

# Das Selbstverständnis Jesu

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass für die Bearbeitung der Frage nach dem Selbstverständnis Jesu bisher zwei methodische Zugänge beschritten wurden.<sup>1</sup> So wurde einerseits der Nachweis versucht, Jesus habe durch Verwendung eines Hoheitstitels seinem Selbstverständnis Ausdruck verliehen.<sup>2</sup> Es ist also zunächst zu fragen, ob Jesus einen bereits traditionell geprägten oder einen von ihm selbst geprägten Titel für die Selbstbezeichnung wählte (Abschnitt 1). Eine besondere Rolle muss dabei die heftig umstrittene Menschensohn-Frage einnehmen (Abschnitt 2). Andererseits wurde - unabhängig von allen Titeln - gefragt, welcher Anspruch implizit in Jesu Verhalten und seiner Verkündigung enthalten sei. Auf diese Weise lasse sich deutlich machen, in welcher Rolle Jesus sich selbst gesehen habe (Abschnitt 3). Beide Wege führen zu Ergebnissen, die zunächst widersprüchlich erscheinen. Es wird Aufgabe eines letzten Argumentationsgangs sein, aufzuweisen, dass dieser scheinbare Widerspruch in Wirklichkeit tief im Selbstverständnis Jesu begründet ist (Abschnitt 4).

## 1 Verwandte Jesus einen oder mehrere der traditionell geprägten Titel, um seinem Selbstverständnis Ausdruck zu verleihen?

Es besteht bereits seit längerem in der historisch-kritischen Jesus-Forschung ein weitgehender Konsens darüber, dass Jesus von seinen Anhängern nicht die Anrede als „Messias“ (hebräisch: מָשִׁיחַ;

---

<sup>1</sup> Die Folgende Literatur ist für diese Thematik von grundsätzlicher Bedeutung und wird im Folgenden nur mit Kurztiteln zitiert: Jürgen Becker, *Jesus von Nazareth* (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1996). - Hans Bietenhard, „Der Menschensohn“ – *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I. Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil* (ANRW II 25/1, 1982), 265-350. - Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco: Harper, 1996). - Carsten Colpe, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, TWNT VIII (1969), 403-481. - Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth: Botschaft und Geschichte* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 3rd ed 1993, 1st ed 1990). - Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963). - Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Studying the Historical Jesus; Gand Rapids, Michigan / Cambridge U.K.: William. B. Eerdmans Publishing Co., 1998). - Matthias Kreplin, *Das Selbstverständnis Jesu: Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse* (WUNT 2. Reihe 141; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001). - Ragnar Leivestad, *Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom* (ASTI 6, 1968), 49-105 [zitiert mit „Menschensohn“]. - Ragnar Leivestad, *Jesus - Messias - Menschensohn* (ANZW II, 25, 1, 1982), 220-26 [zitiert mit „Messias“]. - Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: Eine Skizze* (SBS 111, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983). - Mogens Müller, *Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien: Voraussetzungen und Bedeutung* (Acta theologica danica 17; Leiden: Brill, 1984). - Ed Parish Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Allen Lane Penguin Press, 2d ed. 1995 - 1st ed 1993). - Gerd Theißen und Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996). - Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft: Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (Biblich-theologische Studien 20; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1993).

<sup>2</sup> So z.B. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu* (2d ed.; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961) 239ff und Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992), 107-125. Häufig steht hier ein apologetisches Interesse im Hintergrund: Die nachösterliche Anwendung der Hoheitstitel auf Jesus soll dadurch legitimiert werden, dass Jesus selbst sich mit zumindest einem dieser Titel bezeichnet habe.

aramäisch: ܢܦܘܫܐ; griechisch: ὁ χριστός)<sup>3</sup> oder als „Sohn Davids“<sup>4</sup> oder „König (der Juden)“ forderte oder sich selbst so bezeichnete. Schon ein erster Blick auf die neutestamentlichen Evangelien - auch das Johannes-Evangelium! - lässt erkennen, dass an fast allen Belegstellen diese Titel entweder in eindeutig redaktionellen Passagen oder andere Personen diese Hoheitstitel an Jesus herantragen. Es gibt nur ganz wenige Stellen, an denen Jesus selbst sich positiv zu einem dieser messianischen Titel stellt.<sup>5</sup> Bei allen ist davon auszugehen, dass sie nachösterlich gebildet wurden. John 6,15 dagegen lässt deutlich erkennen, wie Jesus gegenüber dem Wunsch des Volkes, ihn zum König auszurufen, auf Distanz geht. Wie hätte aber ein solcher Zug in die Überlieferung eindringen können, wenn Jesus sich als Messias oder König Israels bezeichnet hätte?

Auch einen Titel „Sohn Gottes“ (im Hebräischen und Aramäischen verschiedene Ausdrücke, griechisch oft: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) – ob zur Zeit Jesu bereits als Hoheitstitel für eine eschatologische Heilsgestalt gebräuchlich oder nicht<sup>6</sup> – reklamierte Jesus nicht.<sup>7</sup> Auch hier handelt es sich an fast allen Belegstellen immer um Betitelungen Jesu als „Sohn Gottes“ durch andere.<sup>8</sup> Auch der absolute Gebrauch von „der Sohn“ (ὁ υἱὸς) - dem die nachweislich sekundäre Gottesanrede „mein Vater“ entspricht - dürfte nicht auf Jesus zurückgehen, sondern nachösterlichen Ursprungs sein.<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Borg, *Meeting Jesus*, 29; Ferdinand Hahn; *EWNT III*, 1154. Diese These wird dadurch bestätigt, dass weder Q noch Gos. Thom. den Titel χριστός verwenden.

<sup>4</sup> Auch wenn Jesus davidischer Abstammung gewesen wäre (dies erwägen Theißen / Merz, *Jesus*, 183f), so findet sich kein Hinweis, dass er daraus einen messianischen Anspruch ableitete.

<sup>5</sup> Diese Stellen wären:

- Luke 19,40 (Sondergut Luke) begrüßt Jesus die messianische Akklamation der Jünger beim Einzug in Jerusalem. Offensichtlich lebt dieses Jesus-Logion aber vom Zusammenhang mit der folgenden Weissagung über die Zukunft Jerusalems (Luke 19,41-44), die als dem vaticinium ex eventu anzusehen ist. So ist auch Luke 19,40 als sekundäre Bildung zu betrachten.

- Auf die Frage des Hohepriesters „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ gibt Jesus - nach der Überlieferung des Markus-Evangeliums - die Antwort: „Ich bin es und ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels.“ (Mark 14,61f - vgl. dazu Matt 26,63f / Luke 22,67-70). Die Authentizität der Frage des Hohepriesters und der Antwort Jesu - wie auch der ähnlichen Logien, die bei Matt und Luke überliefert sind, ist jedoch kaum zu erweisen. So spricht die Zusammenballung zentraler christologischer Titel und Theologoumena wie „Christus“, „Sohn des Hochgelobten“, „Kommen des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels“, „Sitzen zur Rechten Gottes“ für eine bewusste Gestaltung dieser Passage aus nachösterlichem Horizont.

- Im Verhör durch Pilatus (Mark 15,2 / Matt 27,11 / Luke 23,3 / John 18,37) antwortet Jesus auf die Pilatusfrage „Bist du der König der Juden?“ mehrdeutig mit „Du sagst es“ (σὺ λέγεις). Diese Antwort lässt zweierlei Paraphrasierungen zu: Einerseits könnte sie zustimmend verstanden werden: „Wie du sagst, so ist es“. Andererseits könnte sie auch als ausweichende Abwehr verstanden werden: „Du sagst dies, ich aber meine etwas anderes.“ Aus der doppeldeutigen Antwort Jesu lässt sich somit nicht ableiten, dass Jesus vor Pilatus den Anspruch vertreten habe, der Messias zu sein.

Von Bedeutung ist allerdings, dass die beiden Stellen, an denen Jesus am ehesten noch Anspruch auf einen Messias-Titel erhebt, sich in der der Passionsgeschichte finden. Dazu mehr in Abschnitt 4.

<sup>6</sup> Vgl. zur umstrittenen Interpretation des einzigen bisher gefundenen vorchristlichen Belegs für eine messianische Bedeutung des Titels „Sohn Gottes“ (4Q 246) Theißen / Merz, *Jesus*, 491f und 527f.

<sup>7</sup> Borg, *Meeting Jesus Again*, 29.

<sup>8</sup> Nur an zwei Stellen wird bei den Synoptikern behauptet, dass Jesus selbst sich als „Sohn Gottes“ bezeichnete: In der bei Mark überlieferten und schwerlich authentischen Antwort Jesu auf die Frage des Hohepriesters „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?“ (Mark 14,61 / Matt 26,63 / Luke 22,70) - vgl. dazu Anmerkung 4 - und in der von Matt redaktionell gestalteten Verspottung des gekreuzigten Jesus (Matt 27,43).

<sup>9</sup> So Hahn, *Hoheitstitel*, 321-327 und Helmut Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip: Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschungen zur Bibel 34; Würzburg: Echter-Verlag, 2d ed. 1981 - 1st ed.

Die These, dass Jesus sich als Verkörperung der präexistenten Weisheit (hebräisch: חָכְמָה; griechisch: σοφία) verstand, ist nicht zu halten.<sup>10</sup>

Gelegentlich wurde der historische Jesus wohl mit der jüdischen Höflichkeitsanrede „Herr“ (aramäisch: מָרָא; griechisch: κύριος) angeredet. Diese Anrede erhielt jedoch erst nach Ostern ihre christologische Bedeutung.<sup>11</sup> Auch der Titel „Prophet“ (hebräisch: נָבִיא; aramäisch: נְבִיא; griechisch: προφήτης) wurde wohl an Jesus herangetragen.<sup>12</sup> Jedoch gibt es keinen Hinweis darauf, dass Jesus sich mit diesem Titel identifizierte.<sup>13</sup> Schließlich wurde Jesus häufig auch als „Lehrer“ (aramäisch: רַבִּי bzw. רַבּוּנִי; griechisch: διδάσκαλος) angeredet, doch gibt es keine authentische Stelle, an der Jesus dazu auffordert, ihn so anzusprechen.<sup>14</sup>

Da Jesus also sich mit keinem dieser Titel selbst bezeichnete oder auf eine Anrede mit einem dieser Titel bestand,<sup>15</sup> lässt sich darum über diese Titel kein Zugang zum Selbstverständnis des historischen Jesus finden.

## 2 Jesus - der Menschensohn

Anders dagegen ist die Diskussionslage bei dem Ausdruck „der Menschensohn“. Eine große Zahl von traditionsgeschichtlichen Alternativen und Interpretationen für den Ausdruck werden in der Forschung diskutiert, ohne dass sich bisher ein Konsens abzeichnet.<sup>16</sup>

In den überlieferten urchristlichen Schriften begegnen - wenn eindeutige Parallelen nicht doppelt gezählt werden - etwa 50 Logien, in denen Jesus als Menschensohn bezeichnet wird. Bis auf ganz wenige Ausnahmen<sup>17</sup> wird der Begriff stets doppelt determiniert verwendet: ὁ υἱὸς τοῦ

---

1978), 89.

<sup>10</sup> Dies erwägt Borg, *Meeting Jesus Again*, 102. - So ist an den beiden Belegstellen Borgs (Luke 11,49f / Matt 23,34f und Luke 7,33-35 / Matt 11,18f) der Ausdruck σοφία nicht eindeutig auf Jesus zu beziehen. Vgl. z.B. Hengel, *Early Christology*, 84 und 86.

<sup>11</sup> So Hahn, *Hoheitstitel*, 95.

<sup>12</sup> Vgl. Mark 6,15 / Luke 9,8; Mark 8,28 / Matt 16,14 / Luke 9,19; offenbar ging auch das Gerücht um, Jesus sei der wiederauferstandene Täufer (vgl. Mark 6,14.16 / Matt 14,1f / Luke 9,7.9).

<sup>13</sup> So auch Becker, *Jesus*, 267. In zwei – wohl authentischen – Logien (Mark 6,4 / Matt 13,57 / Luke 4,24 / John 4,44 und Matt 23,37 / Luke 13,34) vergleicht Jesus sein Schicksal mit dem der Propheten. Das dritte Propheten-Logion im Munde Jesu (Luke 13,33) dürfte dagegen nachösterlichen Ursprungs sein (vgl. François.Bovon, *EKKNT III/2*, 444). Die beiden authentischen Propheten-Logien lassen jedoch nicht den Schluss zu, Jesus habe sich als ein Prophet im Sinne des Alten Testaments oder als eschatologischer Prophet, wie er für die Endzeit erwartet wurde, verstanden.

<sup>14</sup> Dass Jesus den Titel „Lehrer“ nicht beanspruchte, lässt noch John 13,13f erkennen.

<sup>15</sup> So z.B. auch Becker, *Jesus*, 249 und 271 und Theißen/Merz, *Jesus*, 480.

<sup>16</sup> Neuere umfassende Darstellungen der vorgebrachten Hypothesen zur Menschensohn-Problematik und deren Diskussion finden sich bei Anton Vögtle, *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994), 22-175 und Müller, *Menschensohn* (1984), 27-65, 157-167 und 219-244.

<sup>17</sup> Der undeterminierte Begriff υἱὸς ἀνθρώπου findet sich mit der Person Jesus als Referenz im urchristlichen Schrifttum lediglich im Psalmzitat Heb 2,6, in den beiden Visionen Rev 1,13 und 14,14 und in John 5,27. In Heb 2,6 dient der Begriff dazu, Jesus mit den im Ps 8 gemachten Aussagen zu identifizieren. Es wird vorausgesetzt, dass Jesus „der Menschensohn“ ist. In den Visionen der Rev geht es - im Anschluss an Dan 7,13 - darum, dass Jesus wie ein Mensch aussieht. John 5,27 verwendet den undeterminierten Begriff υἱὸς ἀνθρώπου ganz im Sinne eines Gattungsbegriffs, um die Menschheit Jesu herauszustellen, die möglich macht, dass Jesus, der Sohn Gottes, über die Menschen richtet. Vgl. zur Interpretation: Kreplin, *Selbstverständnis*, 188-191.

ἀνθρώπου. Diese im Griechischen eigenartige Ausdruck begegnet dabei in der Jesus-Überlieferung - bis auf eine Ausnahme<sup>18</sup> - nur in Jesus selbst zugeschriebenen Aussprüchen - und zwar in allen Quellen außerhalb der Briefliteratur: in der Logienquelle, im Markus-Evangelium, im Sondergut des Matthäus- und Lukas-Evangeliums, im Johannes-Evangelium und im Thomas-Evangelium.<sup>19</sup> Dieser Quellenbefund macht es auf Grund des Kriteriums der mehrfachen Bezeugung unmöglich, ausnahmslos alle Menschensohn-Worte für nachösterliche Bildungen zu erachten.<sup>20</sup> Diese Redeweise muss also auf den irdischen Jesus selbst zurückgehen.

Der griechische Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist die Übersetzung des „determiniert“<sup>21</sup> verwendeten aramäischen Begriffs ܐܢܫܐ ܒܪܐ, der häufig gleichbedeutend mit dem „undeterminierten“ Begriff ܐܢܫܐ ܒܪܐ verwendet wurde. Unsicher ist, ob diese Kurzformen gegenüber den sprachgeschichtlich ursprünglicheren Formen mit Initial-Aleph ܐܢܫܐ ܒܪܐ bzw. ܐܢܫܐ ܒܪܐ generell erst im 2. nachchristlichen Jahrhundert in Gebrauch kamen oder - was wohl wahrscheinlicher ist - zur Zeit Jesu bereits im galiläisch-aramäischen Dialekt verwendet wurden.<sup>22</sup> Dieser aramäische Ausdruck konnte in verschiedenen Bedeutungen verwendet werden. Zunächst praktisch sinngleich mit ܐܢܫܐ (ܐܢܫܐ) – „der (einzelne) Mensch“, dann von dieser Grundbedeutung abgeleitet als Gattungsbegriff in der generischen Bedeutung „der Mensch (schlechthin)“ und schließlich auch im indefiniten Sinn als Ersatz für unbestimmte Pronomen wie „einer“, „irgendeiner“ oder „jemand“.<sup>23</sup>

Bei den Menschensohn-Logien der Evangelienliteratur haben die johanneischen Logien<sup>24</sup> eine Sonderstellung. Sie sind geprägt von der eigenständigen Theologie des Johannes-Evangeliums und haben in den anderen Quellen keine Parallelen. Ausgangspunkt der Analyse müssen darum die synoptischen Menschensohn-Logien sein, die zum Teil auch mehrfach bezeugt sind. Gewöhnlich werden diese synoptischen Menschensohn-Logien<sup>25</sup> in drei thematische Gruppen eingeteilt: die Logien vom Erdenwirken des Menschensohns,<sup>26</sup> die Logien vom leidenden Menschensohn<sup>27</sup> und die Logien vom eschatologischen Wirken des Menschensohns.<sup>28</sup>

<sup>18</sup> Diese Ausnahme bildet Acts 7,56, wo der sterbende Stephanus eine Vision des himmlischen Menschensohnes hat. Wie in Heb 2,6 wird auch hier vorausgesetzt, dass Jesus „der Menschensohn“ ist.

<sup>19</sup> Es könnte noch ergänzt werden die bei Hieronymus (de viris illustribus 2) zitierte Stelle des Hebräerevangeliums (Gos. Heb. 7) und Euseb Hist. Eccl. 2,23,13. Auch diese beiden sehr späten Belege zeigen jedoch keinen anderen Sprachgebrauch als die frühchristlichen Quellen.

<sup>20</sup> Diese Position vertrat in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Philipp Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer* (ZTK 60, 1963), 133-177. In jüngerer Zeit findet sie sich zuletzt bei Anton Vögtle, *Die „Gretchenfrage“* (QD 152).

<sup>21</sup> Der Unterschied zwischen „determinierter“ und „undeterminierter“ Form liegt in der so genannten Emphaticus-Endung, die einem bestimmten Artikel nicht völlig entspricht, aber nahe kommt (vgl. Hans Bauer und Pontus Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Hildesheim: Olms, 1962), 84f).

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Colpe, *TWNT VIII*, 406; Bietenhard, *Menschensohn*, 272.

<sup>23</sup> Colpe, *TWNT VIII*, 405f und Bietenhard, *Menschensohn*, 272.

<sup>24</sup> John 1,51; 3,13-15; 6,27; 6,53; 6,61f; 8,28; 9,35-38; 12,23; 12,34; 13,31 - kein Menschensohnlogion ist die undeterminierte Verwendung des Ausdrucks υἱὸς ἀνθρώπου in John 5,27 - siehe oben Anm.16.

<sup>25</sup> Das einzige Menschensohn-Wort des Thomas-Evangeliums (Logion 86) hat eine unmittelbare Parallele in den synoptischen Evangelien.

<sup>26</sup> Hierzu sind zu rechnen:

- aus Q: Luke 6,22 / (Matt 5,11); Luke 7,33f / Matt 11,18f; Luke 9,58 / Matt 8,20 / Gos. Thom. 86; ev. Luke 11,30 / Matt 12,40; Luke 12,10 / Matt 12,31f / (Mark 3,28f).
- aus Mark: Mark 2,10 / Matt 9,6 / Luke 5,24; Mark 2,28 / Matt 12,8 / Luke 6,5; Mark 10,45 / Matt 20,28 / (Luke 22,27).
- aus der Redaktion des Matt: 16,13 / (Mark 8,27).
- aus dem Sondergut des Luke: 19,10.

Sind nun Worte aus allen drei Gruppen authentische Jesusworte? Oder bilden Worte aus einer oder zwei Gruppen den Ausgangspunkt für die Entstehung der sekundär gebildeten Worte? Greift der feststehende Ausdruck „der Menschensohn“ auf einen geprägten Titel zurück oder wird er von Jesus bzw. dem Urchristentum selbst geprägt? Wenn letzteres der Fall ist, welche Inhalte wurden dann mit diesem Ausdruck verbunden? Zur Klärung dieser Fragen wurden verschiedene Hypothesen - teilweise auch in Kombination miteinander - aufgestellt:

## 2.1 Erste Hypothese: Am Anfang steht der apokalyptische Hoheitstitel „Menschensohn“

Die ganze ältere deutschsprachige Forschung<sup>29</sup> ging von der Existenz einer apokalyptischen Menschensohn-Erwartung aus, die zum ersten Mal im Danielbuch bezeugt sei. In Dan 7 wird die Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn geschildert und dann gedeutet. Am Ende des Visionsberichtes heißt es:

(13) Und siehe: Mit/auf den Wolken des Himmels – wie ein Menschensohn (כְּבָר שֶׁנֶּשֶׂה) [war] sein Kommen. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. (14) Ihm wurde Herrschaft, Würde und Königsherrschaft gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Seine Königsherrschaft geht niemals unter.

Diese Vision wird aufgenommen in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (1 Enoch 36-71) und in der Sturmvision 4 Ezra 13. Lange Zeit wurden diese apokalyptischen Texte als Beleg für eine zur Zeit Jesu bereits geprägte Menschensohn-Erwartung gelesen und so der Ausdruck „der Menschensohn“ als etablierter Hoheitstitel für eine eschatologische Richter- oder Herrschergestalt, vergleichbar dem Messias-Titel, verstanden. Die Menschensohn-Logien der Evangelien würden damit diese apokalyptische Heilserwartung aufgreifen. Tatsächlich lässt sich zeigen, dass zumindest einige der Logien vom eschatologischen Kommen des Menschensohnes Anspielungen auf Dan 7 enthalten.<sup>30</sup>

---

- aus der späteren Textüberlieferung: Luke 9,55b und Matt 18,11 (diese beiden Stellen sind nicht in den ältesten Handschriften enthalten).

<sup>27</sup> Hierzu sind zu rechnen:

- aus Mark: Mark 8,31 / Matt 16,21 / Luke 9,22; Mark 9,9 / Matt 17,9; Mark 9,12 / Matt 17,12; Mark 9,31 / Matt 17,22f / Luke 9,44; Mark 10,33f / Matt 20,18f / Luke 18,31-33; Mark 14,21 / Matt 26,24 / Luke 22,22; Mark 14,41 / Matt 26,45.

- aus der Redaktion des Matt: 26,2.

- aus der Redaktion bzw. dem Sondergut des Luke: 17,25; 22,48; 24,7.

Da sich in Q überhaupt keine exklusiv auf die Person Jesu bezogenen Leidensankündigungen finden, begegnen dort auch keine Worte vom Leiden des Menschensohnes.

<sup>28</sup> Hierzu sind zu rechnen:

- aus Q: Luke 12,8f / (Matt 10,32f); Luke 12,39f / Matt 24,43f; Luke 17,24 / Matt 24,27; Luke 17,26.30 / Matt 24,37.39;

- aus Mark: Mark 13,26 / Luke 21,27 / Matt 24,30f; Mark 14,62 / Matt 26,64 / Luke 22,69

- aus der Redaktion bzw. dem Sondergut des Mt: Matt 10,23; Matt 13,37.41; Matt 16,28; Matt 19,28; Matt 25,13; Matt 25,31

- aus der Redaktion bzw. dem Sondergut des Lk: Luke 17,22; Luke 18,8b; Luke 21,36; Acta 7,56.

<sup>29</sup> Zu nennen wären hier (im Anschluss an Rudolf Bultmann) wegweisend: Heinz Eduard Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh: Güterloher Verlag, 1959); Hahn, *Hoheitstitel* (1963); Colpe, *TWNT VIII*, 403-481 (1969); bis hin zu Anton Vögtle, *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, QD 152 (1994) und Becker, *Jesus*, 249-267..

<sup>30</sup> So auf jeden Fall in Mark 13,26 / Matt 24,30 / Luke 21,27 und Mark 14,62 / Matt 26,64 / (Luke 22,69), wo vom Kommen mit den Wolken (des Himmels) die Rede ist., und Matt 25,31 sowie Mark 8,38 / Matt 16,27 / Luke 9,26 wo das Kommen in Herrlichkeit angekündigt wird. Da die Vorstellung vom „Kommen des Menschensohns“ doch sehr allgemeiner Natur ist, sollten Logien allein mit dieser Begrifflichkeit

Auf der Basis dieser Annahmen und Beobachtungen mussten die Worte vom eschatologischen Wirken des Menschensohnes den Ausgangspunkt der traditionsgeschichtlichen Entwicklung bilden. Da die Jesus-Logien nur in dritter Person vom Menschensohn sprechen, wurde meist auch die These vertreten, dass Jesus sich selbst gar nicht mit dem kommenden Menschensohn identifiziert habe - erst die nachösterliche Gemeinde habe jenen Schritt vollzogen. Zentraler Beleg für diese These wurde das Logion Luke 12,8f / (Matt 10,32):

„Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“.

Die Unterscheidung zwischen Jesus und dem Menschensohn, die in diesem Logion gesehen wurde und der nachösterlichen Identifikation widerspreche, war der Beweis für seine Authentizität. Ähnliche Worte über das eschatologische Kommen werden so dem irdischen Jesus zugeschrieben; die Logien vom gegenwärtigen Wirken und vom Leiden des Menschensohn wurden dagegen alle für nachösterliche Bildungen erklärt, da sie die Identifikation zwischen Jesus und dem Menschensohn voraussetzen.

Diese viele Jahrzehnte - zumindest im deutsch-sprachigen Raum - gültige Hypothese musste in sich zusammenfallen, als mit immer gewichtigen Argumenten<sup>31</sup> die Existenz eines geprägten jüdischen Menschensohn-Titels in Frage gestellt wurde. Dabei wurde zunächst deutlich gemacht, dass der in Dan 7,13 undeterminiert verwendete Begriff „Menschensohn“ lediglich als Gattungsbegriff zur visionären Beschreibung der menschenartigen Figur, die im Gegensatz zu den vorausgehenden Untieren steht, und nicht als Titel verwendet wird. Eine genauere Analyse der Bilderreden im äthiopischen Henochbuch lässt dann erkennen, dass zwar in diesen Texten jene aus Dan 7 bekannte Figur des Menschenähnlichen mit dem Messias identifiziert wird, aber diese Figur nirgendwo mit einem Titel „Menschensohn“ bezeichnet wird.<sup>32</sup> Völlig parallel ist der Befund in der rabbinischen Auslegungstradition von Dan 7.<sup>33</sup> Aber auch ein Blick auf die neutestamentliche Überlieferung bestätigt dies: Hätte es zur Zeit Jesu und des Urchristentums einen geprägten Menschensohn-Titel gegeben, dann wäre die Identifikation Jesu mit diesem Menschensohn in der jüdischen Umwelt nicht unwidersprochen geblieben und es müssten sich in den urchristlichen Schriften Spuren einer Auseinandersetzung finden, wie sie die Anwendung anderer geprägter Titel auf Jesus hinterlassen hat.<sup>34</sup> Außerdem ist es mehr als verwunderlich, dass sich im urchristlichen Schrifttum keine Bekenntnisse zu Jesus als dem Menschensohn und auch keine Anreden wie z.B. „Jesus, du Menschensohn“ finden, die in ähnlicher Form für andere Hoheitstitel in großer Zahl belegt sind. So ergibt sich, dass ein zur Zeit Jesu in der apokalyptischen Tradition des Judentums bereits geprägter Menschensohn-Titel ein Phantom der historischen Forschung ist.<sup>35</sup>

---

noch nicht selbstverständlich in die traditionsgeschichtliche Linie von Dan 7 gestellt werden.

<sup>31</sup> Hier sind besonders wichtig: Leivestad, *Menschensohn*; idem, *Messias*; Müller, *Menschensohn*. Zusammenfassung der Argumentation bei Kreplin, *Selbstverständnis*, 88-102 und 104-108.

<sup>32</sup> So begegnen in 1 Enoch gleich drei verschiedene Ausdrücke, die alle in der Übersetzung gewöhnlich mit „Menschensohn“ übersetzt werden. Stets werden diese drei Begriffe nur mit Rückverweisen auf die ausführliche Vorstellung der Figur verwendet. Ähnlich wird im wohl gegen Ende des 1. Jhdts. n.Chr. verfassten 4 Ezra immer wieder mit Demonstrativpronomen und Relativsätzen auf die dem Leser offensichtlich unbekanntere Gestalt des Menschenähnlichen zurückverwiesen.

<sup>33</sup> Bei den Rabbinen wird auch nicht vom „Menschensohn“, sondern vom „Wolkenmann“ gesprochen. Vgl. Str-B I, 486; Bietenhard, *Menschensohn*, 337.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. 1 Cor 1,23; Luke 24,26.46; Matt 27,39-43; John 7,26f; 7,41f; 7,52.

<sup>35</sup> Es ist der Verdienst von Leivestad, *Menschensohn*, zum ersten Mal dies behauptet zu haben (1968). Inzwischen schließen sich immer mehr dieser Position an; so z.B. de Jonge, *Final Envoy*, 88, Theißen/Merz, *Jesus*, 473.

Aus dieser Einsicht folgt, dass Jesus selbst oder das Urchristentum diesen eigenständigen und sonst nicht belegten Ausdruck „der Menschensohn“ geprägt haben. Dann ist aber eine Unterscheidung zwischen Jesus und dem eschatologisch kommenden Menschensohn für keine Stufe der traditions-geschichtlichen Entwicklung denkbar. Referenz aller Logien vom kommenden Menschensohn ist eindeutig allein Jesus selbst. Doch gilt das auch für die Worte vom gegenwärtigen Menschensohn?

## 2.2 Zweite Hypothese: Am Anfang steht der generische Gebrauch des Ausdrucks „der Menschensohn“ durch Jesus selbst.

Ausgehend von der Beobachtung, dass der aramäische Ausdruck  $\text{ܢܫܝܢܐ} (\text{ܢܝܢܐ})$  auch generisch gebraucht werden kann und dann zu übersetzen ist mit „jeder Mensch“ oder „der Mensch (schlecht-hin)“ entwickelte Carsten Colpe die in jüngerer Zeit wieder von J.D.Crossan aufgenommene These, dass hier ein wesentlicher Anfang der traditions-geschichtlichen Entwicklung liege.<sup>36</sup> Von Vertretern dieser Hypothese, werden maximal folgende vier Logien vom Wirken des gegenwärtigen Menschensohns so verstanden, dass in ihnen nicht exklusiv von Jesus selbst, sondern vom Menschen überhaupt - Jesus natürlich eingeschlossen - gesprochen würde:

Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels haben Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wohin er seinen Kopf legen kann (Q: Luke 9,58 / Matt 8,20; vgl. Gos. Thom. 86).

In der Erzählung von der Heilung des Gelähmten, leitet Jesus - gegen den Einwand „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“ - seine Heilung ein mit der Formulierung: „Damit ihr aber seht, dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden...“ (Mark 2,10; vgl. Matt 9,6 / Luke 5,24).<sup>37</sup>

Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Darum ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat (Mark 2,27f; vgl. Matt 12,8 / Luke 6,5).

Und jeder, der ein Wort reden wird gegen den Menschensohn - es wird ihm erlassen werden. Dem aber, der gegen den heiligen Geist lästert, wird es nicht erlassen werden (Luke 12,10 - vgl. aber die anderen Fassungen dieses Logions: Matt 12,31f; Mark 3,28f; Gos. Thom. 44 und Did. 11,7)

Ein weiterer Ausspruch Jesu mit einem etwas anderen Sprachgebrauch von  $\text{ܢܫܝܢܐ} (\text{ܢܝܢܐ})$  wird in diese Reihe gestellt:

Denn es kam Johannes, aß und trank nicht, und sie sagten: er hat einen Dämon. Es kam der Menschensohn ( $\acute{\omicron}$  υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου - im Sinne von „es kam einer“), aß und trank, und sie sagen: Siehe ein Fresser und Weinsäufer ( $\acute{\iota}$ δου ἄθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης), Freund der Zöllner und Sünder (Q: Luke 7.33f / Matt 11,18f).

Gegen eine generische Interpretation des Ausdrucks „der Menschensohn“ wurden bei allen fünf Logien gewichtige Einwände vorgebracht,<sup>38</sup> die plausibel machen, dass „der Menschensohn“ auch hier exklusiv auf die Person Jesu zu beziehen ist. Doch sollen diese Einwände nicht im Detail wiederholt werden, da eine andere Überlegung die Problematik dieses Ansatzes aufzeigt: Auch an anderen Stellen der Jesus-Überlieferung findet sich eine generische Rede vom Menschen: entweder durch Gebrauch des Singulars  $\acute{\omicron}$  ἄθρωπος<sup>39</sup>, des Plurals  $\acute{\omicron}$  ἄθρωποι.<sup>40</sup> oder des Wortes  $\acute{\omicron}$ στις

<sup>36</sup> Colpe, *TWNT VIII*, 433ff und John Dominic Crossan, *Der historische Jesus* (München: Beck, 1994 - Originaltitel: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*; 1991), 344.

<sup>37</sup> Dass zumindest Matthäus dieses Logion generisch verstanden hat, zeigt sein redaktioneller Zusatz in Matt 9,8.

<sup>38</sup> Zur Diskussion und Interpretation der einzelnen Logien vgl. Müller, Menschensohn und Kreplin, Selbstverständnis jeweils zu den fünf Stellen.

<sup>39</sup> Z.B. Matt 8,9 / Luke 7,8; Mark 7,15.17.20 / Matt 15,11.18; Mark 8,36f / Matt 16,26 / Luke 9,25; Mark 10,9 / Matt 19,6; Luke 11,24 / Matt 12,43; Matt 10,35f; Matt 12,12.

bzw. τίς.<sup>41</sup> Bis auf eine Ausnahme<sup>42</sup> begegnet dabei niemals der Begriff „Menschensohn“ bzw. „Menschenöhne“. Eine Übersetzung eines generisch gebrauchten aramäischen Begriffs ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ in den obigen fünf Logien durch das sperrige ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου müsste darum durch etwas Besonderes motiviert sein, da ein einfaches „der Mensch“ bzw. „die Menschen“ oder ein Indefinitpronomen genügt hätte. Für Colpe ist dies selbstverständlich der im Hintergrund stehender jüdischen Hoheitstitel „Menschensohn“, der das Urchristentum dazu führt, die im Griechischen sperrige, wörtliche Übersetzung zu wählen, um so den besonderen Vollmachtsanspruch Jesu zu dokumentieren. Streicht man diese Voraussetzung jedoch, wird der Befund nur schwer erklärlich. Offenbar muss ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ im Munde Jesu mehr bedeutet haben als „der Mensch (schlechthin)“ bzw. „einer“ oder „jemand“, und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου muss die Übersetzung eines besonderen, aus dem Rahmen des Gewöhnlichen fallenden Sprachgebrauchs Jesu sein.

### 2.3 Dritte Hypothese: Ausgangspunkt ist die im Aramäischen mögliche Umschreibung des Sprechenden mit „der Menschensohn“.

Die eben dargestellte Einsicht ist auch das entscheidende Gegenargument gegen die zuerst von Geza Vermès vorgetragene These, der Ausdruck ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ sei eine im Aramäischen mögliche indirekte Bezeichnung des Sprechers und somit eine Umschreibung für das Personalpronomen „ich“.<sup>43</sup> Diese Form des Sprechens würde verwendet, um zurückhaltend von sich selbst zu sprechen.

Umstritten ist dabei bereits, ob die von Vermès angeführten Belege wirklich einen Nachweis bieten für den von ihm behaupteten Sprachgebrauch.<sup>44</sup> Doch selbst wenn dieser Sprachgebrauch im Aramäischen oder im galiläischen Dialekt zur Zeit Jesu üblich gewesen sein sollte, kann Vermès nicht erklären, warum dann in der Übersetzung der Jesus-Logien nicht einfach das Personalpronomen verwandt wurde, sondern der sperrige Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gewählt wurde.

Allerdings macht diese Hypothese auf eine wichtige Beobachtung aufmerksam. Alle Menschensohn-Logien lassen sich ohne Probleme mit dem Kontext in Worte verwandeln, in denen statt „der Menschensohn“ ein Personalpronomen eingesetzt wird.<sup>45</sup> Der unmittelbare Austausch zwischen

<sup>40</sup> Z.B. Matt 9,8; Matt 12,31; Mark 12,30 / Matt 21,25 / Luke 20,4.

<sup>41</sup> Z.B. Mark 8,4; Mark 8,34 / Matt 16,24 / Luke 9,23; Mark 9,30; Mark 13,21 / Matt 24,23; Luke 14,26; Matt 5,39.40.41.

<sup>42</sup> Mark 3,28 wird von τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων gesprochen - auffälligerweise in einem Zusammenhang, in denen Luke und Matt ein Wort mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bieten (vgl. Luke 12,10 / Matt 12,31f).

<sup>43</sup> Geza Vermès, *Jesus der Jude: Ein Historiker liest die Evangelien* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1993). Englische Erstausgabe: *Jesus the Jew* (London: Collins, 1973) 147-152.

<sup>44</sup> Vermès, *Jesus, der Jude*, 147-152 nennt fünf Beispiele aus aramäischen Texten, in denen der Sprecher von sich als ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ bzw. ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ spricht. An allen Stellen würde ein sinnvoller Satz entstehen, wenn statt dieses Ausdrucks das Pronomen der 1. Person Singular verwendet würde. Doch bei genauer Betrachtung der Stellen, die Vermès anführt, zeigt sich: An allen Stellen könnte (ܢ)ܢܫܝܢ (ܢ) ܒܪ auch generisch bzw. indefinit verstanden werden. Die jeweiligen Aussagen würden dann als allgemeine Aussagen über den Menschen gelesen, die im Kontext eine Anwendung auf den Sprechenden erfahren. Kein einziger von Vermès' Belegen gibt eine Aussage wieder, die exklusiv auf den Sprechenden anzuwenden ist. Darin besteht der grundsätzliche Unterschied zwischen den von Vermès angegebenen aramäischen Beispielsätzen und den neutestamentlichen Menschensohn-Logien, von denen die meisten exklusiv auf Jesus zu beziehen sind. - Zur weiteren Kritik an Vermès' These vgl. auch Joachim Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien* (ZNW 58, 1967), 165 und Leivestad, *Messias*, 246f.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu auch R.E.C. Formesyn, *Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Selfdesignation?* (NovT 8, 1966), 27f: „there is no single exception: all Son of Man titles are replaceable by a personal pronoun of the first person. Secondly, the fact that the title never occurs in the position of a predicate

Personalpronomen und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου lässt sich dann - vor allem im Matthäus-Evangelium - auch direkt nachweisen. Eine vertretbare Lösung des Menschensohn-Problems muss diese Tatsache berücksichtigen.

## 2.4 Vierte Hypothese: Jesus selbst prägt mit dem Ausdruck „der Menschensohn“ einen Begriff, der seine eschatologische Erwartung zum Ausdruck bringt.

Nachdem in der Forschung sich die Erkenntnis durchsetzte, dass weder Jesus noch das Urchristentum auf einen geprägten apokalyptischen Menschensohn-Titel zurückgreifen konnten, wurde die These aufgestellt, Jesus selbst habe - in Aufnahme der sprachlichen Tradition von Dan 7 - selbst den Ausdruck „der Menschensohn“ verwendet, um seine eigene Rolle in der eschatologischen Vollen- dung zum Ausdruck zu bringen.<sup>47</sup> Ein Kernbestand der Worte vom Kommen des Menschensohns gehe damit auf Jesus selbst zurück. Jesus habe den Ausdruck dabei nicht als definierten Titel ver- wendet, mit dem eine klar umrissene Rollenerwartung verbunden worden sei, sondern lediglich als einen „mit hoheitlicher Würde aufgeladenen“ Begriff.<sup>48</sup>

Mit diesem Ansatz ist vereinbar, dass nicht nur Worte vom kommenden Menschensohn, sondern auch Logien vom gegenwärtig wirkenden und vom leidenden Menschensohn auf Jesus zurückgehen, da Jesus selbst sein gegenwärtiges Wirken, sein erwartetes Leiden und seine Rolle in der eschatologischen Vollen- dung in einem großen Zusammenhang gesehen habe und die Menschen- sohn-Logien nicht von einem vorgegeben Menschensohn-Verständnis, sondern aus Jesu Selbst- verständnis heraus ihre innere Einheit hätten.

Der schon von Philipp Vielhauer vorgetragene Einwand,<sup>49</sup> eine eschatologische Menschensohn- Er- wartung widerspreche Jesu Verkündigung der zukünftig sich vollendeten Gottesherrschaft, weil in der Reich-Gottes-Erwartung keine eschatologische Vermittlergestalt begegne, ist auch hier noch einmal wichtig. Es gibt zwar außerhalb der Menschensohn-Logien einige wenige Überlieferungen, die Jesus in einer eschatologischen Rolle als Richter oder göttlichen Repräsentanten sehen. Doch

---

can be described in the same way: it does not occur where we cannot have the personal pronoun 'I', 'me', etc. As the personal pronoun is never a predicate (except in unusual cases) so we never find Son of Man as a predicate. As we never can have 'he is I', or 'Jesus is I' etc., so we never have 'he is the Son of Man', or 'Jesus is the Son of Man'."

Folgende Belege lassen sich anführen:

- Matt ersetzt den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den er in der Mark-Vorlage findet, durch ein Per- sonalpronomen: Matt 16,21 (vgl. Mark 8,31 / Luke 9,22).
- Matt ersetzt ein Personalpronomen in der Mark-Vorlage durch den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Matt 16,13 (vgl. Mark 8,27).
- Bei Q-Texten finden sich zwei Stellen an denen Matt das wahrscheinlich in Q stehende ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου durch das Personalpronomen ersetzt (andernfalls müsste Luke einen Austausch in die andere Richtung vorgenommen haben): Luke 6,22 / Matt 5,11; Luke 12,8f / Matt 10,32f.
- An folgenden Stellen finden sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und Personalpronomen direkt nebeneinander in quasi synonyme- rer Bedeutung: Luke 12,8f; Mark 14,41f / Matt 26,45f.
- Matt verwendet außerdem nebeneinander die Begriffe ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Matt 13,41; 16,28) bzw. ἡ βασιλεία σου (Matt 20,21) und ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Matt 24,27.37.39) bzw. ἡ σὴ παρουσία (Matt 24,3).

<sup>47</sup> Diese These vertreten in jüngerer Zeit z.B.: Hengel, *Early Christology*, 105; de Jonge, *Final Envoy*, 88 und Theißen / Merz, *Jesus*, 476-480.

<sup>48</sup> So Theißen / Merz, *Jesus*, 480.

<sup>49</sup> Philipp Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* (in: idem, *Aufsätze zum neuen Testament*; Tbü 31, 1965), 55-91 und idem, *Jesus und der Menschensohn: Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer* (ZTK 60, 1963), 133-177.

erheben sich bei all diesen Logien große Einwände gegen ihre Authentizität.<sup>50</sup> Und der Nachweis, dass Jesus für sich eine besondere Rolle in der eschatologischen Vollendung gesehen habe, lässt sich mit ihnen nicht führen.

Diese Einwände soll der Hinweis auf auffällige Parallelen zwischen Jesu Verkündigung der zukünftigen Vollendung der Gottesherrschaft und den Menschensohn-Logien entkräften: In beiden Traditionen sei von der Plötzlichkeit des Endes die Rede,<sup>51</sup> in beiden Traditionen begegne die Komplementarität von gegenwärtiger Erfahrbarkeit und zukünftiger Vollendung bzw. Enthüllung.<sup>52</sup> Auch sei bereits in der apokalyptischen Tradition die Motive von „Gottesherrschaft“ und „Menschensohn“ miteinander verbunden.<sup>53</sup> Und schließlich ließe sich nicht ausschließen, dass Jesus mit der Verkündigung der Gottesherrschaft und den eschatologischen Menschensohn-Logien zwei verschiedene Motivkreise nebeneinander gestellt habe, ohne ihre gegenseitige Beziehung ausdrücklich zu thematisieren.

Jedoch erheben sich außerdem Einwände gegen die Hypothese, ein Kernbestand der Worte vom kommenden Menschensohn gehe auf den irdischen Jesus selbst zurück. Zunächst einmal sind viele dieser Logien erst aus nachösterlicher Perspektive, in der das Wiederkommen Christi erwartet wurde, klar verständlich. In vorösterlicher Perspektive müsste Jesus seine Jüngerinnen und Jünger darüber aufklären, wie sein jetziges Wirken und das Zukünftige (Wieder!) Kommen sich zueinander verhalten.<sup>54</sup> Gesetzt aber den Fall, Jesus selbst hätte mit dem Ausdruck „der Menschensohn“ einen Begriff geschaffen, der seine gegenwärtige und vor allem seine zukünftige Rolle bezeichnete, dann ließe sich nur schwer erklären, warum dieser Begriff nicht in urchristliche Bekenntnisaussagen einging. Da Jesus offenbar auf andere Hoheitstitel verzichtete, wäre es für das Urchristentum doch viel näher liegend gewesen, einen von Jesus selbst geprägten Hoheitsausdruck zum Titel zu verfestigen, als auf andere, von Jesus nicht verwendete Titel zurückzugreifen.<sup>55</sup>

Gerd Theißen und Annette Merz, die diese Hypothese in jüngerer Zeit vertreten haben, sind sich selbst unsicher, ob sie wirklich das Menschensohn-Problem löst.<sup>56</sup> Würde sich aber diese Hypothese als richtig erweisen, dann wären die Menschensohn-Logien - vor allem die Worte vom kommenden Menschensohn - ein wichtiger Zugang zum Selbstverständnis Jesu. Wer aber die Hypothese ablehnt und somit die Authentizität der Worte vom eschatologischen Kommen des Menschensohns bestreitet, muss erklären können, wie es zur sekundären Bildung dieser Logien gekommen ist, da ein geprägter apokalyptischer Menschensohn-Titel hierzu nicht motivieren konnte.

---

<sup>50</sup> Vgl. Abschnitt 3.1. und Kreplin, *Selbstverständnis Jesu*, 209-211.

<sup>51</sup> In den Menschensohnworten: Luke 12,39f / Matt 24,43f; Luke 17,24 / Matt 24 / 27; Luke 17,26-29 / Matt 24,37-41; Matt 25,13 - außerhalb der Menschensohnworte z.B. in: Mark 13,33-37 / Luke 12,36-38; Luke 12,41-46 / Matt 24,42.45-51.

<sup>52</sup> Vgl. Theißen / Merz, *Jesus*, 479.

<sup>53</sup> So Becker, *Jesus*, 112-116.

<sup>54</sup> Es finden sich nur zwei mit großer Wahrscheinlichkeit jedoch sekundär bzw. redaktionell gebildete Stellen, an denen ein Zusammenhang zwischen gegenwärtigem Menschensohn und seinem zukünftigen Kommen hergestellt wird: Matt 13,36-43 und Luke 17,24f.

Zwar weisen einige der Worte vom Leiden des Menschensohns bereits auf die Auferstehung Jesu hin (Mark 8,31 / Matt 16,21 / Luke 9,22; Mark 9,9 / Matt 17,9; Mark 9,31 / Matt 17,22f / Luke 9,44; Mark 10,33f / Matt 20,18f / Luke 18,31-33). Sie gelten aber bei vielen als nachösterliche vaticinia ex eventu. Auch ist die Ankündigung der Auferstehung noch keine Parusieankündigung.

<sup>55</sup> So müsste dann auch erklärt werden, wie der von Jesus selbst herrührende Hoheitsausdruck „Menschensohn“ nicht nur aus dem urchristlichen Sprachgebrauch, sondern auch unmittelbar aus sonst weiter tradierten Parusieworten (vgl. z.B. das Herrenwort 1 Thess 4,15-17 mit Mark 13,26f / Matt 24,30f und Mark 8,38f / Matt 16,27f / Luke 9,26f) auswandern und durch andere Hoheitstitel ersetzt werden konnte.

<sup>56</sup> Vgl. Theißen / Merz, *Jesus*, 477.

## 2.5 Fünfte Hypothese und Versuch einer Lösung: Jesus prägte den Namen „der Menschensohn“ für die indirekte Selbstbezeichnung

Eine Lösung der Menschensohnfrage ergibt sich m.E. am ehesten, wenn man davon ausgeht, dass Jesus selbst den Ausdruck „der Menschensohn“ als festen Namen für die (indirekte) Rede über sich selbst prägte.<sup>57</sup> Im Gegensatz zu einem Titel werden mit einem Namen noch keine bestimmten Rollenkonzeptionen verbunden. Andererseits hat ein Symbolname gegenüber dem Personalpronomen ein Plus an Bedeutung, da er eine Reihe von Assoziationen provoziert.

Einige der Logien vom gegenwärtigen Wirken und evt. auch einige Grundformen der Worte vom Leiden des Menschensohns sind dann als authentische Jesusüberlieferung anzuerkennen. Dagegen sind die Worte vom kommenden Wirken des Menschensohns, die fast alle dem Menschensohn eine bestimmte Rolle im eschatologischen Geschehen zuschreiben, als sekundär einzuordnen.<sup>58</sup>

Sowohl für das Vergeben von Namen als auch für die indirekte Selbstbezeichnung gibt es Parallelen in der Jesusüberlieferung und im Urchristentum. So finden sich mehrere Hinweise darauf, dass Jesus seinen Jüngern Namen gab, einige dieser Namen wurden sogar ins Griechische übersetzt.<sup>59</sup> Solche Symbolnamen wurden – wie Eigennamen häufig auch – meistens determiniert verwendet.<sup>60</sup> Auch die Rede von sich selbst in der dritten Person ist im aramäischen Umfeld Jesu möglich.<sup>61</sup> Darüber hinaus gibt es in der authentischen Jesus-Überlieferung,<sup>62</sup> mit der Selbstbezeichnung des johanneischen Jesus als „der Sohn“ und mit der paulinischen Narrenrede (2 Cor 12,2-5) weitere Belege für die Möglichkeit einer indirekten Rede von sich selbst. Diese Parallelen im Sprachgebrauch belegen, dass eine Selbstbezeichnung Jesu mit einem Namen „der Menschensohn“ für seine Zuhörer und Gesprächspartner durchaus verständlich sein konnte.

Der bei Matthäus zu beobachtende Austausch zwischen dem Personalpronomen und dem Ausdruck „der Menschensohn“ ist ein Beleg dafür, dass Matthäus diesen Ausdruck als Namen verstanden hat. Ein sekundär von Matthäus gebildetes Logion ist geradezu der Beweis: Aus der markinischen Formulierung „Was sagen die Leute, wer ich sei?“ (Mark 8,27) macht - vielleicht um des Wortspiels

<sup>57</sup> Diese Hypothese wurde zuerst entwickelt von Leivestad, *Menschensohn* (1968). - Die hier vorgebrachte Hypothese, der Ausdruck „der Menschensohn“ sei eine von Jesus geprägte namenhafte Selbstbezeichnung ist zu unterscheiden von der oben in Abschnitt 2.3 dargestellten These, Jesus greife mit dieser Selbstbezeichnung eine im Aramäischen bereitliegende Möglichkeit der indirekten Rede von sich selbst auf. Wird die indirekte Selbstbezeichnung Jesu mit dem Ausdruck „der Menschensohn“ als von Jesus selbst geprägt angesehen, dann ist verständlich, warum dieser Ausdruck übersetzt werden musste.

<sup>58</sup> Eine Ausnahme bildet hier das wohl authentische Wort vom Bekennen und Verleugnen (Luke 12,8f / Matt 10,32f), in dem Jesus allerdings lediglich die Rolle des Zeugen und nicht die des Richters im eschatologischen Gericht zugeschrieben wird - siehe unten (vgl. auch Kreplin, *Selbstverständnis*, 159-165).

<sup>59</sup> Z.B. כְּפִי / Κηφῶς = Πέτρος; שְׂרַיָּה / Βοανεργῆς = υἱὸς βροτῆς). Bei Petrus kam es sogar dazu, dass die griechische Übersetzung des von Jesus geprägten Namens zum gebräuchlichsten Eigennamen des Apostels geworden ist. Offensichtlich war bei der Auswahl dieser Namen für die betreffenden Personen die ursprüngliche Wortbedeutung ausschlaggebend.

<sup>60</sup> So ist z.B. bei den Synoptikern die determinierte Form ὁ Πέτρος häufiger anzutreffen als die undeterminierte Form.

<sup>61</sup> Eine Vielzahl von Belegen für eine solche indirekte Selbstbezeichnung, ja sogar für die Möglichkeit in ein und demselben Satz von sich selbst mit „ich“ und „dein Knecht“, „deine Magd“, „jener Mann“, „jene Frau“ und ähnlichen Ausdrücken sprechen zu können, bietet Bietenhard, *Menschensohn*, 280-302 und 307.

<sup>62</sup> Zu nennen wäre hier das Bildwort Mark 2,19 / Matt 9,15a / Luke 5,34 („können die Hochzeitsleute fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“) und die Rede vom Sohn in der Parabel von den bösen Winzern (Mark 12,6-8 / Matt 21,37-39 / Luke 20,13-15), wo Jesus mit den Gleichnisfiguren indirekt von sich selbst redet.

willen - Matthäus redaktionell: „Was sagen die Leute (οἱ ἄνθρωποι), wer der Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) sei?“ Wäre mit dem Ausdruck „der Menschensohn“ eine bestimmte Rollenkonzeption verbunden, dann müsste diese in der Antwort dargestellt werden. Wäre der Ausdruck generisch gemeint, müsste in der Antwort allgemein über den Menschen gesprochen werden. Aber ganz selbstverständlich geht es in der Antwort um die Frage, wer Jesus sei. Der Ausdruck „Menschensohn“ ist also als Name verwendet. Kein einziges der Menschensohn-Logien - auch nicht der außerhalb der synoptischen Tradition überlieferten - kann als Gegenbeleg herangezogen werden, der beweist, dass der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht als Name für Jesus verstanden wurde.<sup>63</sup> Der Austausch von Personalpronomen und „der Menschensohn“ bei Markus (Mark 14,41f / Matt 26,45f) und der Dialog mit dem geheilten Blindgeborenen (John 9,35-38) belegen, dass auch andere urchristliche Autoren den Ausdruck „der Menschensohn“ als Namen verstanden haben. So findet sich auch in John 9,36f auf die Frage, wer der Menschensohn sei, in der Antwort Jesu nur eine Identitätsaussage: „Du siehst ihn vor dir, jener, der mit dir spricht, ist es.“

Mit dieser Hypothese lässt sich gut erklären, weshalb einerseits אֲשֶׁר־בְּרַחֲמָיִם mit der sperrigen Form ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ins Griechische übersetzt wurde, weshalb aber gleichzeitig der Ausdruck „der Menschensohn“ praktisch austauschbar blieb mit einem Personalpronomen bzw. mit dem Namen „Jesus“ selbst. Gut nachvollziehen lässt sich auch, weshalb sich keine Bekenntnisformeln wie „Jesus ist der Menschensohn“ bilden konnten. Sie wäre nicht viel mehr als die Erklärung über die Identität zweier Namen.

Auch Bezeichnung Jesu mit dem Namen „der Menschensohn“ entweder in der Anrede oder in Erzählstoffen sind schwer denkbar. In diesem Begriff schwingt ein Moment der Niedrigkeit mit, wie die Anrede des Propheten mit אֲשֶׁר־בְּרַחֲמָיִם im Ezechiel-Buch bezeugt.<sup>64</sup> Eine Anrede oder Bezeichnung Jesu mit diesem Begriff hätte damit einen abwertenden Unterton, der Ausdruck wäre geradezu ein Niedrigkeitstitel.<sup>65</sup>

Gut verständlich machen lässt sich auch, weshalb in den Menschensohn-Logien des Johannes-Evangeliums völlig andere Aussagen mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbunden werden konnten, als in der synoptischen Tradition. Was die Menschensohn-Logien beider Traditionskreise miteinander verbindet ist nicht mehr, als das, was mit dem Ausdruck „der Menschensohn“ verbunden war: Es war ein Name, den Jesus in der indirekten Rede von sich selbst verwandte.

Erklärungsbedürftig ist auf dem Hintergrund dieser Hypothese aber nun, wie es zur sekundären Entstehung der Worte vom eschatologischen Wirken des Menschensohnes kommen konnte. Verschiedene Erklärungsmuster sind hier von Bedeutung:

1. In einer Reihe von Logien lässt sich noch erkennen, wie der Ausdruck „der Menschensohn“ andere Begriffe sekundär verdrängte: Aus dem richtenden König im Gleichnis vom Weltgericht (Matt 25,34.40) wird der Menschensohn, der in Anlehnung an Dan 7,13f zum Gericht Platz nimmt. Aus Bildworten, die vom kommenden Herrn sprachen (vgl. z.B. Luke 13,25-28 / Matt 25,10f; Mark 13,33-37 / Luke 12,35-38; Luke 12,47f) konnte auf dem Hintergrund der nachösterlich gebräuchlichen

<sup>63</sup> Vgl. dazu die Einzellexegese aller Logien bei Kreplin, *Selbstverständnis*, 102-196. Bei zwei Logien wäre evt. zu erwägen, ob sie nicht doch eine bestimmte Rollenkonzeption voraussetzen: Luke 17,26.30 und Luke 21,36 - doch bleibt auch dort ein Verständnis als Name denkbar.

<sup>64</sup> Im Ezechiel-Buch finden sich insgesamt 93 Belege der Anrede des Propheten als אֲשֶׁר־בְּרַחֲמָיִם, die sogar 23mal durch אֲשֶׁר־בְּרַחֲמָיִם verstärkt wird. Colpe, *TWNT VIII*, 409 spricht davon, dass in dieser Anrede die „Schwäche u[nd] Niedrigkeit des Geschöpfes gegenüber der Herrlichkeit des Gottes Israels“ zum Ausdruck kommt.

<sup>65</sup> Schon bald in der Alten Kirche wurde dieser Begriff so verstanden. Zunächst wurde eine Bezeichnung Jesu als „Menschensohn“ wohl anstößig empfunden (vgl. Barn. 12,10), später dann als Hinweis auf die Inkarnation gesehen (Ign. Eph. 20,2; Just. Dial. 100,3).

κύριος-Anrede die Rede vom Kommen „eures Herrn“ (Matt 24,42) und schließlich - weil „der Menschensohn“ als Name für Jesus bekannt war - vom „Kommen des Menschensohnes“ werden. Ähnlich wird aus dem „Tag des Herrn“ schon bald der „Tag unseres Herrn Jesus Christus“ (1 Cor 1,8; 5,4f; 2 Cor 1,14) bzw. der „Tag Jesu Christi“ (Phil 1,6; 2,16). Die Rede vom „Tag des Menschensohns“ legt sich nahe. Gut erkennen lässt sich dieser Prozess noch durch den Vergleich von Luke 12,40 / Matt 24,44 mit dem Kontext und mit 1 Thess 5,2.4; 2 Pet 3,10; Rev 3,3; 16,15.

2. Aus Worten, die von der Vollendung der Gottesherrschaft sprechen, wird die Rede von der Königsherrschaft des Menschensohnes (Matt 13,37.41; vgl. Matt 16,28 mit Mark 9,1 / Luke 9,27; vgl. den Zusatz in jüngeren Handschriften zu Matt 25,13).

3. Das Logion vom Bekennen und Verleugnen (Luke 12,8f / Matt 10,32) sah ursprünglich Jesus, den Menschensohn, in der Rolle des Zeugen im eschatologischen Gericht, der vor den Engeln (!) sein Zeugnis ablegt - eine Rolle, die jedem rechtschaffenden Juden und sogar Nichtjuden zugeschrieben wurde (vgl. Matt 12,41 / Luke 11,31f). Es ist damit als einziges der Logien vom eschatologischen Wirken des Menschensohnes zu den authentischen Jesus-Logien zu rechnen. In der weiteren Überlieferung wird durch Rückgriff auf sprachliche Traditionen aus Dan 7,13f aus dem Zeugen Jesus dann der richtende Menschensohn (vgl. Mark 8,38 / Luke 9,26 / Matt 16,27).

Bei all diesen Verbindungslinien zwischen authentischen Jesuslogien und sekundären Bildungen der Logien vom eschatologischen Wirken des „Menschensohnes“ darf die Wirkung schriftgelehrter Exegese nicht vernachlässigt werden. Jesu Rede vom Kommen der Gottesherrschaft und seine Selbstbezeichnung mit dem Namen „der Menschensohn“ musste apokalyptisch orientierten Schriftgelehrten des palästinischen Judenchristentums eine Identifikation Jesu mit der in Dan 7,13f beschriebenen Gestalt nahe legen. Vereinfacht wurde die Bildung sekundärer Menschensohn-Logien auch dadurch, dass sie als Worte *über* Jesus „den Menschensohn“ nicht unterscheidbar waren von Worten, die Jesus selbst gesprochen hatte. Die Verbindungslinie zwischen der Verwendung des Ausdrucks „Menschensohn“ in Dan 7,13f und den Menschensohn-Logien des Neuen Testaments geht also nach dieser Hypothese nicht auf Jesus, sondern auf schriftgelehrte Apokalyptiker der nachösterlichen Gemeinde zurück.<sup>66</sup> Vielleicht ist sie zeitlich in einer zu vermutenden Epoche der apokalyptischen Deutung und Redaktion von Jesus-Tradition während der Caligula-Krise im Jahre 40 n.Chr. zu verorten.<sup>67</sup> Diese sekundäre schriftgelehrte Identifikation Jesu mit der messianisch gedeuteten eschatologischen Gestalt von Dan 7,13f könnte die Entwicklung der Parusieerwartung, die sich weder aus der Verkündigung des historischen Jesus noch aus dem Auferstehungsglauben ableiten lässt, gefördert haben. Die sehr enge Koppelung der Parusieerwartung an den Namen „der Menschensohn“ in der synoptischen Tradition ist dafür ein Indiz.

Schließlich ist noch auf die Worte vom leidenden Menschensohn einzugehen. Die Einsicht, dass Jesus selbst den Ausdruck „der Menschensohn“ als Namen gebrauchte, macht die Authentizität von schlichten Grundleidensweissagungen, die sekundär durch Einschübe und Anhänge ergänzt wurden,

<sup>66</sup> So gehören alle Logien mit einem mehr oder weniger direkten Bezug zu Dan 7,13 zur Gruppe der Menschensohn-Worte, die vom eschatologischen Wirken des Menschensohnes sprechen und die als sekundär anzusehen sind. Zurückzugreifen ist hier auf die Analyse Müllers, der nachweist, dass es sich bei allen Menschensohn-Logien, bei denen man einen direkten oder indirekten Bezug auf Dan 7 erkennen kann, „um Aussagen über Jesu Erhöhung und Wiederkunft handelt. Dieser Gebrauch der Danielstelle ließ sich hier auch an Stellen aufzeigen, wo der Ausdruck ‘Menschensohn’ nicht vorkommt. Ein Zusammenhang mit Dan 7,13-14 wird also nicht allein durch diesen Ausdruck indiziert, sondern eine solche Beziehung geht vor allem aus dem Inhalt der Aussage hervor. Mit anderen Worten: Der Ausdruck ‘Menschensohn’ kann nicht länger als sicheres Kennzeichen des Einflusses der Danielstelle gelten“ (Müller, *Menschensohn*, 154).

<sup>67</sup> Zur apokalyptischen Bearbeitung von Jesus-Tradition während der Caligula-Krise im Jahr 40 n.Chr. vgl. Gerd Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1989), 133-176.

plausibler. Denn es lassen sich nun keinerlei Spannungen mehr zwischen ihren Aussagen und irgendwelchen Menschensohn-Traditionen feststellen. Wenn Jesus von sich selbst als Leidendem gesprochen haben sollte – und es spricht einiges dafür, dass er es getan hat –, dann wäre es sogar wahrscheinlich, dass er dazu den Ausdruck „der Menschensohn“ verwendete, da auch die Worte vom irdischen Wirken des Menschensohnes oft dazu dienen, Jesu besonderes Geschick darzustellen.

Vier Motive bei der Wahl dieses Namens für die indirekte Selbstbezeichnung könnten Jesus geleitet haben:

1. Jesus wählte den Ausdruck „der Menschensohn“ als Chiffre wegen seines Geheimnischarakters. Der rätselhafte Ausdruck „der Menschensohn“ sollte Jesus vor Einordnung in vorgegebene Erwartungen bewahren und die Frage provozieren „Wer ist dieser Menschensohn?“ (vgl. John 9,35).<sup>68</sup>
2. Jesus verfremdete mit der indirekten Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ eine im Aramäischen übliche generische Redeweise,<sup>69</sup> um in Aussagen über sich selbst seine Person zurückzunehmen.<sup>70</sup> Anders als bei sonstiger generischer Rede war der Ausdruck „der Menschensohn“ jedoch exklusiv auf Jesus bezogen.
3. Jesus verwendete den Ausdruck „der Menschensohn“ in Anlehnung an das Ezechiel-Buch, wo die Anrede  $\square\eta\eta\text{-}\eta\eta$  gerade die Niedrigkeit des Propheten gegenüber Gott betont, zugleich den Propheten aber als Boten Gottes gegenüber den Menschen heraushebt.<sup>71</sup>
4. Jesus stand die Wortbedeutung des Ausdrucks „der Menschensohn“ vor Augen und er wollte verhüllt zum Ausdruck bringen, dass er sich als den wahren Menschen, den prototypischen Erneuerer des Menschengeschlechts verstand.<sup>72</sup>

In wiefern diese vier Motive eine Rolle bei der Wahl des Namens „der Menschensohn“ gespielt haben, lässt sich erst von Jesu Selbstverständnis her klären.<sup>73</sup> Der Zugang zu diesem ist über die

---

<sup>68</sup> So Eduard Schweizer, *Der Menschensohn: Zur Eschatologischen Erwartung Jesu* (1959; in: idem, *Neotestamentica*; Zürich: Zwingli, 1963) 74f; Volker Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1990), 164 und Hengel, *Early Christology*, 80 und 387.

<sup>69</sup> Vergleichbar der im Deutschen möglichen indirekten Selbstbezeichnung mit „man“. Vgl. Bietenhard, *Menschensohn*, 302: „Das Reden von sich selbst in der 3. Pers[on Singular] ist Ausdruck der Bescheidenheit und Zurückhaltung. Einerseits ist man gezwungen, von sich selbst zu sprechen, also seine Person in den Vordergrund zu stellen, andererseits aber ist einem dieser Zwang oder diese Notwendigkeit eher peinlich oder unangenehm, und deshalb bemüht man sich auch wieder, seine Person zurückzustellen und zu verhüllen. Man ist genötigt, sich selbst in die erste Linie zu rücken, möchte das aber lieber nicht tun. So ist diese Redeweise Ausdruck einer ambivalenten Stimmung: Betonung und zugleich Zurückstellung der eigenen Person.“

<sup>70</sup> In diese Richtung denken auch Leivestad, *Messias*, 251-253; Müller, *Menschensohn*, 255-260 und Theißen/Merz, *Jesus*, 477-480.

<sup>71</sup> Die Niedrigkeit, die in dem Ausdruck „der Menschensohn“ mitschwingt, betont Leivestad, *Exit*, 266f. Diese Möglichkeit erwägt auch Colpe, *TWNT VIII*, 409. Der mögliche Zusammenhang mit der Menschensohn-Anrede des Ezek sagt nicht, dass Jesus sich als einen Propheten wie Ezechiel ansah. Ezek scheint für Jesus selbst nicht von zentraler Bedeutung gewesen zu sein (vgl. Leivestad, *Menschensohn*, 102).

<sup>72</sup> So Charles F. D. Moule, *Neglected Features in the Problem of „the Son of Man“* (in: Joachim Gnllka, *Jesus und der Menschensohn: Festschrift für Anton Vögtle* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1975), 419-424 und Leivestad, *Menschensohn*, 102.

<sup>73</sup> Die folgenden Überlegungen werden deutlich machen, dass alle vier Motive - und vor allem die letzten drei - eine Rolle gespielt haben könnten (vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 305-308).

Hoheitstitel und auch den Menschensohn-Namen nicht oder nur unzureichend möglich. Darum ist ein anderer methodischer Zugang zu wählen.

### 3 Das in Jesu Wirken zum Ausdruck kommende Selbstverständnis

Jesus trat souverän und autoritativ auf. Somit ist es möglich, einen Zugang zu seinem Selbstverständnis über die Frage zu finden, welche Rolle Jesus in seinem Wirken einnahm und in seiner Verkündigung für sich reklamierte.<sup>74</sup> Dabei geht es nicht primär um eine religions-soziologische Einordnung Jesu in vorgegebene Kategorien, sondern es ist zu fragen, welche Rolle Jesus in Bezug auf die von ihm verkündete, gegenwärtig bereits nahe gekommene und die sich zukünftig vollendende Gottesherrschaft einnahm und beanspruchte.<sup>75</sup> Ist es doch weitgehender Konsens der historisch-kritischen Jesusforschung, dass die Verkündigung der eschatologisch nahe gekommenen Gottesherrschaft Mitte des Wirkens Jesu ist. Es ist also zu fragen nach dem Verhältnis zwischen der Botschaft Jesu und seiner Person.<sup>76</sup>

#### 3.1 Die zukünftige Vollendung der Gottesherrschaft und die Person Jesu

Für die Zukunft erwartete Jesus das eschatologische Gericht und die Vollendung der Gottesherrschaft. Beanspruchte Jesus darin eine herausgehobene Rolle? Etwa die Rolle des eschatologischen Richters oder die des eschatologischen Herrschers?

Wie oben deutlich wurde, dürften die Worte vom kommenden Menschensohn sekundär gebildet sein. Damit entfällt die größte Gruppe der vermeintlichen Belege, die Jesus in der Position des eschatologischen Richters oder Herrschers sehen.

Bei den wenigen Logien, die Jesus explizit oder implizit in der Position des eschatologischen Richters sehen, lässt sich gut erkennen, wie die Tradition ursprünglich vom Gericht Gottes sprach und der Bezug auf die Person Jesu sekundär in die Tradition eingewandert ist.<sup>77</sup> Noch bedeutsamer ist,

---

<sup>74</sup> Die Frage nach der Rolle, die Jesus beanspruchte und faktisch einnahm, ist offener und erlaubt zugleich differenziertere Wahrnehmungen als die Frage nach dem Sendungsbewusstsein, der Sendungsautorität dem Vollmachtbewusstsein oder der Stellung Jesu.

<sup>75</sup> Zum hier vorausgesetzten Begriff der Gottesherrschaft mit seiner gegenwärtigen und zukünftigen Dimension vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 201-208.

<sup>76</sup> Dabei ist es das zumindest negative Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, dass sich auf Grund des Sammlungs- und Redaktionsprozesses, der zu den uns erhaltenen urchristlichen Schriften führte, keine Entwicklung des Selbstverständnisses Jesu methodisch gesichert rekonstruieren lässt.

<sup>77</sup> Folgende Traditionskomplexe sind hier zu nennen:

- Die bildhafte Gerichtsschilderung Luke 13,25-28 versteht Jesus implizit als Richter – deutlich gemacht durch die Anspielungen auf die Wirksamkeit Jesu in 13,26. Diese Anspielung setzt aber offenbar die nachösterliche Abendmahlspraxis bereits voraus und dürfte deshalb sekundär in die Tradition eingewandert sein.

- Die deutlich verschiedene Parallele Matt 7,21-23 setzt ebenfalls die urchristliche Gemeindepraxis voraus (es werden verschiedene Charismen aufgezählt). Lediglich das einleitende Wort Matt 7,21 dürfte eine Fortbildung des echten Jesus-Logions Luke 6,46 sein. Dieses Logion aber bezieht sich auf Jesu Erdenleben, nicht auf ein eschatologisches Richteramt.

- Luke 13,35 / Matt 23,39 wird nachösterlich als verhüllter Hinweis auf die Parusie Jesu verstanden. Sollte es aber authentisch sein, so stellt es in vorösterlicher Perspektive keine explizite Identifikation zwischen Jesus und dem im Namen des Herrn Kommenden her.

- Schließlich könnte das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Matt 25,1-12), das enge sprachliche Beziehungen zu Matt 7,21-23 und Luke 13,25-28 hat (vgl. Matt 25,12), als allegorische Einkleidung des Anspruchs Jesu auf das eschatologische Richteramt gelesen werden. Doch dürfte das Gleichnis ursprüng-

dass die am ehesten auf Jesus zurückgehenden Gerichtslogien nur Gott als den eschatologischen Richter kennen.<sup>78</sup> „It remains very remarkable that the sayings dealing with God’s kingdom in the future do not mention a role for Jesus at the final breakthrough; all emphasis is on the final realization of God’s sovereign rule.“<sup>79</sup> Dass Jesus für sich selbst keine herausgehobene Rolle im eschatologischen Gericht und in der vollendeten Gottesherrschaft beansprucht hat, macht auch die meist für authentisch gehaltene Weissagung Mark 14,25 / Matt 26,29 / Luke 22,16.18 deutlich: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde in der Gottesherrschaft.“ Darin sieht sich Jesus als Teilnehmer am himmlischen Mahl, nicht als Tischherr, als Heilsbringer oder gar als Richter.<sup>80</sup>

Es ergibt sich also: Die Traditionen der Jesus-Überlieferung, die Jesus in der Position des eschatologischen Richters sehen, sind alle nachösterlichen Ursprungs. Die Gleichnisse, Bildworte und anderen Logien, die von der nach dem Gericht verwirklichten Gottesherrschaft sprechen, haben ebenfalls keinen exklusiven Bezug auf die Person Jesu.<sup>81</sup> Nirgendwo lässt sich erkennen, dass Jesus sich mit einer bestimmten Rolle oder Aufgabe im eschatologischen Gericht<sup>82</sup> oder in der vollendeten der Gottesherrschaft<sup>83</sup> betraut sah. Über seinen Tod hinaus hat Jesus sich in keiner Funktion und Beauftragung gesehen.

### 3.2 Die gegenwärtig nahe gekommene Gottesherrschaft und die Person Jesu

Die eschatologische Gottesherrschaft ist nach der Überzeugung Jesu aber nicht nur eine rein zukünftige Größe, sondern - und das ist religionsgeschichtlich gesehen das Besondere an der Verkündigung Jesu - sie ist für ihn bereits gegenwärtig in den Erfahrungsbereich der Menschen eingetreten. Jesus war sich gewiss, dass die entscheidende eschatologische Wende bereits geschehen war.<sup>84</sup> Das

---

lich als ein Gleichnis von der Vollendung der Gottesherrschaft und nicht als Parusiegleichnis formuliert worden sein.

<sup>78</sup> So Mark 10,27 / Matt 19,26 / Luke 18,27; Mark 13,32 / Matt 24,36; Matt 6,4.6.18; Matt 18,35; Luke 12,20f; Luke 12,32; Luke 18,7f oder in der Form des *passivum divinum*: Mark 9,43-48 / Matt 18,8f; Matt 10,15 / Matt 11,22-24 / Luke 10,12-15; Matt 24,40f / Luke 17,34f.

<sup>79</sup> De Jonge, *Final Envoy*, 83 - vgl. auch 65.

<sup>80</sup> Ähnlich. auch Joachim Gnilka, *EKKNT II/2*, 246f; Theißen / Merz, *Jesus*, 233 und de Jonge, *Final Envoy*, 59 und 66-69. Dieses christologische Defizit behebt Matthäus auch sofort (vgl. Matt 26,29).

<sup>81</sup> Auch die Rede von „Jesu Reich“ ist an allen Stellen sekundär (vgl. Matt 13,41; Matt 16,28; Matt 20,21 / [Mark 10,37]; Luke 22,30 – dazu Wolfgang Wiefel, *THKNT III*, 372f).

<sup>82</sup> So auch Hans Conzelmann, *Das Selbstbewußtsein Jesu* (1963/64 in: idem, *Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testament*; München: Kaiser, 1975) 40 und de Jonge, *Final Envoy*, 85.

<sup>83</sup> Vgl. Hans Conzelmann, *Das Selbstbewußtsein Jesu*, 37. Dies stimmt auch damit überein, dass die Vorstellung von der Gottesherrschaft in der jüdischen Tradition kaum mit messianischen Konzepten verbunden ist. Denn „in erster Linie meint [...] der Begriff der Gottesherrschaft, dass Jahwe, den Israel als den einzigen Gott bekennt, alles beseitigen wird, was daran hindert, ihn als den einzigen Herrn (König) zu bekennen und seinen Namen als den einzig maßgeblichen anzurufen.“ (Merklein, *Botschaft*, 41). Auch in den Evangelien, die ja in der nachösterlichen Situation die Erwartung der Gottesherrschaft mit dem Messiasbekenntnis zu Jesus verbinden, begegnet nur an wenigen sekundären Stellen eine messianisch bzw. direkt christologisch qualifizierte Vorstellung von der Gottesherrschaft (vgl. Merklein, *Botschaft*, 17). Und schließlich ist auffällig, dass auch in den Paulusbriefen „the parousia is never explicitly mentioned together with the kingdom of God“ (de Jonge, *Final Envoy*, 73f). Vgl. auch Theißen / Merz, *Jesus*, 251, die von einer „theozentrischen“ Reich-Gottes Erwartung bei Jesus sprechen.

<sup>84</sup> So auch de Jonge, *Final Envoy*, 44-58, Theißen / Merz, *Jesus*, 234-239; Weder, *Gottesherrschaft*, 43; J.Becker, *Jesus*, 124-154. - In diesem Zusammenhang ist auch auf das apokalyptisch anmutende Logion „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Luke 10,18) hinzuweisen, das von der real geschehenen und nicht nur zukünftig erhofften eschatologischen Wende spricht

eschatologische Gottesverhältnis, ein Leben in der Nähe Gottes ist bereits jetzt möglich, verbunden mit der Gewissheit zukünftig in die vollendete Gottesherrschaft einzugehen. Dieses eschatologische Gottesverhältnis ist für Jesus nicht einfach eine Fortführung des Bundesverhältnisses, in dem das Gottesvolk seit alters her zu Gott steht, sondern gründet in einem neuen, „eschatologischen Erwählungshandeln Gottes“.<sup>85</sup> Sodann manifestiert sich die geschehene eschatologische Wende auch darin, dass bereits in der Gegenwart das Aufblitzen der Gottesherrschaft wahrnehmbar ist.<sup>86</sup> Anders als in der Apokalyptik sieht Jesus darum die Gegenwart nicht ausschließlich als Bewährungszeit, sondern bereits als Heilszeit an, in der die Gottesherrschaft - wenn auch nur fragmentarisch - real erfahrbar ist.

### 3.2.1 Jesus als Proklamator des eschatologischen Gottesverhältnisses

In Hinblick auf die Verkündigung der so verstandenen nahe gekommenen Gottesherrschaft besteht Jesu Rolle zunächst darin, im Namen Gottes den Menschen das eschatologische Gottesverhältnis zu proklamieren. Diese Rolle zeigt sich paradigmatisch in der Seligpreisung der Armen, Hungernden und Weinenden (Luke 6,20b-21), die die Gottesherrschaft denen zuspricht, die in einer grundsätzlichen Mittellosigkeit in dieser Welt und vor Gott stehen.<sup>87</sup> Sie zeigt sich auch in dem von Jesus vollzogenen Zuspruch der Sündenvergebung - implizit zugesprochen durch die Tat in der Zuwendung zu Zöllnern und Sündern<sup>88</sup> und wohl auch explizit vollzogen durch den Zuspruch von Sündenvergebung.<sup>89</sup> Schließlich zeigt sich die besondere Rolle Jesu auch in der Einweisung in die Gottesanrede „Abba“,<sup>90</sup> die eine bis dahin kaum gekannte Intimität der Gottesbeziehung voraussetzt.

Die Proklamation des neuen Gottesverhältnisses gründet bei Jesus dabei nicht in einem übergeordneten Zusammenhang, aus dem sie sich argumentativ ableiten ließe. Folglich findet sich bei Jesus auch kein Versuch, seine Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft argumentativ zu begründen. Das unterscheidet Jesus von den alttestamentlichen Gerichtspropheten und wohl auch von Johannes dem Täufer.<sup>91</sup> Diese Proklamation des neuen Gottesverhältnisses wurzelt allein in der besonderen Gewissheit Jesu, dass Gott sich zur Verwirklichung des eschatologischen Heils

---

<sup>85</sup> Merklein, *Botschaft*, 50, 52, 58 und öfter. Zum Verhältnis von eschatologischem Gottesverhältnis zum Bund vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 204f.

<sup>86</sup> Zur Metapher des Aufblitzens vgl. Weder, *Gottesherrschaft*, 53. Diese Metapher ist der Rede vom „Anbrechen“ oder vom „Anbruch“ der Gottesherrschaft vorzuziehen, die von einer Entwicklung der Gottesherrschaft von einem kleinen Anfang zu ihrer Vollendung ausgeht. Die Vollendung der Gottesherrschaft erwartet Jesus in einem plötzlichen Akt und nicht in einem evolutionären Prozess.

<sup>87</sup> Zur Interpretation der Seligpreisungen als Proklamation des eschatologischen Gottesverhältnisses vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 212-214 und Merklein, *Botschaft*, 45-51.

<sup>88</sup> Vgl. z.B. Mark 2,15f / Matt 9,10f / Luke 5,29; Mark 2,1-12 / Matt 9,1-8 / Luke 5,17-26; Luke 7,36-50; 15,1f; 19,1-10. Zum Teil dürften diese Texte im Laufe der Überlieferungen redigiert worden bzw. sogar redaktionellen Ursprungs sein, jedoch sind sie immer noch als Erinnerung an Jesu Umgang mit Sündern und Zöllnern zu werten.

<sup>89</sup> Vgl. Mark 2,5 / Matt 9,2 / Luke 5,20; Luke 7,48 - Die beiden Stellen stehen natürlich im Verdacht, das nachösterliche Verhalten der Gemeinde – im Namen Jesu die Sünden zu vergeben – zu legitimieren und deshalb von der Gemeinde gebildet zu sein. Andererseits ist auffällig, dass Jesus in den Logien nicht selbst die Sünden im Namen Gottes vergibt, sondern lediglich die bereits durch Gott vollzogene Sündenvergebung feststellt. Die nachösterliche Gemeinde hätte wohl anders formuliert.

<sup>90</sup> Vgl. Luke 11,2 / Matt 6,9; Mark 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6.

<sup>91</sup> Diese konnten das Ungenügen des Volkes gegenüber der Forderung der Tora als Grund für ihre Gerichtspredigt anführen (vgl. z.B. Jer 7,3-15). Sicherlich wurde auch ihre Argumentation nicht von allen Zeitgenossen geteilt (vgl. Jer 26), aber dennoch versuchten sie ihre Botschaft durch Rückgriff auf die Tradition einsichtig zu machen.

entschlossen habe.<sup>92</sup> Jesus beansprucht damit in der Proklamation der nahe gekommenen Gottesherrschaft implizit, an Gottes Stelle zu stehen und also eschatologischer Repräsentant Gottes zu sein.<sup>93</sup>

Indem Jesus seine Anhängerinnen und Anhänger lehrt, Gott als Vater anzureden, eröffnet er ihnen eine Gottesanrede, die er selbst pflegt. Jesus kann anderen das neue, eschatologische Gottesverhältnis eröffnen, weil er selbst darin steht. Jesus vertritt also nicht nur Gott gegenüber den Menschen, sondern er repräsentiert auch den Menschen, der sich ganz auf die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft eingelassen hat. Er selbst lebt den Glauben und das Vertrauen auf Gottes Nähe, das er anderen Menschen zu vermitteln versucht.

Jesu Rolle, die er in der Proklamation der nahe gekommenen Gottesherrschaft einnimmt, kommt noch präziser in den Blick, wenn deutlich wird, wie sich Jesus im Vergleich zu Johannes dem Täufer gesehen hat<sup>94</sup>. Offensichtlich hatte Jesus eine hohe Meinung vom Täufer.<sup>95</sup> So erkennt Jesus die Umkehrpredigt des Täufers an, ohne den Täufer gegenüber seiner eigenen Person abzuwerten. Doch sprechen Formulierungen wie „das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes“ (Luk 16,16), „alle Propheten und das Gesetz bis zu Johannes haben geweissagt“ (Matt 11,13) und die Fortsetzung des Logions von der Größe des Täufers „Der Kleinste in der Gottesherrschaft ist größer als er“ (Matt 11,11b / Luk 7,28b), dafür, dass Jesus Johannes in die heilsgeschichtliche Epoche der Verheißung eingeordnet sieht, also in die Zeit, in der die Gottesherrschaft nur prophetisch angekündigt wurde.<sup>96</sup> Jesu Zeit aber ist die Zeit der Erfüllung. „Für Jesus gehört der Täufer eigentlich noch zur alten Zeit. Er steht auf der Schwelle unmittelbar vor der Heilswende.“<sup>97</sup> Als letzter und größter der Propheten schließt er gleichsam die Zeit der Propheten ab, nimmt aber damit zugleich eine grundsätzlich andere Rolle in Bezug auf die Gottesherrschaft ein als Jesus. Jesus sieht sich selbst als der erwartete eschatologische Repräsentant Gottes, der anders als Johannes der Täufer, diese Wende nicht nur als zukünftige ankündigt, sondern sie als bereits geschehene bezeugt. Damit nimmt Jesus gegenüber den prophetischen Größen der Vergangenheit eine einzigartige Rolle in Anspruch, die alles zuvor gewesene eschatologisch überbietet..

### 3.2.2 Das Aufblitzen der Gottesherrschaft im Wirken Jesu

In einer Reihe von Logien findet sich der Anspruch Jesu, dass seine Zeit die eschatologische Heilszeit sei. Seit Jesus öffentlich auftritt, ist die eschatologische Gottesherrschaft in den Erfahrungsreich der Menschen getreten.<sup>98</sup> Ganz besonders erhebt Jesus diesen Anspruch für seine Heilungen

---

<sup>92</sup> So Gnilka, *Jesus*, 156; Merklein, *Botschaft*, 59; Becker, *Jesus*, 349; Sanders, *Jesus*, 239.

<sup>93</sup> So z.B. auch Merklein, *Botschaft*, 65. Sanders, *Jesus*, 238 meint: Jesus „regarded himself as having full authority to speak and act on behalf of God.“

<sup>94</sup> Vgl. dazu Kreplin, *Selbstverständnis*, 221-224.

<sup>95</sup> Vgl. Matt 11,16-19 / Luk 7,31-35 und Matt 11,7-9.11 / Luk 7,24-26.28; siehe auch Gos. Thom. 46.

<sup>96</sup> Dieses Urteil über die Stellung des Johannes in der Heilsgeschichte entspricht dem Selbstverständnis des Täufers. Soweit erkennbar ist, sah er sich als letzter Umkehrprediger vor dem Anbruch der Gottesherrschaft (vgl. dazu Gnilka, *Jesus*, 79-83). Dies ist auch ein guter Grund, diese heilsgeschichtliche Einordnung des Täufers als ein authentisches Jesus-Wort anzusehen.

<sup>97</sup> Becker, *Jesus*, 98; ebenso auch Theißen / Merz, *Jesus*, 196.

<sup>98</sup> Zu nennen wäre hier einige Logien, die sicher zum Teil nachösterlich noch bearbeitet wurden, deren Grundbestand aber auf Jesus zurückgehen dürfte::

- Luk 10,23f / Matt 13,16f: Selig die Augen, die sehen, was ihr seht, und die Ohren, die hören, was ihr hört. Amen, 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.

- Matt 11,2-6 / Luk 7,18-23: Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht, und selig ist, wer an

und Exorzismen (Luke 11,20 / Matt 12,28): Wenn ich mit dem Finger Gottes (ἐν δακτύλῳ θεοῦ) die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς). In Heilungen und Exorzismen ist die Gottesherrschaft also direkt erfahrbar.<sup>99</sup> Außerdem sind ein guter Teil seiner Gleichnisse, die zunächst von der Gottesherrschaft sprechen, zugleich als implizite „Explikation des Verhaltens Jesu“ zu verstehen.<sup>100</sup> Durch sie möchte Jesus seine Zuhörer dazu bringen, sein Wirken als reale Erfahrung der Gottesherrschaft wahrzunehmen.<sup>101</sup> Heilungen und Machttaten sind dabei für Jesus gegenwärtige und reale Erfahrungen der Gottesherrschaft, nicht nur Zeichen, die auf die zukünftige Gottesherrschaft hinweisen. Indem Jesus so im Auftrag und „an Gottes Stelle“<sup>102</sup> handelt, nimmt er also auch in seinen Heilungen und Machttaten die Rolle des eschatologischen Repräsentanten Gottes ein.

Dabei ist für Jesus die eschatologische Wende zum Heil ein Geschehen, das Gott selbst vollzogen hat. Es geht dem Wirken Jesu sachlich voraus, weil es Jesu Wirksamkeit erst ermöglicht. Jesus bewirkt also nicht den eschatologischen Umschwung, er vollzieht nicht die Heilswende.<sup>103</sup> Es ist also unpräzise, Jesus als „Bringer der Gottesherrschaft“ oder als „Initiator des Reiches“ zu bezeichnen. Denn „Jesus bringt nicht die Basileia, sondern die Basileia bringt Jesus mit sich.“<sup>104</sup>

Wie Jesus seine Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft allein in Gottes Entschluss zum Heil begründet sieht, so sieht er auch den Ursprung seiner Kraft zu Heilungen und Machttaten allein in Gottes Wirken. Nicht eine wundertätige Kraft Jesu, sondern Gott ist in den Heilungen und Machttaten am Wirken. Jesu Macht entsteht also nur aus der aktuellen Bevollmächtigung durch Gott. Nirgendwo beansprucht Jesus, eine ihm eigene Fähigkeit zu besitzen, die Gottesherrschaft erfahrbar zu machen. Er „führt“ lediglich den Finger Gottes.<sup>105</sup> Und indem er seine Jünger ebenfalls zu Heilungen und Machttaten beauftragt, macht er deutlich, dass er Gottes Wirksamkeit nicht auf sein eigenes Wirken beschränkt sieht. Darum dürfte es zu hoch gegriffen sein, wenn gesagt wird, dass „durch ihn sich die Gottesherrschaft unaufhaltsam und unwiderruflich als endgültiges Vollendungsgeschehen durchsetzt.“<sup>106</sup> Dennoch ist es wiederum zu wenig, Jesus nur als „Zeugen“ und „Interpreten“ des göttlichen Handelns anzusehen.

---

mir keinen Anstoß nimmt.

- Luke 17,21: Gefragt nach dem Kommen der Gottesherrschaft, antwortet Jesus: „Die Gottesherrschaft ist ἐντὸς ὑμῶν.“

- Mark 2,19a / Matt 9,15a / Luke 5,34 charakterisiert die Zeit der Wirksamkeit Jesu als eschatologische Heilszeit: „Können denn die Hochzeitsgäste fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“

- Matt 11,12f / Luke 16,16: Das Logion enthält Aussage über die Gottesherrschaft, deren Interpretation zwei Möglichkeiten bietet (entweder im Sinne von „Die Gottesherrschaft dringt mit Gewalt heran und Entschlossene reißen sie an sich“ - so Gnilka, *Jesus*, 151 und Theißen / Merz, *Jesus*, 235 - oder im Sinne von „Die Gottesherrschaft leidet Gewalt, und Gewalttätige unterdrücken sie“ - so zurückhaltender Ulrich Luz, *EKKNT I/1*, 176f). Doch unabhängig von der Entscheidung über diese Alternative kommt zum Ausdruck, dass Jesus seine Gegenwart als eine Zeit beurteilt, in der die Gottesherrschaft bereits erfahrbar geworden ist.

<sup>99</sup> So auch Gnilka, *Jesus*, 136; Merklein, *Botschaft*, 71 und Sanders, *Jesus*, 168.

<sup>100</sup> Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 168.

<sup>101</sup> Vgl. dazu Kreplin, *Selbstverständnis*, 234-236.

<sup>102</sup> Weder, *Gottesherrschaft*, 26.

<sup>103</sup> So formuliert einmal etwas zugespitzt Becker, *Jesus*, 274.

<sup>104</sup> Weder, *Gottesherrschaft*, 43 im Anschluss an Eberhard Jüngel Dem entspricht, dass Jesus die Vollendung der Gottesherrschaft auch nicht durch seinen Tod bedroht sieht (vgl. Mark 14,25 und Becker, *Jesus*, 419).

<sup>105</sup> Vgl. Weder, *Gottesherrschaft*, 26.

<sup>106</sup> Becker, *Jesus*, 274.

Nicht nur bei der Proklamation des neuen Gottesverhältnisses, sondern auch bei Jesu Heilungen und Machttaten spielt der Glaube eine entscheidende Rolle – sowohl als Reaktion als auch als Voraussetzung für Jesu Machttaten und Heilungen. Es geht dabei nicht primär um Glaube an Jesus als vielmehr um Glaube an Gottes gegenwärtig zu erfahrende Wirkmächtigkeit. Wie das in verschiedenen Varianten überlieferte Wort von der Macht des Glaubens zeigt,<sup>107</sup> scheint auch für Jesus selbst ein solcher Glaube die Voraussetzung zum Vollzug seiner Machttaten und Heilungen zu sein. Jesus nimmt dann aber in seinen Machttaten und Heilungen nicht nur die Rolle des eschatologischen Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen ein, sondern er ist zugleich der Mensch, der ganz im Vertrauen auf Gottes nahe gekommene Herrschaft handelt. Damit repräsentiert Jesus gerade auch in seinen Machttaten und Wundern das Urbild des Menschen, der sich selbst ganz auf die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft eingelassen hat.

Die besondere Rolle Jesu wird noch deutlicher erkennbar, wenn sie mit der Rolle der Jünger Jesu verglichen wird. Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern unterscheidet sich von vergleichbaren Lehrer-Schüler-Beziehungen der Umwelt gravierend.<sup>108</sup> Während bei den Rabbinen die Schüler sich selbst ihre Lehrer suchten und jederzeit das Recht hatten, zu einem anderen Lehrer zu wechseln, ruft Jesus Menschen in charismatischer Vollmacht in seine Nachfolge<sup>109</sup> und weist wohl gelegentlich auch Nachfolgewillige zurück.<sup>110</sup> Er fordert völlige Loyalität bis hin zur Grenze des Sittlichen und der Selbstaufgabe.<sup>111</sup> Das Ziel eines Rabbinen-Schülers ist, selbst Rabbi zu werden. Das Abhängigkeitsverhältnis der Jünger zu Jesus bleibt aber prinzipiell immer bestehen. Die Jünger sind von Beginn ihrer Nachfolge an und dies auch dauerhaft bleibend Jesus prinzipiell untergeordnet.

Jesus ruft Männer und Frauen in seine Nachfolge, damit sie ihn in seiner Wirksamkeit unterstützen sollen. Die Aufgabe der Jünger besteht in der Proklamation der nahe gekommenen Gottesherrschaft (vgl. Matt 10,7; Luke 9,2; 9,60; 10,9), aber auch in Exorzismen und Heilungen (Mark 6,7 / Matt 10,1 / Luke 9,1f; Luke 10,9). Dies zeigt die in verschiedenen Varianten überlieferte Aussendungsrede.<sup>112</sup> Jesus geht dabei davon aus, dass sich auch im verkündigenden und heilenden Wirken der Jünger das Aufblitzen der Gottesherrschaft vollzieht. Daraus lässt sich nun aber keineswegs schließen, dass die Jünger zu selbständigen Repräsentanten Gottes würden. Das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern bleibt auch durch diese Bevollmächtigung zur selbständigen Wirksamkeit durch die Grundbeziehung der Nachfolge bestimmt. Jesus beauftragt und bevollmächtigt die Jünger zur Verkündigungstätigkeit; sie führen seinen Auftrag aus. Und allein Jesu Gewissheit, dass Gott seinem Volk ein neues Gottesverhältnis anbietet und Gott in Heilungen und Machttaten bereits jetzt die Gottesherrschaft aufblitzen lässt, begründet die Gewissheit der Jünger. Die Jünger haben nur über Jesus Zugang zum eschatologischen Heilsentschluss Gottes. Und auch die Befähigung zum

---

<sup>107</sup> Luke 17,6 / Matt 17,20; Mark 11,23f / Matt 21,21f; vgl. auch Mark 9,24 und Mark 6,1-6 / Matt 13,53-58.

<sup>108</sup> Vgl. zum Folgenden Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8 21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlin: Toepelmann, 1968), 18-63; Gnllka, *Jesus*, 167-174; Theißen / Merz, *Jesus*, 198f.

<sup>109</sup> Vgl. Mark 1,16-20 / Matt 4,18-22; Luke 5,1-11; Mark 2,13f / Matt 9,9 / Luke 5,27f; Mark 10,21f / Matt 19,21f / Luke 18,22f – Diese Berufungsgeschichten sind sicher in ihrer jetzigen Gestalt idealisiert und typisiert, lassen aber durchweg noch die charismatische Vollmacht Jesu erkennen.

<sup>110</sup> Vgl. Mark 5,18f / Luke 8,38f; Luke 9,57-62 / Matt 8,19-22.

<sup>111</sup> Vgl. Matt 8,19-22 / Luke 9,57-62; Luke 14,26f / Matt 10,37f; Luke 14,28-33; Mark 8,34f / Matt 16,24f / Luke 9,23f.

<sup>112</sup> Mark 6,7 / Matt 10,1 / Luke 9,1f und Matt 10,7f / Luke 10,9. In den jetzigen Formulierungen der Aussendungsrede dürften sicherlich sekundäre Prägungen mit eingegangen sein. Jedoch ist es sehr wahrscheinlich, dass Jesus auch seine Jünger zu Heilungen und Exorzismen beauftragt hat. Erinnerungen daran werden z.B. auch festgehalten in Mark 9,18 / Matt 17,16 / Luke 9,40.

Vgl. auch Gnllka, *Jesus*, 171; Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 82-89.

Heilen und Dämonenaustreiben erfahren die Jünger als Bevollmächtigung durch Jesus. Die Jünger übernehmen folglich nicht selbständig eine Rolle, die der Rolle Jesu entspräche, gewinnen aber Anteil an der Rolle Jesu.<sup>113</sup> Im Vergleich zu seinen Jüngern ist Jesu Beziehung zur nahe gekommenen Gottesherrschaft also ebenfalls exklusiv.<sup>114</sup>

Ein zweites Moment ist hier festzuhalten. Jesus gibt seinen Jüngern nicht nur Anteil an seiner Rolle als Proklamator der nahe gekommenen Gottesherrschaft und beauftragt sie zu Heilungen und Exorzismen. Er erwartet zugleich von ihnen auch, dass sie in seiner Nachfolge einen Lebensstil realisieren, der ganz von der Einstellung auf die nahe kommende Gottesherrschaft geprägt ist. Wie die Jünger mit Jesus und im Namen Jesu Gott gegenüber den Menschen repräsentieren sollen, so sollen sie ihm nachfolgen als dem Menschen, der ganz aus dem Vertrauen auf die nahe kommende Gottesherrschaft lebt.

### 3.2.3 Das Verhalten gegenüber Jesus als Kriterium im kommenden Gericht

Jesus geht davon aus, dass Menschen, die seiner Verkündigung Glauben schenken und sich so das Nahegekommenen der Gottesherrschaft einstellen, bereits Zugang gefunden haben zum eschatologischen Heil. Umgekehrt zeigt sich in einer ganzen Reihe von Logien, dass dort, wo Menschen sich der Verkündigung Jesu verschließen, sie sich selbst aus der nahe gekommenen Gottesherrschaft ausgrenzen.<sup>115</sup> Eine Abwendung von Jesus bedeutet zugleich eine Abwendung von der Gottesherrschaft und damit den Verlust des eschatologischen Heils.<sup>116</sup> Dieser Anspruch Jesu ergibt sich mit logischer Konsequenz aus Jesu Anspruch, eschatologischer Repräsentant Gottes zu sein.

Allerdings behauptet Jesus nirgendwo, dass der Glaube an ihn Voraussetzung zum Eingehen in die Gottesherrschaft sei. Niemals spricht Jesus davon, dass ausschließlich die Menschen, die mit seiner Verkündigung sympathisieren oder ihm gar nachfolgen, die Gottesherrschaft empfangen würden.

---

<sup>113</sup> So auch Merklein, *Botschaft*, 66 und Gnilka, *Jesus*, 174. Vgl. Theißen / Merz, *Jesus*, 200: „Die Jüngerinnen und Jünger partizipieren an Jesu Sendung und Vollmacht.“

<sup>114</sup> Es gilt sachgemäß Matt 10,24 / Luke 6,40 / John 13,16.

<sup>115</sup> Zu nennen wäre hier folgende Traditionskomplexe:

- Das Wort vom Bekennen und Verleugnen Luke 12,8f / Matt 10,32f: Wer sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich vor den Menschen verleugnet, den wird auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes verleugnen.
- Das Gerichtslogion Luke 11,31f / Matt 12,41f: Die Königin von Süden wird im Gericht mit den Männern dieses Geschlechtes auftreten und sie verurteilen, denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe: hier ist mehr als Salomo. Die Männer von Ninive werden im Gericht mit diesem Geschlecht auftreten und es verurteilen; denn sie taten Buße auf die Predigt des Jona hin, und siehe: hier ist mehr als Jona.
- Der Weheruf über die galiläischen Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (Luke 10,13-15 / Matt 11,21-24)
- Das Nachfolgewort Mark 8,35 / Luke 9,24 / Matt 16,25 und Matt 10,39 / Luke 17,33; John 12,25: Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.
- Die Seligpreisung Matt 11,6 / Luke 7,23: Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt.
- Das die Bergpredigt bzw. die Feldrede abschließende Bildwort vom Hausbau auf Sand oder auf Felsen (Luke 6,47-49 / Matt 7,24-27).

Auch wenn sich bei einzelnen Logien Fragen hinsichtlich ihrer Authentizität erheben, so erlaubt ihre Vielzahl doch sichere Annahmen über die Intention Jesu. Diese hat in sekundären Formulierungen aber sachlich korrekt auch das John festgehalten – vgl. z.B. John 3,17f; 3,36; 5,24; 12,46-48.

<sup>116</sup> So auch Becker, *Jesus*, 58-99; Weder, *Gottesherrschaft*, 48, Anm. 79; Gnilka, *Jesus*, 149 und 158; Merklein, *Botschaft*, 36 sowie Theißen / Merz, *Jesus*, 242f.

Auch anderen Menschen, die Jesus nicht kennen, steht die Gottesherrschaft offen.<sup>117</sup> So sehr in Jesus die Gottesherrschaft nahe gekommen ist, ist sie doch nicht einfach mit ihm zu identifizieren. Die Gottesherrschaft ist größer als Jesus. Es gibt darum für Jesus auch einen Zugang zur Gottesherrschaft, der nicht durch die persönliche Beziehung zu ihm vermittelt ist.

Der Anspruch Jesu, dass sich am Verhalten zu ihm das Heil oder Unheil entscheide, ist in seiner Struktur nicht singulär. Er findet sich strukturell bei allen Propheten. Im Unterschied zu den alttestamentlichen Propheten erhebt Jesus seinen Anspruch in eschatologischem Kontext: Er ist der letzte und endgültige Repräsentant Gottes.

### 3.2.4 Die eschatologische Rekonstituierung des Gottesvolkes

Jesus wandte sich mit seiner Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft nicht an die ganze Menschheit, sondern an das Volk Gottes, an Israel.<sup>118</sup> Begegnungen mit Heiden werden von Jesus nicht gesucht, auch wenn er Nicht-Juden, die an ihn herantreten, nicht prinzipiell zurückweist.<sup>119</sup> Gelegentliche Aufenthalte in heidnischen Siedlungsgebieten sind kaum als Verkündigungsbemühungen sondern eher als Rückzugsversuche zu deuten.<sup>120</sup> „Dies bedeutet nicht, dass Jesus die Heiden vom kommenden Heil ausschließen will; aber seine diesbezüglichen Vorstellungen bewegen sich wahrscheinlich ganz auf der Linie der prophetischen Erwartung von der endzeitlichen Wallfahrt der Völker zum Zion“ (vgl. Isa 2,2-5; Mic 4,1-4).<sup>121</sup> Jesu Wirken war also auf das Volk Israel als Bezugsrahmen hin ausgerichtet, auch wenn ihm eine universalistische Tendenz implizit innelag.<sup>122</sup>

Diese Hinwendung zu Israel als dem Gottesvolk zeigt sich auch in der Gründung des Zwölferkreises.<sup>123</sup> Die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes ist ein fester Bestandteil der

---

<sup>117</sup> Vgl. Luke 6,20 / Matt 5,3; Matt 25,31-46 – falls es im Grundbestand auf Jesus zurückgeht. Die Rede vom εἰσερχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ist meist ohne direkten Bezug auf die Person Jesu: Matt 5,20; Matt 7,21; Mark 9,43-47 / Matt 18,8f; Mark 10,14f / Matt 18,3; Matt 19,14 / Luke 18,16f; (Matt 19,17); Mark 10,23-25 / Matt 19,23f / Luke 18,24f; Matt 21,31f.

<sup>118</sup> Dies lässt sich historisch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sagen, da die Heidenmission der nachösterlichen Gemeinde erst nach einigen schmerzvollen Erkenntnisschritten beginnt. Vgl. auch Matt 10,5f; Matt 15,24; Mark 7,24-30 / Matt 15,21-28.

<sup>119</sup> Vgl. die beiden im Kern sicher authentischen Überlieferungen von der Heilung der Tochter der Syrophönikerin (Mark 7,24-30 / Matt 15,21-28) und der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum (Matt 8,5-13 / Luke 7,1-10).

<sup>120</sup> Vgl. Mark 7,24 / Matt 15,21.

<sup>121</sup> Merklein, *Botschaft*, 42. Vgl. Becker, *Jesus*, 395-398; Theißen / Merz, *Jesus*, 233 und Sanders, *Jesus*, 192, der zurückhaltender formuliert. Allerdings wird diese Sonderstellung der Juden bei Jesus nie nationalistisch-imperialistisch ausgedeutet. So gibt es ja auch jüdische Traditionen, die die Völkerwallfahrt zum Zion als Unterwerfung der Heiden deuten (vgl. z.B. Isa 49,22f; 60,14; Pss. Sol. 17,21-31).

<sup>122</sup> Diese universalistische Tendenz hat ihren Grund darin, dass für Jesus die eschatologische Heilswende eben gerade nicht in der besonderen Erwählung Israels begründet ist, sondern allein in der Gnade und Güte des Schöpfers. Sie findet ihren Ausdruck darin, dass Jesus gelegentlich die Heiden gegenüber seinen eigenen Volksgenossen zum Vorbild stilisiert (Luke 10,30-35; Luke 11,31f / Matt 12,41f; Luke 7,9 / Matt 8,10; Luke 13,28-30 / Matt 8,11f) – vgl. auch Theißen / Merz, *Jesus*, 246.

<sup>123</sup> Gelegentlich wird der Zwölferkreis als ein nachösterlich entstandenes Gremium der Gemeindeleitung angesehen. Zur Stützung dieser These wird angeführt, dass in der Logienquelle der Zwölferkreis nicht erwähnt wird und dass nach Acts 1,12-26 die Zwölf eine entscheidende Rolle in der frühen nachösterlichen Gemeinde spielten. Für die vorösterliche Gründung des Zwölferkreises spricht vor allem, dass durchgehend Judas Iskariot als einer der Zwölf genannt wird. Welchen Sinn hätte es, wenn ein nachösterliches Gremium schon in die Zeit Jesu zurückprojiziert werden sollte, Judas als einen der Zwölf auszugeben? Ferner ist zu erwähnen, dass 1 Cor 15,5 die Zwölf bereits unter den Zeugen der Auferstehung

eschatologischen jüdischen Heilserwartung, da für die Endzeit die Rekonstitution der idealen Vorzeit erwartet wird.<sup>124</sup> Indem Jesus in einer prophetischen Zeichenhandlung zwölf Menschen, dazu beruft, seine Botschaft an das ganze Gottesvolk weiterzutragen und vielleicht sogar das eschatologische Gottesvolk symbolisch zu repräsentieren,<sup>125</sup> verdeutlicht er seinen Anspruch, dass die eschatologische Wende bereits geschehen und sich darum die endzeitliche Rekonstitution des Gottesvolkes bereits möglich sei. In dem symbolischen Zwölferkreis blitzt gleichsam das wiederhergestellte Gottesvolk des Eschatons auf. Durch die Berufung der Zwölf macht Jesus deutlich, dass die eschatologische Rekonstitution des Gottesvolkes jetzt anhebt, eine reale Scheidung des wahren Gottesvolkes vom falschen Israel überlässt er jedoch der Vollendung der Gottesherrschaft. Und auch in dieser zeichenhaften Berufung des Zwölferkreises ist der Anspruch Jesu, Gott in eschatologischer Zeit zu repräsentieren, implizit enthalten. Denn es ist Jesus, der den Zwölferkreis einsetzt.

### 3.2.5 Jesu Rolle in der Erteilung seiner Weisungen

Jesus trat nicht nur als Proklamator der nahe gekommenen Gottesherrschaft auf, sondern auch als Exeget des Willens Gottes. Der Gotteswille ist nach jüdischem Verständnis aber in der Tora dokumentiert. Deshalb ist hier zu fragen nach der Stellung Jesu zur Tora.<sup>126</sup>

An keiner Stelle bestreitet Jesus grundsätzlich, dass die Tora als Kundgebung des Gotteswillens Gültigkeit besitzt. Dennoch läuft seine Verkündigung auf eine Relativierung der Tora hinaus. So stellt Jesus zunächst implizit die soteriologische Funktion der Tora in Frage: Nicht durch die Observanz einer kasuistisch auszulegenden Tora werden die Menschen den Zugang zur Gottesherrschaft finden, sondern indem sie Gottes gnädiges Angebot, das ihnen in Jesu Botschaft entgegenkommt, annehmen und in der von Gott geschenkten Nähe der Gottesherrschaft leben. Damit stellt sich Jesus mit seiner Botschaft implizit über die Tora<sup>127</sup> und löst Bund und Tora als Mittel der Heilsgewährung ab.<sup>128</sup> Jesus ist jetzt mit seiner Botschaft der maßgebliche Heilmittler; er ermöglicht jetzt im Namen Gottes einen neuen Zugang zum Heil. Mit der Einsicht in diese Nähe der Gottesherrschaft ergibt sich für Jesus zweitens ein neuer unmittelbarer Zugang zum Willen Gottes, der ebenfalls die Tora als „suffiziente und entscheidende Kundgebung des Willens Gottes relativiert.“<sup>129</sup> Dieser neue

---

genannt werden. Bei der Diskussion des Problems ist zu beachten, dass die Bezeichnung der Zwölf als „Apostel“ erst auf Luke zurückgeht, bei Mark heißen sie überall einfach „die Zwölf“. Zum ganzen Problemfeld vgl. die sehr detaillierte Argumentation bei Béda Rigaux, *Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma* (in: Helmut Ristow und Karl Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2nd ed 1961 - 1st ed 1960), 469-482. - Von der vorösterlichen Gründung des Zwölferkreises durch Jesus gehen aus: Becker, *Jesus*, 32f; Gnilka, *Jesus*, 187f; Merklein, *Botschaft*, 42; Theißen / Merz, *Jesus*, 201.

<sup>124</sup> Nachweise bei Gnilka, *Jesus*, 188f.

<sup>125</sup> Bei den Synoptikern wird übereinstimmend die Berufung der Zwölf mit ihrer Beauftragung zur Verkündigung und zum Heilen verbunden (vgl. Mark 3,13-19 / Matt 10,1-5 / Luke 6,12-16). Evt. sind sie auch als Repräsentanten (Sanders, *Jesus*, 120 und 122). Wohl erst später (Matt 19,28 / Luke 22,29f) entsteht die Vorstellung, dass die Zwölf die Führer und Herrscher des eschatologischen Gottesvolkes seien (so in Matt 19,28 / Luke 22,29f - vgl. dazu Gnilka, *Jesus*, 189).

<sup>126</sup> Dieser Themenkomplex ist in der historischen Jesus-Forschung heftig umstritten und kann im Rahmen dieses Beitrags nicht hinreichend behandelt werden. Vgl. zu den oben gemachten Ausführungen Kreplin, *Selbstverständnis*, 247-259.

<sup>127</sup> Vgl. dazu Sanders, *Jesus*, 237: „If the most important thing that people could do was to accept him, the importance of other demands was reduced, even though Jesus did not say that those demands were invalid.“

<sup>128</sup> So auch Becker, *Jesus*, 354 - Konsequenterweise findet sich auch der Begriff Bund nur einmal in der Jesus-Überlieferung - dort wo vom neuen Bund die Rede ist.

<sup>129</sup> Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982),

Erkenntnisgrund für den Willen Gottes erlaubt es Jesus, auch ohne Rückgriff auf die Tora autoritativ und unmittelbar Gottes Willen zu verkünden.<sup>130</sup> Er rezipiert Tora-Traditionen verschärfend<sup>131</sup> oder abschwächend<sup>132</sup> von seiner eigenen Einsicht in den Gotteswillen her und behandelt auch ethische Fragen, die in der Tora nicht geregelt sind.<sup>133</sup>

Auch wenn also Jesus nicht eine Aufhebung der Tora unterstellt werden kann, ist es andererseits auch wieder falsch, Jesus als einen „gesetzstreuen Juden“ anzusehen, der lediglich auf seine Weise die Schrift auslegt.<sup>134</sup> Denn es darf nicht übersehen werden, dass Jesus „eine Vollmacht und eine Sicherheit bezüglich des eigentlichen Willens Gottes erkennen lässt, die wohl nur im Rahmen seiner eschatologischen Sendung beziehungsweise seines eschatologischen Wissens zu erklären sind.“<sup>135</sup> Die Rolle, die Jesus in seinen Weisungen beansprucht, ist darum nicht die eines schriftgelehrten Rabbiners.<sup>136</sup> „Er lehrte sie wie einer, der ἐξουσία hat und nicht wie die Schriftgelehrten.“<sup>137</sup> So ergibt sich: Auch in der Erteilung seiner Weisungen nimmt Jesus die Rolle des eschatologischen Repräsentanten Gottes ein. „Jesus wagt es, Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde er selber an Gottes Stelle.“<sup>138</sup> Bei der Autorität und Vollmacht, die Jesus in der Verkündigung seiner Weisung beansprucht, ist es um so erstaunlicher, dass er auch in diesem Bereich seiner Verkündigung auf eine Legitimation verzichtet. Dieser Verzicht macht deutlich, dass Jesu Stellungnahme zur Tora und seine Weisungen allein in seiner Gottesgewissheit gründen.

Jesu Weisung ist dabei noch unter einem weiteren Gesichtspunkt zu würdigen: Sie ist nicht nur autoritative Verkündigung des Willens Gottes, sondern trägt – auf einer Linie mit der übrigen Verkündigung Jesu – zur Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft bei. Wo sich die Anhänger Jesu auf sein Wort einlassen, ihre Feinde lieben, ihren Schuldner vergeben, auf Vergeltung verzichten, Ausgegrenzte mit in ihre Gemeinschaft nehmen, dort blitzt die Gottesherrschaft bereits auf. Im Befolgen der Weisung Jesu sind seine Anhänger also selbst an der Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft beteiligt. Dabei besaßen Jesu Anhängerinnen und Anhänger nicht nur Jesu Weisung, an der sie sich orientieren können. Offensichtlich lebte Jesus selbst auch vor, was er von anderen verlangte. Und dort, wo er Menschen in seine Nachfolge rief und sie so aufforderte, an seiner Lebensweise teilzunehmen, machte er sich selbst implizit zum Paradigma des Menschen, der dem Willen Gottes gemäß lebt.<sup>139</sup> So repräsentierte Jesus gerade auch in der Erteilung seiner Weisung den Menschen,

---

63.

<sup>130</sup> So findet sich in den meisten Weisungen Jesu kein argumentativer Rückgriff auf die Tora. Wo auf die Tora zurückgegriffen wird, geschieht dies oft antithetisch (vgl. die Antithesen der Bergpredigt und Mark 10,2-9 / Matt 19,3-9).

<sup>131</sup> Verschärft werden vor allem soziale Gebote wie z.B. durch das Gebot der Feindesliebe oder das Verbot der Ehescheidung.

<sup>132</sup> Entschärft werden vor allem kultische Gebote wie z.B. das Reinheitsgebot.

<sup>133</sup> So z.B. die Aufforderung zum Vertrauen in die Fürsorge Gottes oder der Ruf in die Nachfolge.

<sup>134</sup> So David Flusser, *Jesus - in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rororo-Biographien 140; Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1978 - 1st ed 1968) 44 und 71.

<sup>135</sup> Merklein, *Botschaft*, 100.

<sup>136</sup> Vgl. Sanders, *Jesus*, 238: „His authority (in his own view and that of his followers) was not mediated by any human organisation, not even by scripture. A rabbi, or a teacher of the law, derived authority from studying and interpreting the Bible. Jesus doubtless did both, but it was not scriptural interpretation that gave him a claim on other people.“ Ebenso auch Becker, *Jesus*, 279 und 350. Gegen Theißen / Merz, *Jesus*, 350. - Dem widerspricht nicht, dass Jesus zunächst von außen als Rabbi wahrgenommen und auch so angesprochen wurde.

<sup>137</sup> Mark 1,22 / Matt 7,29 / Luke 4,32; vgl. John 7,46. Diese Zusammenfassung des Wirkens Jesu dürfte zwar nachösterlich formuliert sein, dennoch ist sie eine sachlich zutreffende Charakteristik Jesu.

<sup>138</sup> Ernst Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (ZTK 53, 1956), 219.

<sup>139</sup> So auch Becker, *Jesus*, 287.

„der ganz von der Gottesherrschaft her lebt und für sie eintritt“; in seinen Weisungen eschatologischer Repräsentant Gottes gegenüber den Menschen zu sein und in der eigenen Existenz ganz im Vertrauen auf die nahe gekommene Gottesherrschaft zu leben, „gehört für Jesus ganz selbstverständlich zusammen.“<sup>140</sup>

### 3.2.6 Zusammenfassung: Die Rolle Jesu in der nahe gekommenen Gottesherrschaft

Fasst man die vorgetragenen Aspekte zusammen, so lässt sich für die Rolle, die Jesus in der von ihm verkündeten eschatologisch nahe gekommenen Gottesherrschaft faktisch einnahm und implizit beanspruchte, Folgendes sagen:

Jesus sah sich selbst als eschatologischen Repräsentanten Gottes. Seine Proklamation des eschatologischen Gottesverhältnisses und auch seine ethischen Weisungen wurzelten allein in seiner eigenen Gottesgewissheit. Er nahm dabei in Anspruch, an Stelle Gottes zu sprechen und zu handeln und nahm so die Rolle des Proklamators der Gottesherrschaft ein. Im Unterschied zu den Propheten und Johannes den Täufer, die mit einem ähnlichen Anspruch aufgetreten waren, sah er sich als der entscheidende eschatologische Bote Gottes, der einen qualitativ neuen Heilsentschluss Gottes zu verkündigen hatte.

Jesus verkündete nicht nur das Nahegekommenensein der Gottesherrschaft, in seinen Heilungen und Exorzismen und in der Berufung des Zwölferkreises verwirklichte er bereits fragmentarisch die nahe gekommene Gottesherrschaft. Er selbst ist Instrument der Verwirklichung der Gottesherrschaft. Jesus sah sich in dieser Hinsicht nicht in einer exklusiven Rolle, auch seinen Jüngern zum Beispiel traute er zu, dass in ihrem Wirken die Gottesherrschaft aufblitzte. Dennoch handelten die Jünger als von Jesus Bevollmächtigte und Beauftragte. Sie bleiben von seiner Gottesgewissheit abhängig.

Jesus nimmt dabei nicht nur die Rolle des eschatologischen Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen ein, sondern er ist zugleich auch der Mensch, der in seiner ganzen Existenz von der nahe gekommenen Gottesherrschaft her lebt. Er selbst steht in dem eschatologischen Gottesverhältnis, das er anderen eröffnet, vollbringt seine Machttaten und Wunder aus dem Glauben an Gottes heilsame Nähe heraus und lebt, wie es dem Willen Gottes entspricht. Offenbar ist es Jesus nur möglich, die Rolle als eschatologischer Repräsentant Gottes einzunehmen, indem er selbst der erste Hörer und Täter seiner Botschaft ist. Jesus ist also auch als Repräsentant der neuen, eschatologischen Existenz zu würdigen, er ist auch Ort der Verwirklichung der Gottesherrschaft.

Sah sich Jesus nun als Messias? Betrachtet man die verschiedenen Ausprägungen der jüdischen Messiaserwartung,<sup>141</sup> so ergibt sich, dass die differenzierte Rolle Jesu, die Jesus im Hinblick auf die nahe gekommene Gottesherrschaft einnahm und für sich auch beanspruchte, nicht völlig in Deckung zu bringen ist mit einem der verschiedenen messianischen Konzepte. Allerdings war die jüdische Messiaserwartung derart pluriform, dass Jesu Selbstverständnis durchaus als messianisches verstanden werden konnte. So beanspruchte Jesus eine Rolle, die von ihrer Hoheit und Würde her durchaus auf der Höhe der verschiedenen messianischen Erwartungen anzusiedeln ist: Jesus sah sich als eschatologischer Repräsentant Gottes. Es sah einen qualitativen Unterschied zwischen sich selbst und allen anderen Boten Gottes in der Vergangenheit. Er verstand sich als der endgültige und

---

<sup>140</sup> Becker, *Jesus*, 288.

<sup>141</sup> Vgl. dazu z.B. Theißen / Merz, *Jesus*, 464-467; Hengel, *Early Christology*, 32-41 und Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2. Reihe 104, Tübingen: Mohr und Siebeck, 1998).

maßgebliche Repräsentant Gottes. So lässt sich sagen: „Jesus hatte ein messianisches Selbstverständnis aber ohne Messias-titel.“<sup>142</sup>

#### 4 Der Widerspruch in Jesu Auftreten und seine Aufklärung<sup>143</sup>

Jesus hatte ein messianisches Selbstverständnis, aber er beanspruchte keinen messianischen Titel. Auch sonst ist er sehr zurückhaltend, was seine eigene Person angeht.

So redete er in Hinblick auf sein eigenes Wirken im *passivum divinum*<sup>144</sup> oder sprach nur indirekt von sich selbst mit Formulierungen wie: „Hier ist mehr als Jona bzw. Salomo“<sup>145</sup>. Formulierungen wie „viele Propheten sehnten sich danach zu sehen, was ihr seht“<sup>146</sup> und „die Gottesherrschaft ist ἐν τὸς ὑμῶν“<sup>147</sup> ließen den Bezug auf seine eigene Person rätselhaft offen. Diese indirekte Art, von sich selbst und seinem Wirken zu sprechen, war außerdem ein Grundzug einiger Gleichnisse Jesu, die als theologische Explikation seines Wirkens zu verstehen sind.<sup>148</sup> Jesu Person blieb geheimnisvoll. Jesus verzichtete auch darauf, seinen Anspruch auf irgendeine Weise zu legitimieren: Er erzählte keine Berufungsgeschichte, er schilderte keine Visionen und Auditionen. Er verzichtete auf die klassischen prophetischen Formeln, mit denen Propheten ihre Botschaft als Gotteswort auswiesen. Auch verweigerte er sich der Forderung nach einem Beglaubigungswunder.<sup>149</sup> Herausgefordert zur Legitimation antwortet er ausweichend.<sup>150</sup> An keiner Stelle machte er den Status seiner Person zum Thema, um damit seine Verkündigung zu begründen. In mehreren Heilungsgeschichten<sup>151</sup> wehrt sich Jesus bei der Entlassung der Geheilten mit dem Ausspruch „dein Glaube hat dich gerettet“ dagegen, seine eigenen Fähigkeiten als Heiler und Exorzist zu sehr hervorzuheben.<sup>152</sup> Statt

<sup>142</sup> Theißen / Merz, *Jesus*, 468.

<sup>143</sup> Vgl. zu diesem ganzen Kapitel: Kreplin, *Selbstverständnis*, 272-302.

<sup>144</sup> Matt 11,2-6 / Luke 7,18-23.

<sup>145</sup> Luke 11,31f / Matt 12,41f.

<sup>146</sup> Luke 10,23f / Matt 13,16f.

<sup>147</sup> Luke 17,21.

<sup>148</sup> Vgl. z.B. Mark 2,19a / Matt 9,15a / Luke 5,34 - dazu auch Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 95.

<sup>149</sup> Mark 8,11f / Matt 16,1.4 / Luke 11,16; Matt 12,38f / Luke 11,29; vgl. auch John 2,18-22, 6,30. - Offensichtlich wurden Beglaubigungswunder gerade von Propheten erwartet (vgl. die verschiedenen Beispiele bei Rudolf Meyer, *TWNT VI*, 827). Mark 2,1-12 / Matt 9,1-8 / Luke 5,17-26 ist kein Beglaubigungswunder, da erst das sekundär eingefügte Menschensohn-Wort Mark 2,10 die Erzählung zu einem solchen macht.

<sup>150</sup> Mark 11,27-33 / Matt 21,23-27 / Luke 20,1-8.

<sup>151</sup> Mark 5,34 / Matt 9,22 / Luke 8,48; Mark 10,52 / Luke 18,42; Luke 17,19 (dort wohl sekundär); vgl. auch Luke 7,50; Matt 8,10.13 / Luke 7,9; Mark 2,5 / Matt 9,2 / Luke 5,20; Mark 9,23 / Matt 17,20 / Luke 17,6; Matt 15,28 (/ Mark 7,29); Mark 5,36 / Luke 8,50. Anders dagegen, aber redaktionell: Matt 9,28f.

Paradigmatisch ist in diesem Zusammenhang die Erzählung von der Heilung der blutflüssigen Frau (Mark 5,24-34 / Matt 9,20-22 / Luke 8,42b-48), deren Heilung ja gerade durch die Besonderheit der Person Jesu ermöglicht wird (Mark 5,30 / Luke 8,46: eine Kraft geht von ihm aus – anders Matt, der die Heilung auf Jesu Wort zurückführt). Das abschließende Wort „dein Glaube hat dich gerettet“ verschiebt dagegen die Ursache der Heilung von der Kraft Jesu auf den Glauben der Frau.

<sup>152</sup> Diese Entlassung ist nicht – wie nachösterlich wohl geschehen (vgl. Matt 9,28f) – zu verstehen im Sinne von „dein Glaube an *mich* hat dir geholfen“, sondern wollte vielmehr sagen: „dein Glaube, dass *Gott* am Wirken ist, und *nicht ich* haben dich gerettet.“ - Es ist im Einzelfall schwer zu klären, welche Züge an der Überlieferung der Heilungsgeschichten authentisch sind. Doch es ist nur schwer vorstellbar, dass nachösterlich in die Heilungsgeschichten ein Moment hätte eindringen können, das Jesu Anteil an den Heilungen schmälert. Wahrscheinlicher ist vielmehr, dass die in dieser Wendung zum Ausdruck kommende

für die Heilungen Anerkennung und Verehrung seiner Person entgegenzunehmen, nahm Jesus mit diesem Ausspruch seine eigene Person zurück und verwies auf den Glauben der Geheilten und Gottes Wirken. Dem entspricht, dass Jesus – soweit überliefert – seine Heilungen nie zum eigenen Vorteil nutzte. Nie ist die Rede von Geldzahlungen oder Geschenken. Dagegen finden sich Erinnerungen daran, dass Jesus sich nach Heilungen und Wundertaten der Volksmenge entzog, statt sich feiern zu lassen.<sup>153</sup> Diese Beobachtungen werden verstärkt durch zwei weitere Überlieferungssplinter, die wohl authentische Aussprüche Jesu wiedergeben: Auf die Frage des reichen Jünglings nach dem ewigen Leben, die dieser mit einem Kniefall und der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ einleitet, antwortet Jesus: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein!“<sup>154</sup> Sodann weist Jesus die indirekte Verherrlichung seiner Person durch die Seligpreisung seiner Mutter kühl zurück durch die entgegengesetzte Seligpreisung „Selig sind vielmehr die, die Gottes Wort hören und bewahren.“<sup>155</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen: Jesus verzichtete nicht nur darauf, eine Verehrung seiner Person, Hoheit und Ehre in Anspruch zu nehmen. Jesus verzichtete bereits darauf, seine Rolle, die er vor Gott und den Menschen einnahm, zu beschreiben oder gar zu definieren. Er weigerte sich, die Frage „Wer ist dieser Jesus?“ zu beantworten oder überhaupt zum Thema zu machen und so die Voraussetzungen für Verehrung oder die Inanspruchnahme von Hoheit und Ehre zu schaffen.<sup>156</sup>

Es wurden in der Forschung eine Reihe von Versuchen unternommen, diese Zurückhaltung Jesu quasi von außen her zu begründen.<sup>157</sup> So wurden Jesus strategische Überlegungen unterstellt.<sup>158</sup> Er habe keinen bereitliegenden messianischen Hoheitstitel verwenden können, weil er so sofort massive Sanktionen zu befürchten gehabt und seine öffentliche Wirksamkeit dadurch in Frage gestellt hätte. Auch didaktische Motive wurden ins Feld geführt. Jesus habe den Menschen keine bequeme Formel für ihre Rechtgläubigkeit an die Hand geben wollen oder die Anerkennung seiner Person zur Voraussetzung für das Verständnis seiner Botschaft machen wollen. Sodann wurde auch vermutet Jesus habe keinen Hoheitstitel verwendet, weil die besondere Rolle Jesu in der eschatologischen Erwartung seiner Zeitgenossen so nicht vorgegeben war. Auch wurde die These aufgestellt, Jesus habe sich als *messias designatus* verstanden, der jetzt noch im Verborgenen lebe, aber auf seine zukünftige machtvolle Offenbarung durch Gott selbst warte. Und schließlich wurde auch der Nachweis versucht, Jesus sei so zurückhaltend mit seiner Person umgegangen, weil er nur so bestimmten messianischen Erwartungen entsprechen könne.

Einige Züge dieser Zurückhaltung Jesu mögen auf diese Weise vielleicht nachvollziehbar werden, doch kann keiner der angeführten Erklärungsansätze begründen, warum Jesus gänzlich auf explizite Erläuterungen über sein Selbstverständnis verzichtete. Differenziertere Erklärungen hätten ihn – zumindest bei seinen Anhängern – sicher vor einer Einordnung in falsche Schubladen gesichert und

---

Zurückhaltung Jesu ein auffällender Grundzug seines Verhaltens bei Heilungen war, an den es auch nach Ostern noch deutliche Erinnerungen gab und der darum auch in sekundär gebildete Heilungserzählungen einwandern konnte.

<sup>153</sup> Z.B. Mark 1,32-38 / Luke 4,38-43; John 6,15; vgl. auch John 2,24.

<sup>154</sup> Mark 10,17f / Luke 18,18f.

<sup>155</sup> Luke 11,27f; vgl. Gos. Thom. 79.

<sup>156</sup> Dies wird nicht widerlegt durch das betonte Ich Jesu in den Antithesen. Dieses hat sachlich seinen Grund darin, dass Jesus seine Autorität anderen Traditionen entgegenstellt. Gerade dabei verzichtet Jesus aber darauf, seine Autorität zu begründen und macht seine eigene Person nicht explizit zum Thema. Die Betonung des Ichs entsteht also durch die Konkurrenz zu einer anderen Größe. Ein vergleichbarer Fall stellt das sekundär eingefügte ἐγώ in Luke 11,20 / Matt 12,28 dar.

<sup>157</sup> Nachweise der Positionen bei Kreplin, *Selbstverständnis*, S.276-284.

<sup>158</sup> In dieser Linie denkt auch sehr differenziert Ben F. Meyer, *Jesus' Ministry and Self-Understanding* (in: Bruce Chilton and Craig A Evans [Editors], *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, NTS 19, Leiden: E.J.Brill, 1994), 337-352.

damit einem Missverständnis eher Abhilfe als Vorschub geleistet. Wenn diese Erklärungsmodelle richtig wären, dann hätte Jesus geradezu die vertrauliche Jüngerbelehrung suchen müssen, um seinen Jüngern zum vollen Verständnis seiner Person und seiner Rolle aufzuhelfen. Aber dies hat er offensichtlich nicht getan.

Eine Erklärung für diese Zurückhaltung Jesu kann darum nur quasi von innen heraus gefunden werden, als konsequente Folge seiner eigenen Verkündigung. Jesu Zurückhaltung hinsichtlich seiner eigenen Person ist dabei zu verstehen als Teildimension seiner paradigmatischen, ganz vom Nahegekommenen der Gottesherrschaft geprägten Existenz. Dabei lassen sich drei - teilweise miteinander verbundene - Motive erkennen, die Jesu Zurückhaltung von seinem eschatologischen Ethos her geradezu notwendig machen:

1. Die Gottesherrschaft ist ein unverdienbares Geschenk, das nur empfangen werden kann.<sup>159</sup> Alle menschlichen Vorrangstellungen fallen angesichts der Gottesherrschaft in sich zusammen.<sup>160</sup> Wer sich angesichts der nahe gekommenen Gottesherrschaft vor Gott auf einen Status beruft, der gegenüber anderen herausgehoben ist, verfehlt die rechte Haltung gegenüber der nahe gekommenen Gottesherrschaft.<sup>161</sup> Dabei offenbart sich gerade im Verhalten gegenüber den Mitmenschen die Haltung, die gegenüber Gott und der von ihm eröffneten Gottesherrschaft eingenommen wird. Hätte Jesus sein Selbstverständnis enthüllt und damit für sich selbst explizit einen herausgehobenen Status beansprucht, dann wäre er nicht mehr der Mensch gewesen, dessen Existenz auf die nahegekommene Gottesherrschaft ausgerichtet ist, sondern er hätte selbst eine Distanzierung von seinen Mitmenschen betrieben, die diametral seiner Verkündigung widersprochen hätte.

2. Die Gottesherrschaft - das sagt schon der Begriff - bringt die exklusive Herrschaft Gottes und damit das Ende der Herrschaft von Menschen über Menschen.<sup>162</sup> Gott allein wird alle Ehre und Verherrlichung zukommen.<sup>163</sup> Angesichts der nahe gekommenen Gottesherrschaft ist es darum unmöglich, Ansprüche auf Herrschaft, Überordnung, Macht oder auch nur besondere Ehre zu erheben. Die einzig mögliche Verhaltensweise ist nun die des Dienstes, der danach strebt, bestehende Überordnung durch freiwillige Unterordnung aufzubrechen. Menschsein angesichts der nahe gekommenen Gottesherrschaft heißt dienen. Jesus selbst hat sein Wirken als exemplarische Verwirklichung eines solchen Ethos des Dienens angesehen: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, damit ihm gedient werde, sondern um zu dienen.“<sup>164</sup> Die Inanspruchnahme einer herausgehobenen Position wäre dazu ein Widerspruch gewesen.

3. Weil die zukünftig sich durchsetzende Gottesherrschaft eine Würdigung der eigenen Person bringen wird, muss - wie die Aufforderung sich Schätze im Himmel zu sammeln zeigt<sup>165</sup> - jetzt in der Gegenwart nicht Anerkennung, Ehre und Achtung gesucht werden.<sup>166</sup> Wer der Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft Vertrauen schenkt, der muss die Würdigung der eigenen Person nicht von der Gegenwart erhoffen, sondern der kann warten auf die Zukunft der vollendeten Gottesherrschaft, in der die Würde der eigenen Person offenbar wird. Wenn Jesus die Gegenwart ganz von der für die Zukunft gewissen Vollendung der Gottesherrschaft bestimmt sah, dann ergibt sich daraus, dass auch er auf eine Würdigung seiner eigenen Person in der Gegenwart verzichten konnte und musste.

---

<sup>159</sup> Mark 10,15 / Luke 18,17 / Matt 18,3; Luke 17,7-10; Luke 6,20f.

<sup>160</sup> Mark 10,31 / Matt 19,30 / Matt 20,16 / Luke 13,30.

<sup>161</sup> Luke 18,9-14; Matt 20,1-15; Luke 15,25-32.

<sup>162</sup> Mark 10,42-44 / Matt 20,25-27 / Luke 18,25-27.

<sup>163</sup> Matt 6,9f / Luke 11,2.

<sup>164</sup> Mark 10,45 / Matt 20,28 und Luke 22,27.

<sup>165</sup> Matt 6,19-21 / Luke 12,33f; Mark 10,21 / Matt 19,21 / Luke 18,22.

<sup>166</sup> Vgl. Luke 12,16-21; Luke 14,12-14; Luke 6,32-35 / vgl. Matt 5,46; Matt 6,1-8.16-18.

Die drei hier aufgezeigten Argumentationsgänge machen deutlich, dass der Verzicht auf einen herausgehobenen Status, auf Herrschaft und auf die Inanspruchnahme von Verehrung und Anerkennung der eigenen Person eine Konsequenz aus der Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft ist. Wollte nun Jesus seinem Auftrag treu bleiben, eschatologischer Repräsentant Gottes zu sein, was auch beinhaltete, die ganz auf die nahe gekommene Gottesherrschaft ausgerichtete Existenz paradigmatisch zu verwirklichen, dann musste er seine eigene Person so wenig wie möglich zum Thema zu machen, über sein eigenes Selbstverständnis so wenig wie möglich sprechen. Gerade auch den Jüngern gegenüber musste Jesus auf Ausführungen über seine eigene Rolle verzichten, wollte er nicht den herausgehobenen Status, den er im Jüngerkreis zweifellos hatte, klar definieren und damit einen berechtigten Anspruch auf einen solchen Status erheben. Jede Darlegung seines Selbstverständnisses hätte – gegenüber Außenstehenden wie gegenüber Jüngern – zugleich einen Grund gelegt für verschiedene Arten von Verehrung und Übertragung von Hoheit und Herrschaft. Gerade weil Jesus sich als eschatologischer Repräsentant Gottes verstand, musste er also die Frage, wer er sei, soweit als möglich in der Schwebe lassen und konnte er sein Selbstverständnis nicht zum Thema machen.

Stimmt diese Analyse, dann machte Jesus selbst ein Geheimnis um seine Person und die markinische Messiasgeheimnis-Konzeption, geht zumindest in Teilen, auf Jesus selbst zurück. So ist gerade für das in großer Allgemeinheit formulierte Schweigegebot an die Jünger - „und er gebot ihnen, dass sie mit niemandem über ihn sprechen sollten“ (Mark 8,30) - mit einem authentischen Kern zu rechnen.<sup>167</sup>

Stimmt diese Analyse, dann ist auch damit zu rechnen, dass Jesus sich, wie es die Überlieferung berichtet,<sup>168</sup> im Verhör vor dem Synhedrium und evt. auch im Verhör vor Pilatus zu seinem Selbstverständnis als eschatologischer Repräsentant Gottes bekannte und dabei auch für sich messianische Würde beanspruchte. Denn in der Situation des Verhörs stand für Jesus die Frage nach seinem Selbstverständnis in einem ganz anderen Horizont als zuvor während seines öffentlichen Wirkens. Dort bedeutete die Explikation seines Selbstverständnisses nicht Inanspruchnahme von Hoheit, Macht und Ehre, sondern erhöhte die Gefahr des gewaltsamen Vorgehens gegen ihn. Ein Schweigen wäre jetzt der Versuch gewesen, durch Verzicht auf das geforderte Bekenntnis das eigene Leben zu retten. Dem entspricht auch, dass Jesus - wie die wohl historische Kreuzesinschrift und die Dominanz des Titels „König der Juden“ in der Passionsgeschichte zeigen - als Messiasprätendent hingerrichtet wurde. So lässt sich auch verstehen, wie der Messias-Titel nach Ostern ganz schnell zum zentralen christologischen Begriff werden konnte und schon bald als Name für Jesus gebraucht wurde: Da Jesus sich selbst zu seiner Messianität bekannt hatte, konnten die Jüngerinnen und Jünger die Auferstehung Jesu als Gottes Bestätigung dieser Messianität verstehen und ihn als den Christus verkündigen.

Am Schluss dieses Beitrages soll so ein theologisches, kein historisches Urteil stehen: Indem das Urchristentum Jesus den Messias-titel zuschrieb, erkannte und anerkannte es die Rolle, in der Jesus sich selbst gesehen hatte. Und es musste Jesus genau aus demselben Grunde als Messias bezeichnen, wie Jesus vor Ostern auf diesen Titel verzichten musste. Vorösterliches Messiasgeheimnis und nachösterliches Messiasbekenntnis sind darum keine geschichtliche Diskontinuität, sondern die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

---

<sup>167</sup> Matt 16,20 und Luke 9,21 schwächen dieses Schweigegebot auch in seiner Allgemeinheit sofort wieder ab.

<sup>168</sup> Mark 14,61f / Matt 26,63f / Luke 22,67-70; Mark 15,2 / Matt 27,11 / Luke 23,3 / John 18,33.37 - allerdings sind die überlieferten Formulierungen der an Jesus gerichteten Fragen und seine Antworten sicherlich durch nachösterliche Begrifflichkeit geprägt.

Matthias Kreplin

Schlossstraße 2, D-77971 Kippenheim, Germany  
matthias@kreplin.name