesu läßt sich der Verlauf der Ereignisse im einzelnen nicht einmal ansatzweise rekonstruieren. Dies geht so weit, daß wir noch nicht einmal angeben können, ob diese Wirksamkeit Jesu nun ein Jahr (so die Synoptiker) oder drei Jahre (so das Johannesevangelium) gedauert hat.

Dafür kennen wir aber den Lehrer Jesu relativ gut: Johannes den Täufer. Er wird nicht zufällig sowohl bei Josephus als auch im Neuen Testament als βαπτιστής bezeichnet. Damit ist offenbar das entscheidende Moment seiner Tätigkeit angegeben. Der Täufer wendet sich an alle Juden, wenn er betont, daß die Abrahamskindschaft nicht das Heil verbürgt. Vielmehr ist die Axt schon an die Wurzel des Baumes gelegt: Jetzt ist die letzte Chance für die μετάνοια gekommen. Zeichen dieser μετάνοια ist die Taufe.

Wie viele andere hat sich auch Jesus von Johannes taufen lassen. Wieso er das tat, können wir nicht wissen. Fest steht, daß seine Verkündigung nicht mit der des Täufers übereinstimmt. Sie erinnern sich an die Täuferanfrage, wo Jesus antwortet

¹⁷¹ *Joachim Gnilka*: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, HThK.S 3, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 77: „Im Griechisch der Papyrus-Urkunden werden den τέκτονες folgende Tätigkeiten zugeschrieben: sie sind beim Schleusenbau tätig, halten das Schöpfrad instand, bauen Türen, Häuser, bessern einen Sattel aus usw.“ Sehr schön: In Ägypten sind Schleusen und Schöpfräder sicher überaus gefragt, aber in Galiläa?

(Mt 11,5): „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündigt.“ Damals fragten wir nicht: Was heißt „Armen wird das Evangelium verkündigt“ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται? Jetzt können wir diese Frage stellen und beantworten: Was ist Evangelium εὐαγγέλιον?

Evangelium wird charakterisiert durch den Satz, mit dem wir uns in der vorletzten Sitzung beschäftigt haben: „Das Reich Gottes ist zu euch gekommen“ ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Luk 11,20).

Dabei ist klar, daß es sich hier nicht um eine bloße Information handelt. Es geht hier nicht um die Vermittlung einer theoretischen Einsicht. Vielmehr handelt es sich um ein Geschehen, das sich auf verschiedene Weise vollzieht. Wir blicken noch einmal auf die gewonnenen Ergebnisse zurück:

a) Heilung von Kranken

Der ganze Satz Luk 11,20 lautet ja: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen.“ Das Kommen der Gottesherrschaft vollzieht sich in diesem Fall also durch die Austreibung von Dämonen. Der besessene Mensch wird durch Jesus geheilt und erfährt dadurch das Kommen der Gottesherrschaft. Gottesherrschaft wird hier also als Befreiung von dämonischen Mächten konkret erfahren.

Sie können diesen Einzelfall ohne weiteres auf die Heilungen Jesu im allgemeinen übertragen: Für die von Jesus geheilten Menschen wird Gottesherrschaft in der Befreiung von der jeweiligen Krankheit erfahrbar.

Wenn wir von hier aus noch einmal zurückblicken auf den soeben zitierten Satz „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündigt“, so können wir jetzt sagen: In Jesu Wort und Tat ereignet sich βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Von hier aus ergibt sich eine Querverbindung hinüber zur Sabbatfrage: Jesus heilt den Mann mit der gelähmten Hand am Sabbat (Mk 3,1–5). Die βασιλεία τοῦ θεοῦ läßt sich durch den Sabbat nicht aufhalten. Wo die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist, ist die Frage der Interpretation des Sabbatgebots zweitrangig.

b) Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern

Nun ereignet sich die βασιλεία τοῦ θεοῦ aber nicht nur auf diese Weise. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ kommt nicht nur zu den Besessenen und den anderen Kranken. Sie kommt auch zu den Kranken im übertragenen Sinn: „Die Gesunden

bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken: Ich bin nicht gekommen zu rufen die Gerechten, sondern die Sünder“ (Mk 2,17).¹⁷²

Wir haben gesehen, daß der polemische Spruch aus Mt 11,19b ganz gewiß authentisch ist: „[Jesus ist demnach] ein Fresser und Weinsäufer, ein Kumpan von Zöllnern und Sündern.“ Für diese Menschen ereignet sich die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der durch Jesus gewährten Tischgemeinschaft.

Wie revolutionär dieses Handeln Jesu war, wird deutlich, wenn wir uns klar machen, daß schon die erste Generation von Christen weit hinter diese Praxis ihres Herrn zurückfiel: Paulus berichtet in Gal 2,11–21 von dem sogenannten Antiochenischen Zwischenfall. Der Judenchrist Petrus hatte sich zunächst mit den Heidenchristen aus Antiochia an einen Tisch gesetzt. Als aber dann aus Jerusalem eine Delegation vom Herrenbruder Jakobus kam, wagte er das nicht mehr φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς: Man aß hinfort getrennt (v. 12).

Wenn es – aus judenchristlicher Sicht – noch nicht einmal möglich ist, daß Judenchristen mit Heidenchristen gemeinsam essen, dann kann man sich vorstellen, was in einem Pharisäer vorging, der mit ansehen muß, daß Jesus mit Zöllnern und Sündern ißt.

Von hier aus ergibt sich ganz zwanglos eine Querverbindung hinüber zu dem von uns als unzweifelhaft echt erkannten Logion Mk 7,15: „Nichts, was von außen kommt, macht den Menschen unrein . . .“. Jesus setzt die Reinheitsgebote des Alten Testaments außer Kraft und eröffnet durch sein Handeln Zöllnern und Sündern Zugang zur βασιλεία τοῦ θεοῦ (vgl. Mk 2,13–17). Sie werden aus ihrer Isolation herausgeführt und erleben auf diese Weise die Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ.

c) Sündenvergebung

In dem neulich kurz besprochenen Gleichnis Mt 18,23–35 erläßt der König seinem Minister 10 000 Talente. Dem hoffnungslos Verschuldeten wird so die Möglichkeit eines neuen Anfangs gewährt.

Auf der gleichen Linie liegt der Satz Mk 2,5: „Als Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten: »Kind, dir sind deine Sünden vergeben.«“¹⁷³ Hier ereignet sich die βασιλεία τοῦ θεοῦ durch die Vergebung der Schuld, die neues Leben ermöglicht.

Matthäus ist also auf dem Holzweg – historisch wie theologisch –, wenn er die Botschaft Jesu in dem Satz zusammenfaßt (Mt 4,17): „Kehrt um, denn das Reich

¹⁷² Wie so viele andere wurde auch dieses Logion in dieser Vorlesung bisher nicht erwähnt . . .

¹⁷³ Auch dieser Text konnte im Rahmen dieser Vorlesung nicht diskutiert werden.

der Himmel ist nahe herbeigekommen.“ Bei Jesus ist es nicht wie bei Johannes dem Täufer, wo die Umkehr μετάνοια *Voraussetzung für das Heil* ist.

Hier ist es nicht so, daß zuerst die Umkehr des Menschen gefordert würde. Ganz im Gegenteil: Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die der einzelne erfährt, ermöglicht ihm die Umkehr: Der Besessene wird geheilt und kann ein menschenwürdiges Leben allererst beginnen. Der Kranke wird gesund und ist in der Lage, als Mensch von neuem zu leben. Dem Außenseiter wird ein Anfang ermöglicht . . . Überall kommt erst die βασιλεία τοῦ θεοῦ zu den Menschen, danach kommt als ihre Folge die Umkehr. Als von der βασιλεία τοῦ θεοῦ Ergriffene sind sie hinfort nicht mehr dieselben wie zuvor.

* * *

Der Tod Jesu

5 Der Tod Jesu. Ein Menschenleben galt nicht viel in jener Zeit. Dafür könnte man eine lange Reihe von Zeugnissen etwa aus Josephus anführen. Aber selbst wenn man dies einräumt, bleibt der Tod Jesu erklärungsbedürftig: Niemand kreuzigt einen Lehrer, der durch die Lande zieht, um schöne Geschichten zu erzählen, die die allgemeine Moral zu befördern geeignet sind.¹⁷⁴

Wegen der fortgeschrittenen Zeit konnten wir diesem Problem nicht die nötige Aufmerksamkeit widmen. Klar wurde, hoffe ich, immerhin so viel: Jesus erregte Anstoß in Wort und Tat. Der Zulauf zu Jesus muß immerhin solche Ausmaße angenommen haben, daß er aus politischer Perspektive als gefährlich eingestuft werden konnte. Der Landesherr Jesu, Herodes Antipas, ließ da nicht mit sich spaßen, wie wir am Fall Johannes des Täufers gesehen haben. Polemische Worte Jesu mögen ein weiterer Faktor gewesen sein (vgl. etwa Mk 10,41–45, in der letzten Sitzung wenigstens gestreift in dem Zusammenhang mit der Frage des *census*; oder Luk 13,31–33). Gewiß war die Absicht Jesu keine politische; er war kein Revolutionär, der die Gesellschaft umstürzen wollte. Das schließt aber doch nicht aus, daß die einschlägigen Behörden über ihn Material sammeln, ihn beobachten, ihn auch politisch für gefährlich halten. Ein Wirrkopf gewiß, aber ein überaus gefährlicher Wirrkopf.

Alles spricht deswegen dafür, daß es sich bei der Kreuzigung *nicht* um einen Betriebsunfall handelte. Es war auch *kein* Justizirrtum. Es war nach meiner Einschätzung nicht das *einzig mögliche* Ende des Weges Jesu, aber doch ein Ende, das konsequent ist, wenn man den Weg Jesu in dieser Perspektive betrachtet.

Damit stehen wir am Schluß dieses Paragraphen, und wir nehmen noch einmal die ganz zu Anfang gestellte Frage auf: Welches ist die Bedeutung des histo-

¹⁷⁴ Den einschlägigen Aufsatz von Vouga zitiere ich hier nicht.

rischen Jesus für die Theologie des Neuen Testaments? „Die Gestalt des Gekreuzigten hätte völlig unverständlich bleiben müssen, wenn gar kein Zusammenhang mit demjenigen bewußt gewesen wäre, was Jesus als Verkündiger gelebt hatte.“¹⁷⁵ Aus dem Verkündiger wird der Verkündigte – gewiß. Aber es bleibt doch festzuhalten: „Christologie ist in allem, was sie sagen kann und muß, an Jesus orientiert, diesem historisch bestimmbar Menschen. Sie beansprucht, zu explizieren, wer dieser Mensch war und ist in dem weiten Sinne eines wirkenden, ausstrahlenden, in Anspruch nehmenden, sprechenden Seins. *Christologie will zu diesem Menschen Jesus nicht etwas hinzufügen, was er nicht ist.*“¹⁷⁶

Was das im einzelnen bedeutet, werden wir in den folgenden Paragraphen zum Zweiten Artikel sehen.

¹⁷⁵ Gerhard Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, Band II, Tübingen 1979, S. 388.

¹⁷⁶ Gerhard Ebeling, a.a.O., S. 399. Die Kursivierung ist von mir.