

Christoph Niemand

# Jesus und sein Weg zum Kreuz

Ein historisch-rekonstruktives  
und theologisches Modellbild

**Kohlhammer**

**Kohlhammer**



Christoph Niemand

# Jesus und sein Weg zum Kreuz

Ein historisch-rekonstruktives  
und theologisches Modellbild

Verlag W. Kohlhammer

Alle Rechte vorbehalten  
© 2007 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart  
Umschlag: Data Images GmbH  
Reproduktionsvorlage: Andrea Siebert, Neuendettelsau  
Gesamtherstellung:  
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart  
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-019702-2

*... und wer Geschichten hören will  
– ein Dogma unter den Liberalsten –  
der muss seine Ungläubigkeit suspendieren.<sup>1</sup>*

ἀλλ' εἴ τι δύνη,  
βοήθησον ἡμῖν  
σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> U. Eco, Die Insel des vorigen Tages. Roman. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, München – Wien 1995, 262.

<sup>2</sup> Markus 9,22b.



---

## Vorwort

Mit Freude und Erleichterung kann ich nun dieses Buch veröffentlichen. Die ersten Textpassagen habe ich im Herbst 1999 geschrieben. Aufgrund anderweitiger Beanspruchung, vor allem in der Studienadministration meiner Universität, hat sich die Fertigstellung aber immer wieder verzögert. Im Winter 2005/06 konnte ich den Text endlich abschließen.

Ich widme das Ergebnis dieser Jahre meiner Frau Birgit und meinen Kindern Paul und Emma. Teile des ersten Kapitels entstanden neben Pauls Gitterbett in Stunden, als ich seinen Schlaf bewachte. Und auch die letzten Abschnitte schrieb ich während Emmas regelmäßigem Vormittagsschlaf im Jahr meiner Elternkarenz. Birgit danke ich sowieso. Sie hat über die ganze Zeit hin meine Unruhe ertragen und ist geduldig zu diesem Projekt gestanden, auch wenn es unser gemeinsames Leben belastet hat und nicht immer förderlich für ihr eigenes wissenschaftliches und berufliches Fortkommen war.

Ich danke allen, die in irgend einer Form beigetragen haben, dass ich dieses Buch schreiben konnte: Ich denke zurück an zwei „alte“ Lehrer in Kremsmünster: P. Christian Haidinger konfrontierte uns Vierzehnjährige damals schon mit den Fragen rund um das „Testimonium Flavianum“, mit dem „Differenzkriterium“ und anderen Dingen der kritischen Jesus-Forschung. P. Nikolaus Zacherl stellte auf seine Art dar, dass so etwas wie Freundschaft mit „diesem Jesus“ möglich sei. – Während der römischen Studienjahre in Sant’ Anselmo hat mich Pius Tragan nicht nur in bibelwissenschaftlicher Methodik ausgebildet: Dass intellektuelle Redlichkeit in einer theologischen Existenz nicht in Frustration und Verdruss enden muss, sondern Humor und Mut machende Weisheit hervorbringen kann, nahm ich damals als Motto und Zielvorgabe von seinem Vorbild für mich mit. – Die Jahre an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz haben schließlich das aus mir gemacht, was ich jetzt als Neutestamentler bin und was letztlich hier zu lesen ist. Ich danke allen, besonders dem Kollegen vom Alten Testament Franz Hubmann, meinem Assistenten Michael Zugmann und nicht zuletzt meinem ehemaligen Chef, dem Emeritus Albert Fuchs. Trotz aller Mühen des Alltags ist die KTU immer noch eine Fakultät, an der das Theologietreiben Sinn und Freude macht. – Danken möchte ich schließlich auch zwei renommierten Kollegen, die sich im Sommer 2002 die Mühe machten, die damals fertigen Abschnitte des Manuskripts (Kapitel 1 bis 3 und Teile von Kapitel 4) zu lesen: Gerd Theißen und Hans-Josef Klauck. Beide haben mir hilfreiche Anregungen gegeben.

Dank nicht zuletzt auch allen, die die Drucklegung ermöglichten oder unterstützten: Dem Verlag Kohlhammer, bes. Herrn Jürgen Schneider für das Interesse an meinem Manuskript und die Bereitschaft es zu publizieren, Frau Andrea Siebert für die Erstellung des Layout und dem bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz für die finanzielle Unterstützung.

Linz, im Juni 2006

*Christoph Niemand*

# Inhalt

Vorwort .....	7
Einführung .....	15
<b>Erstes Kapitel:</b>	
<b>Jesus und seine Verkündigung</b> .....	19
<b>1.1 „Jesus – wie er wirklich war“?</b>	
<b>Forschungsgeschichtliches und Methodologisches</b> .....	19
1.1.1 Vorbemerkungen .....	19
1.1.2 Von Reimarus zum „Third Quest“ .....	20
1.1.3 Eigene Orientierung .....	25
<b>1.2 Zwei notwendige Vorklärungen</b> .....	29
1.2.1 Traditionen von Gottes Königsherrschaft vor Jesus .....	29
1.2.2 Die Gerichtsbotschaft des Täufers Johannes .....	35
<b>1.3 Erste Annäherung an Jesu Verkündigung</b> .....	39
1.3.1 Zeitliche Perspektive .....	40
1.3.2 Inhaltliche Perspektive .....	41
<b>1.4 Konkretisierungen der Gottesreichbotschaft Jesu</b> .....	43
1.4.1 Seligpreisungen .....	43
1.4.2 Heilungen, Dämonenbannungen .....	44
1.4.3 Jesu Mahlpraxis und das Hereinnehmen von Sündern und Ausgeschlossenen .....	46
1.4.4 Radikale Ethik und Neue Klugheit .....	47
1.4.5 Gleichnisse Jesu .....	48
<b>1.5 Die „Jesus-Bewegung“</b> .....	50
1.5.1 Nachfolge und Jüngerschaft .....	50
1.5.2 Die Zwölf .....	53
1.5.3 Frauen in der Jesus-Bewegung .....	56

<b>1.6 Wertungen der konkret gelebten Religion seines Volkes durch den Kunder des Gottesreiches – Jesus und die Tora</b> .....	58
1.6.1 Antithesen .....	60
1.6.2 Sabbatgebot .....	61
1.6.3 Reinheit .....	62
1.6.4 Tempel .....	65
 <b>Zweites Kapitel:</b>	
<b>Zwischenuberlegungen – „Woher hat er das alles?“ (Mk 6,2)</b> .....	69
 <b>2.1 Hinführung</b> .....	69
 <b>2.2 Näherhin zum „Woher“ des <i>basileia</i>-Wissens Jesu</b> .....	73
2.2.1 Das Wort vom Satanssturz (Lk 10,18) .....	73
2.2.2 Jesu Jubelruf (Lk 10,21–22 par Mt 11,25–27) .....	78
2.2.3 Jesu Anrede Gottes als <i>abba</i> .....	83
 <b>2.3 Bote und Botschaft: Untrennbare Einheit</b> .....	86
2.3.1 Sendungsvollmacht und Repräsentanz .....	87
2.3.2 Proexistenz .....	91
 <b>Drittes Kapitel:</b>	
<b>Anspruch und Konflikt</b> .....	99
 <b>3.1 Vorbemerkungen</b> .....	99
 <b>3.2 Wahrnehmungen der Ablehnung</b> .....	102
3.2.1 Einzelne Sprüche. Ein Überblick .....	102
3.2.2 Jesu Reaktion: Gerichtsworte .....	121
 <b>3.3 Gegner und Konfliktfelder: Religiöse Gruppen und Instanzen</b> .....	129
3.3.1 Pharisäer .....	129
3.3.2 Schriftgelehrte .....	136
3.3.3 Hoher Rat. Älteste .....	141
3.3.4 Hohepriester. Sadduzäer .....	144

<b>3.4 Jesus und die Träger der „weltlich“-politischen Macht</b> .....	152
3.4.1 Der Tetrarch Herodes Antipas .....	152
3.4.2 Die römische Militärverwaltung. Die Zeloten. Der Prokurator Pontius Pilatus .....	160
<b>3.5 Der Zug nach Jerusalem</b> .....	172
3.5.1 Vorbemerkungen: Todeserwartung Jesu nach Mk 8,31 und 10,45? .....	173
3.5.2 Motive des Jerusalemzuges .....	178
3.5.3 Erwartungshaltungen anlässlich des Jerusalemzuges .....	190
3.5.4 Abschluss .....	199
 <b>Viertes Kapitel:</b>	
<b>Jesus in Jerusalem</b> .....	203
 <b>4.1 Die Tempelaktion</b> .....	203
4.1.1 Sichtung des Quellenmaterials. Traditionsgeschichtliches .....	204
4.1.2 Realien: Tempelmarkt und Geldwechsler .....	209
4.1.3 Zur Frage der Historizität einer Tempelaktion Jesu .....	215
4.1.4 Das Deutewort Mk 11,17. Fragen zur Authentie und zur Deutung .....	220
4.1.5 Die Intention der Tempelaktion Jesu .....	229
4.1.6 Reaktionen .....	246
4.1.7 Rückblick auf die Einzugsüberlieferung .....	250
 <b>4.2 „Nach“ der Tempelaktion</b> .....	261
4.2.1 Der Topos vom Prophetenmord. Winzergleichnis .....	262
4.2.2 Das Schelt- und Drohwort gegen Jerusalem .....	271
4.2.3 Das Tempelwort .....	281
4.2.3.1 <i>Das überlieferte Material</i> .....	281
4.2.3.2 <i>Biblische und frühjüdische Zusammenhänge</i> .....	287
4.2.3.3 <i>Überlegungen zur Authentie</i> .....	298
4.2.3.4 <i>Rekonstruktionsmöglichkeiten</i> .....	303
4.2.3.5 <i>Sinn eines allenfalls authentischen Tempelwortes Jesu nach Mk 14,58</i> ....	304
 <b>4.3 Das Abschiedsmahl</b> .....	313
4.3.1 Vorklärung I: Zur urchristlichen Herrenmahlpraxis und zu den Quellen für Jesu Abschiedsmahl .....	314

4.3.2	Vorklärung II: Fixpunkte der jüdischen Mahlsitten und „subjektive Situation“ Jesu .....	321
4.3.3	Kurze Präsentation der Abendmahlsüberlieferung .....	325
4.3.4	Brothandlung und Brotwort – Rekonstruktionsversuch und Deutung .....	327
4.3.5	Kelchhandlung und Kelchwort – Rekonstruktionsversuch und Deutung .....	334
4.3.6	Rückfragen an die vorgelegte Rekonstruktion und Deutung .....	343
4.3.7	Ausblick .....	347
<b>Fünftes Kapitel:</b>		
	<b>Jesus vor Gericht</b> .....	349
<b>5.1</b>	<b>Verhaftung, Prozess, Urteil – Vorarbeiten</b> .....	349
5.1.1	Hinführung .....	349
5.1.2	Außerchristliche Quellen zu Prozess und Lebensende Jesu .....	352
5.1.2.1	„ <i>Testimonium Flavianum</i> “ .....	352
5.1.2.2	<i>Tacitus, Annalen 15,44</i> .....	355
5.1.2.3	<i>Mara bar Sarapion</i> .....	357
5.1.2.4	<i>Sanhedrin 43<sup>a</sup></i> .....	358
5.1.3	Christliche Quellen I: Allgemeines zur urchristlichen Passionstradition .....	364
5.1.3.1	<i>Vorbemerkungen</i> .....	364
5.1.3.2	<i>Quellen und Quellenwert</i> .....	365
5.1.3.3	<i>Darstellungswille und Tendenzen der Quellen</i> .....	367
5.1.3.4	<i>Fazit</i> .....	371
5.1.4	Christliche Quellen II: Wahrnehmung der einschlägigen Aussagen in den christlichen Primärquellen .	372
5.1.4.1	<i>Relevantes aus der Markus-Passion</i> .....	373
5.1.4.2	<i>Erste Rückfragen zur Darstellung der Markus-Passion</i> .....	376
5.1.4.3	<i>Ein vergleichender Blick auf einzelne Stellen der Johannes-Passion</i> .....	380
5.1.4.4	<i>Matthäus und Lukas</i> .....	387
5.1.4.5	<i>Ein Katalog von Fragen</i> .....	391

5.1.5	Positionen und Modellbilder in der Forschungsgeschichte .....	392
5.1.5.1	<i>Vornehmlich (oder exklusiv) „römische“ Verantwortung</i> .....	392
5.1.5.2	<i>... oder: Verantwortung vornehmlich bei jüdischen Instanzen</i> .....	397
5.1.5.3	<i>Resümee</i> .....	411
<b>5.2</b>	<b>Verhaftung, Prozess, Urteil –</b>	
	<b>Rekonstruktive und exegetische Überlegungen</b> .....	413
5.2.1	Ausgangspunkte .....	413
5.2.1.1	<i>Politische Rahmenbedingungen</i> .....	413
5.2.1.2	<i>Die angenommene „Ereigniskette“</i> .....	415
5.2.1.3	<i>Prozessrechtliche Rahmenbedingungen</i> .....	416
5.2.2	Pilatus-Prozess I: Blick auf die beteiligten Personen .....	419
5.2.2.1	<i>Zum Verhalten Jesu</i> .....	419
5.2.2.2	<i>Zum Verhalten des Pilatus. Paschaamnestie</i> .....	421
5.2.2.3	<i>Zum Verhalten der jüdischen Führung und der Volksmenge</i> .....	426
5.2.2.4	<i>Ein erstes Resümee</i> .....	429
5.2.3	Pilatus-Prozess II: Blick auf die verhandelten Sachen .....	430
5.2.3.1	<i>Die Anklage: „König der Juden“</i> .....	431
5.2.3.2	<i>Die Kreuzesinschrift: „König der Juden“</i> .....	433
5.2.3.3	<i>Zur Frage nach dem urteilsbegründenden Delikt nach dem römischen Strafrecht</i> .....	436
5.2.3.4	<i>Kreuzigung als römische Hinrichtungsstrafe</i> .....	438
5.2.4	Inhaltliche Gründe der jüdischen Führung zur Anklage gegen Jesus. Ein Katalog von zu diskutierenden Wahrnehmungen, Befürchtungen und Unterstellungen .....	446
5.2.4.1	<i>Vorüberlegungen</i> .....	446
5.2.4.2	<i>Blasphemie – Zauberei / Verführung / Verleitung</i> .....	449
5.2.4.3	<i>Jesu Verhalten im Tempel und zum Tempel</i> .....	452
5.2.4.4	<i>Umsturz. Königsprätendent</i> .....	454
5.2.4.5	<i>Messiasprätendent?</i> .....	456
5.2.4.6	<i>Sohn Gottes?</i> .....	478
5.2.4.7	<i>Menschensohn?</i> .....	485
5.2.4.8	<i>Resümee</i> .....	489
5.2.5	Zur subjektiven Motivation und ethischen Qualität des Handelns der Gegner Jesu .....	491
5.2.6	Nochmals: Zum Verhalten Jesu .....	495

---

<b>5.3 Das Ende</b> .....	497
Literaturverzeichnis .....	505
Abkürzungsverzeichnis .....	532
Register .....	537

## Einführung

Dieses Buch versucht, ein historisch konsolidiertes Bild Jesu von Nazaret zu zeichnen. Damit stellt es sich in die Tradition der kritischen Jesus-Forschung und erarbeitet darin einen Diskussionsbeitrag. Die nähere Fokussierung liegt auf dem gewaltsamen Lebensende Jesu. Die Konfliktualität seines öffentlichen Auftretens ebenso wie seine schließliche Verurteilung und Tötung werden intensiv in den Blick genommen: sowohl hinsichtlich der faktischen Handlungskette als auch hinsichtlich der positionellen Perspektiven von Gegnern, Anhängern und vor allem Jesu selbst.

Dass ein solches Unternehmen als Versuch historischen *und* theologischen Rekonstruierens und Verstehens möglich, interessant und bedeutsam ist, unterstelle ich vorab. Es ist mir aber bewusst, dass sich Möglichkeit und Ergiebigkeit des Unternehmens letztlich im Vollzug selbst stets neu erweisen müssen. Über das Neben- und Miteinander von historischer und theologischer Fragestellung ist natürlich Rechenschaft zu geben. Ansätze dazu finden sich im folgenden Abschnitt 1.1.

Das Jesusbild, das im Folgenden aufgebaut wird, findet sein thematisches Zentrum in Jesus als Verkünder der Botschaft von der hereinbrechenden Gottesherrschaft. Dies war über längere Zeit in der Forschung fast selbstverständlich und ist auch heute weithin konsensfähig. Unbestritten ist es allerdings nicht mehr. Dass es auch angesichts prononcierter Alternativentwürfe weiterhin der historisch plausibelste und theologisch ergiebigste Grundansatz ist, sollte sich ebenso im Vollzug laufend erweisen.

Dieses Buch will seine Herkunft aus der universitären Lehre an einer theologischen Fakultät nicht verleugnen. (Nicht wenige Passagen sind begleitend, vor- oder nachbereitend, zu Vorlesungen oder Seminaren entstanden.) Die Textierung hat primär Studierende der Theologie und AbsolventInnen eines Theologiestudiums als LeserInnen vor Augen. Dennoch stellt es – als Ganzes – den Anspruch, ein Forschungsbeitrag im eigentlichen Sinn zu sein. Dass Lehre und Forschung unverzichtbar aufeinander bezogen sein sollen und einander (in beide Richtungen!) befruchten, ist mir mehr als ein bildungspolitisches Lippenbekenntnis. KollegInnen aus der Zunft der Bibelwissenschaft werden den Text natürlich anders lesen als Studierende und meinen Forschungsbeitrag vor allem im interpretatorischen Gesamtaufriß suchen.

Ich verwende im Untertitel und immer wieder im folgenden Text den Begriff „Modellbild“ zur Beschreibung dessen, woran ich arbeite. Dies ist nicht arrogant gemeint, so als ob ich beanspruchte, das von mir gezeichnete Bild verstehe sich als nachzuahmendes oder gar normgebendes Vorbild für alle anderen Versuche. Ich verwende den Begriff bescheidener: Es geht um den Aufbau eines *Bildes*, einer mentalen Vorstellung, die sich der Wirklichkeit des Lebens und Sterbens Jesu von Nazaret annähern möchte. Und: Das Bild, das wir uns von einer Wirklichkeit, die uns bedeutsam ist, machen, ist immer ein *Modellbild*: eine modellierte Größe, bei der im Lauf der Arbeit probiert, austariert, verändert und immer neu Maß genommen werden muss. *Work in progress* also.

Das erste Kapitel („Jesus und seine Verkündigung“) versucht in zügigem Durchgang die Skizze eines allgemeinen Bildes von Jesu Botschaft und Wirken. Dies hat im Kontext des gesamten Unternehmens die vorbereitende Aufgabe, die Konflikthaftigkeit Jesu, die in irgendeiner Form mit seinem Tod in Zusammenhang stehen wird, möglichst zutreffend und an ihrem Ausgangspunkt wahrnehmen zu können. Die Textierung ist dabei so, wie man sie in allgemeinverständlichen Jesusbüchern öfters findet: mehr thesenhaft und deskriptiv als diskursiv oder problematisierend. – Das zweite Kapitel („Zwischenüberlegungen – Woher hat er das alles?“) hält im Darstellungsgang gewissermaßen inne und wendet den Blick zurück auf jenen Jesus, der solches sagt und tut. Welches Selbst- bzw. Funktionsverständnis Jesu und welcher unmittelbare Anspruch zeigt sich in seinem Wirken? – Der Konfliktualität, die dem Anspruch Jesu innewohnt, wird im dritten Kapitel („Anspruch und Konflikt“) näher nachgegangen, und zwar so: Zunächst werden neutestamentliche Traditionen in den Blick genommen, die die Wahrnehmung von Ablehnung aus der Perspektive Jesu thematisieren. Anschließend gehe ich die verschiedenen zeitgenössischen Gruppen und Instanzen durch, mit denen Jesus in irgendeiner Form in Konflikt gerät. Dies deshalb, weil es mir wichtig erscheint, ein breiter abgewogenes Geschichtsbild von Handlungsträgern der Passion Jesu zu haben, noch bevor historische oder exegetische Einzelentscheidungen hinsichtlich eben dieser Passionserzählungen anstehen. Am Schluss des Kapitels blicke ich nochmals auf Jesus selbst zurück und stelle Überlegungen zur Motivation und Erwartungshaltung Jesu anlässlich seines (letzten) Gangs nach Jerusalem an.

Das vierte Kapitel widmet sich neutestamentlichen Traditionen, die „Jesus in Jerusalem“ zeigen. Ich bearbeite ausführlich – als Eckpunkte – die Erzähltraditionen von Tempelaktion und Abschiedsmahl, dazwischen einige Wortüberlieferungen. – Hier und noch mehr im folgenden fünften Kapitel („Jesus vor Gericht“)

verlässt die Art der Textierung endgültig die Form der Skizze und nimmt monographische Form an: Befundwahrnehmung, Problematisierung, Wahrnehmung und Diskussion der Forschungssituation und schließlich ein eigener Argumentationsaufbau werden recht breit vorgetragen. Ich denke, dass die Bedeutsamkeit und Geschichtsmächtigkeit der hier behandelten Traditionen diese Breite rechtfertigt und für die LeserInnen auch erträglich macht.

Ich schließe diese Einführung mit einigen technischen Hinweisen:

Die ersten Kapitel sind als Überblicksskizze geschrieben und verzichten deshalb auf eine laufende Abgleichung mit unterstützenden oder divergierenden Forschungspositionen. (Nur in wenigen, besonderen Fällen werden solche in den Anmerkungen ausgewiesen.) Deshalb wird eingangs der einzelnen Textabschnitte bzw. zu Kapitelbeginn einiges an jeweils relevanter Literatur angeführt.<sup>1</sup> Die oft verschlungene Forschungslage kann über diese Titel erschlossen werden. Ich biete letztere in drei Rubriken, die durch Asteriskus (\*) von einander abgehoben sind: Die erste Rubrik führt „ständige Begleiter“, sog. „Jesusbücher“ oder ähnliches an, die im Verlauf der Darstellung immer wieder vergleichend eingesehen werden mögen. Die zweite nennt Artikel aus Wörterbüchern, Lexika und Enzyklopädien, die einen umfassenden Überblick zum jeweiligen Thema oder zum jeweiligen Text bieten. In der dritten finden sich sonstige, mir wichtig erscheinende Beiträge in Aufsatzform oder aus Monographien. (Die gängigen Kommentare zu den Evangelien habe ich begleitend zur Texterstellung ständig eingesehen. Nur in besonderen Ausnahmefällen habe ich Kommentarwerke aber zitiert oder in die Literaturlisten zu Kapitelbeginn – dann im dritten Absatz – aufgenommen.) In den eher monographisch ausgerichteten Kapiteln vier und fünf ist die Art der Literaturverwendung und Forschungsdokumentation anders: Neben den Literaturlisten am Beginn der Textabschnitte wird auch in Text und Anmerkungen z.T. recht intensiv auf andere Diskussionsbeiträge Bezug genommen. Dies scheint mir geboten, nicht nur um dem akademischen Brauch Genüge zu tun: Von fremden Positionen, auch und gerade wenn man sich ihnen nicht anschließt, ist grundsätzlich immer zu lernen. Und Argumentationen sind immer nachdenkenswert.

Auf außerbiblische Primärtexte habe ich mich reichlich bezogen. Um der leichteren Lesbarkeit willen sind sie möglichst nicht abgekürzt. Dies gilt vor allem

---

<sup>1</sup> Die Literaturhinweise – immer *AutorInnenname*, Kurztitel, Seitenzahl – sind über das Literaturverzeichnis (ab S. 505) zu entschlüsseln. Wenn der Kurztitel sich nicht selbstverständlich ergibt, ist er im Literaturverzeichnis eigens vermerkt.

dort, wo ich sie in Text oder Anmerkung ausführlicher zitiert und/oder ausgewertet habe. Der entsprechende Titel ist dann unabgekürzt genannt. Die verwendete Textausgabe, die im Literaturverzeichnis (unter 1. Quellen) ausgewiesen ist, wurde ebenso beigelegt. Auf das Anführen bloßer („leerer“) Listen von Belegverweisen in den Anmerkungen habe ich so weit als möglich verzichtet. Wo es mir unumgänglich erschien, habe ich dafür jene Kürzel verwendet, die über das Abkürzungsverzeichnis (unter 2. Abkürzungen für Werke der außerbiblischen Literatur) erschließbar sind.

Erst nach Abschluss des Manuskripts habe ich folgende, für das Thema dieser Untersuchungen unmittelbar einschlägige Werke eingesehen. Mit ihnen erfolgte keine Auseinandersetzung mehr. Umso mehr empfehle ich sie auch meinen LeserInnen:

*Mc Knight S.*, *Jesus and His Death. Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005

*Frey J. / Schröter J.* (Hgg), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT, 181), Tübingen 2005

*Reinbold W.*, *Der Prozess Jesu* (BThS, 28), Göttingen 2006

*Schröter J.*, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten, 15), Leipzig 2006

# Erstes Kapitel:

## Jesus und seine Verkündigung

### 1.1 „Jesus – wie er wirklich war“?

#### Forschungsgeschichtliches und Methodologisches

\* *Becker*, Jesus, 1–20 – *Meier*, Marginal Jew I, 21–40.167–195.196–201 – *Theißen / Merz*, Jesus, 21–33.96–124

\* *Habermann*, Kriterien, 15–26 – *Körtner* (Hg), Jesus im 21. Jahrhundert – *Rau*, Jesus, 10–95 – *Schröter / Brucker* (Hgg), Der historische Jesus – *Schröter*, Jesus und die Anfänge – *Theißen / Winter*, Kriterienfrage

#### 1.1.1 Vorbemerkungen

Seit der Aufklärungszeit wurde immer wieder der Verdacht geäußert, dass mit dem *kirchlichen Jesusbild* „etwas“ nicht stimmen könnte. Im Alltagsbewusstsein nicht weniger Zeitgenossen hat sich dieser Verdacht fest etabliert. Er kann sich unterschiedlich artikulieren: (i) Man unterstellt eine Differenz zwischen den (ältesten) Quellen selbst und dem kirchlich-dogmatisch vermittelten Jesusbild. (ii) Meistens sieht man diese Differenz aber schon zwischen dem historischen Geschehen und den vorhandenen Quellen. (iii) Manchmal wird auch unterstellt, die Kirche hätte zugunsten der kanonischen Quellen und dem sich daraus ergebenden Jesusbild andere, historisch wertvollere Quellen unterdrückt. – Eine *historisch-kritische Jesusforschung*, die sich von diesem Verdacht motivieren lässt, will die genannten Differenzen aufklären, das kirchliche Jesusbild als historisch unzutreffend erweisen und ein korrektes Jesusbild erarbeiten, das den Tatsachen entspricht. Dem gegenüber wäre eine *apologetische Jesusforschung* bemüht, die (annähernde) Identität des kirchlichen Jesusbildes der kanonischen Evangelien mit der historischen Jesusgestalt aufzuweisen.

Die somit aufgespannte Alternative von historisch-kritischer oder apologetischer Jesusforschung weisen aber seit langem viele von sich: Historisch-kritische Jesusforschung sei auch im Rahmen eines dezidiert *theologischen Verstehensversuchs* und *im Raum kirchlichen Glaubens* möglich, ja unter den heutigen Kulturbedin-

gungen sogar unverzichtbar. Was das bedeutet und wie dies geschehen kann, soll im Folgenden deutlich werden.

Jede Jesusforschung muss sich als Geschichtsforschung dem stellen, was gegenwärtige Geschichtswissenschaft in ihrer Theorie- und Methodenreflexion längst weiß: dass das Ergebnis ihrer Arbeit nie das *factum brutum* selbst ist. Ein Ereignis ist einmalig und verschwindet im Nichts der Vergangenheit, wenn es nicht erinnert, erzählt und *dadurch* zur „Geschichte“ wird. Dies ist ein Akt der Versprachlichung. Das System Sprache ist nicht ident mit der besprochenen Wirklichkeit, sondern steuert und ordnet durch Erzählung unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit. „Jede historische Quelle (ist) zugleich eine Interpretation derjenigen Ereignisse, die sie repräsentiert“.<sup>1</sup> Dies gilt für die Quellen; Analoges gilt mindestens genauso für die Geschichtsforschung, die Historiographie. Damit ist aber Geschichtserzählung und je eigenes Geschichtsbild nicht der Beliebigkeit freigegeben, weil sie (vulgär gesprochen) sowieso *nur* Interpretation sei. Geschichtsforschung erhellt die unterschiedlichen Quellen in ihrer jeweiligen Interpretationstendenz und kommt darin und dadurch zu ihrer eigenen Geschichtserzählung. Diese ist nicht „Eins-zu-eins-Abbildung“ der Wirklichkeit, sondern *verantwortete* Interpretation. Sie will die Quellen nicht ersetzen, sondern ist ein *Modellbild*. Der Aufbau eines solchen Modellbildes ist aber unverzichtbar, weil es die je eigene Wahrnehmung und Deutung eines vermittels Quellen zugänglichen Geschehens nachvollziehbar bündelt, verantwortet, offenlegt und damit auch diskutierbar macht. *Ereignis, Quellen, Quellenanalyse*, Aufbau eines eigenen deutenden *Modellbildes* und *öffentlicher Raum*, in dem die je eigene Deutung zu verantworten ist, sind somit die irreduziblen Pole jeder Geschichtsforschung – auch der Jesusforschung!

### 1.1.2 Von Reimarus zum „Third Quest“<sup>2</sup>

(1) Den Anstoß für die historisch-kritische Jesusforschung lieferte *Hermann S. Reimarus* (gest. 1768), dessen zu Lebzeiten unveröffentlichte „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ G.E. Lessing posthum und ohne Autorennennung in mehreren Fragmenten veröffentlichte. Darin unterstellt Reimarus eine fundamentale Differenz zwischen Jesu Verkündigung und Selbstverständnis und der nachösterlichen Christusverkündigung der Apostel: *Jesus* hätte keine übernatürliche Offenbarung geboten, sondern den Anfang eines ganz im zeitgenössisch-jüdischen Kontext verstandenen Messiasreiches ausgerufen. Zu

---

<sup>1</sup> Zitat aus *J. Schröter*, *Jesus und die Anfänge*, 7. Insgesamt empfohlen seien die ersten beiden Beiträge dieses Bandes: „Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis“ (6–36) und „Jesusdarstellung als ‚Fiktion des Faktischen‘. Bedingungen und Grenzen der historischen Jesuserzählung“ (37–61). – Vgl. auch *Moxter*, *Erzählung und Ereignis*, 67–88.

<sup>2</sup> Die hier nur schlaglichtartige Darstellung kann vertieft werden etwa mit Hilfe von *Theißen / Merz*, *Jesus*, 21–33; *Körtner*, *Jesus* (bes. *du Toit*, Erneut auf der Suche, 91–134); *Frey*, *Der historische Jesus*, 274–297; *Schenke u. a.*, *Jesus*, 19–28 (*Broer*).

dessen Vorbereitung diene sein Umkehrruf und seine Predigt einer verinnerlichten, von Formalismen befreiten ethischen Religiosität. In Jerusalem hätte Jesus versucht, dieses „weltliche“ Messiasreich einzurichten, scheiterte aber damit am Widerstand der Führung und musste am Kreuz das Fehlschlagen seiner Hoffnung einsehen. Die *Apostel*, die zu Lebzeiten Jesu von der Erwartung motiviert waren, im Messiasreich „auf zwölf Thronen zu sitzen“, hätten auf das Scheitern Jesu durch eine objektive Betrugshandlung reagiert: Sie stehlen seinen Leichnam, erfinden die Auferstehung und verkünden ein neues, von ihnen beherrschtes „System“: ein inwendiges Gottesreich, das Jesus als göttlicher Erlöser durch Tod und Auferstehung erschließen musste und das erst mit der Wiederkunft Christi allen offenbar würde. – Auch *David F. Strauß* (gest. 1874) konstatierte eine grundlegende Differenz von historischem Jesus und der „übernatürlichen“ Christusverkündigung. Ihm zufolge resultiert diese aber nicht aus Betrug, sondern sei Ausdruck der „absichtslos dichtenden Sage“. In dieser christlichen *Mythologisierung* des historischen Jesus kann er (als Hegel-Schüler!) durchaus etwas Wertvolles sehen, da sich im Christusmythos doch die große Idee der „Gottmenschlichkeit“ ankündige. – Andere Autoren interessierten sich aber mehr für den historischen Jesus und versuchten, seine *Biographie* und seine *Persönlichkeitsstruktur* aufzufinden: Durch Literarkritik wollte man die ältesten, christologisch noch wenig überformten Quellen wiederherstellen. Die Interpretation förderte ein Jesusbild zutage, das im Lehrer von Nazaret einen Mann nach dem Idealbild liberaler Bürgerlichkeit sehen konnte: Antikonfessionelle religiöse Innerlichkeit und vernünftig-tätige Ethik.

(2) In den Jahren zwischen 1900 und etwa 1920 brach diese Form der liberalen Leben-Jesu-Forschung in sich zusammen: Einerseits erkannte man, dass auch die ältesten Quellen Ausdruck des Kirchenglaubens sind.<sup>3</sup> Vor allem aber wies *A. Schweitzer* (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, <sup>2</sup>1913) den *projektiven Charakter* der erarbeiteten, kritisch-liberalen Jesusbilder nach, die allesamt „genau die Persönlichkeitsstruktur aufwies(en), die in den Augen ihres Verfassers als höchstes anzustrebendes, ethisches Ideal galt(en)“.<sup>4</sup> Demgegenüber wurde nun bewusst: Eine historisch korrekte Verortung Jesu muss zuallererst in den Blick nehmen, dass er unlöslich im Kontext der *apokalyptischen und eschatologischen* Religiosität des

---

<sup>3</sup> Das Markusevangelium ist ganz von der sekundären Idee des „Messiasgeheimnisses“ durchzogen (W. Wrede, 1901). Sein Aufbau ist nicht Abbildung der biographischen Entwicklung Jesu, sondern erzählerischer Rahmen, in den die „kleinen Einheiten“ der Jesusüberlieferung eingepasst sind (K.L. Schmidt, 1919).

<sup>4</sup> *Theißen / Merz*, Jesus, 25.

zeitgenössischen Judentums und deren Erwartung einer Königsherrschaft Gottes steht, auch wenn diese Religiosität modernem Bewusstsein fremd sein mag.<sup>5</sup>

(3) Diesem Abbruch der liberalen Leben-Jesu-Forschung korrespondiert ab etwa 1920 das Aufkommen der *dialektischen Theologie*, die ihrerseits im Kontext eines *existentialistischen* Lebensgefühls steht: Der Mensch gewinnt seine Eigentlichkeit erst im Wagnis einer je personal-freien Entscheidung zu seiner konstitutiven Unge-sichertheit. Diese Entscheidungsstruktur menschlicher Existenz kann und darf nicht durch vorgeblich objektivierbare Sachverhalte (in Ethik oder Religion) unterlaufen werden. Christlich gedacht: Gott wird nie Teil und Inhalt unserer Welt, kommt ihr vielmehr immer von außen entgegen und fordert je radikal zum Anderen und Neuen heraus. In der Annahme dessen gewinnen Menschen ihre Eigentlichkeit und Freiheit. Für Jesusbilder auf diesem Hintergrund heißt das: Nicht lehrhaft umsetzbare Inhalte sucht man beim historischen Jesus; es interessiert vielmehr das bloße und befremdliche „dass“ seiner Existenz als Herausforderung einer existentiellen Entscheidung. Eine apologetische Jesusforschung wird als jedenfalls verfehltes Bemühen abgewiesen, weil mit einem allfälligen Nachweis, dass Jesus historisch sich als Messias, Gottessohn oder Erlöser verstanden und ausgegeben hätte, im eigentlichen ja nichts gewonnen wäre: Historisches Wissen kann die jetzt anstehende Entscheidung, im gekreuzigten Auferweckten glaubend das Leben zu finden, nicht ersetzen. Insofern ist das Jesusbild nun möglichst „leer“, um die Herausforderungsstruktur des Evangeliums nicht zu vernebeln. Wir sind hier bei der Jesusforschung im Sinn *Rudolf Bultmanns*.<sup>6</sup> – Sein Schülerkreis hat dann die *theologische* Bedeutung der historisch-rekonstruktiven Jesusforschung verstärkt betont und somit die „*neue Frage*“ *nach dem historischen Jesus* eingeleitet: Der verkündigte Christus ist *ohne* den wirkenden und gekreuzigten Jesus nicht zu haben.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Die Debatte um die „Eschatologie Jesu“ hatte v.a. *J. Weiss* (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, <sup>2</sup>1900) angestoßen.

<sup>6</sup> Sein Buch mit dem programmatisch knappen Titel „Jesus“ erschien erstmals 1926.

<sup>7</sup> Dies war aber weniger eine völlige Abkehr von Bultmanns „Programm“ als dessen modifizierte Durchführung: Denn die Wertung, dass für Bultmann die allenfalls rekonstruierbaren Inhalte des Verkündigens, Lehrens und Lebens Jesu *theologisch unerheblich* seien, ist ja verkürzt: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“ (Einleitungssatz aus *Bultmann*, Theologie, 1). Das heißt: Erst die angesichts des Kreuzes geschehende Osterverkündigung ist das Evangelium selbst. Aber dieses ist an das konkrete „dass“ Jesu gebunden, der somit nicht bloßer Mythos ist, sondern je zu entmythologisierender Anlass des Kerygmas. Die herausfordernde Christusverkündigung findet deshalb im erarbeiteten Jesusbild, das so etwas wie einen „Entscheidungsruf in Person“ darstellt, eine *strukturelle* Entsprechung.

Dann ist aber auch eine wenigstens grundlegende Strukturentsprechung von Christologie und Jesus-Leben zu fordern und konkret aufzuweisen: Dies könne geschehen, indem mit strenger historischer Kritik in den Evangelien ein Minimum und Kern „authentischer“ Jesusüberlieferung ermittelt wird. Dieses Minimum – nach dem theologischen und anti-apologetischen Axiom eines relativ „leeren“ Jesusbildes – wird quantitativ gering sein. Inhaltlich wird es das Bild eines Jesus zeigen, der in seiner Gottesrede und seinem Tun die Menschen in jene Entscheidungssituation zur glaubenden Freiheit stellt, die dann nachösterlich auch die Evangeliumsverkündigung anzielt. Methodisch arbeitet man innerhalb dieser „neuen Frage“ deshalb vor allem mit dem sog. *doppelten Differenzkriterium*: In ein solches Jesusbild kann nur „Singuläres“ aufgenommen werden: Was inhaltlich nicht (a) aus der jüdischen Umwelt ableitbar ist und was (b) mit den objektivierten Inhalten der kirchlichen Christologie (Gottessohn; Erlöser etc.) nicht zur Deckung zu bringen ist.<sup>8</sup> Recht „dürre“ Jesusbilder in materialer Hinsicht sind die notwendige Folge. – *Katholische Jesusforscher*, die die Vorgaben der existentialistischen Weltanschauung und dialektischen Theologie durchwegs nur sehr bedingt übernahmen, arbeiteten in dieser Phase oft mit einer merklich abgemilderten Form des Differenzkriteriums: Als Instrument der Quellenbewertung sei es durchaus anwendbar, muss aber durch andere Erwägungen ergänzt werden, um zu einem breiteren Jesusbild zu kommen.<sup>9</sup>

(4) Mittlerweile kann man weltweit von einer neuen Phase der Jesusforschung und Jesusbilder sprechen, die gern als „*Third Quest*“ etikettiert wird.<sup>10</sup> Sie ist durch drei Charakteristika geprägt: (i) Von Voraussetzung und Methodologie der Vorgängerphase wird Abstand genommen. Speziell das *doppelte Differenzkriterium* wird als unangemessen zurückgewiesen: Es sei *a-historisch*, weil kein ge-

---

<sup>8</sup> Die „klassische“ Formulierung dieses Kriteriums stammt von *Käsemann*, *Problem*, 205: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, ...“. Vgl. insgesamt: *du Toit*, *Der unähnliche Jesus*, 89–129.

<sup>9</sup> *Schürmann* etwa forderte immer wieder ein, eine grundlegende *Kontinuität* der Jesusüberlieferung über die Osterereignisse hinweg auch methodisch einzubeziehen (z.B. *ders.*, *Anfänge*, 39–65; zum Differenzkriterium vgl. *ders.*, *Jesus*, 420–434). *Merklein* kommt in seiner Darstellung der Jesusverkündigung (*ders.*, *Botschaft*) zu einem m.E. durchaus kompakten und umfassenden Jesusbild. Vgl. auch die nüchterne Gesamtstudie *Gnilka*, *Jesus*.

<sup>10</sup> Die alte, liberale Jesusforschung wäre die Zeit eines „*First Quest*“, dann käme die nachbultmannsche „*New Quest*“-Phase und jetzt eben ein „*Third Quest*“. Solche Epocheneinteilungen sind natürlich recht grobschlächtig!

schichtliches Phänomen isoliert von seiner Umwelt und außerhalb seiner Folge- bzw. Wirkgeschichte greifbar ist. Und es sei *ideologisch*, weil sein immanent vorgegebenes Ergebnis eines „absoluten und solitären“ Jesus Wunschprodukt einer (schlechten!) Theologie sei.

Diese kritischen Anfragen sind schwerwiegend, es ist aber auch entgegenzuhalten: Sie treffen es eigentlich nur in seiner *Extremform*. Von der Sache her verstanden viele das Differenzkriterium ja nicht als Mittel zur Herausarbeitung *all dessen*, was Jesus sagte, dachte und tat, sondern als Mittel zur Findung eines *gesicherten Minimalbefundes*, von dem dann – verbreiternd – weiterzuarbeiten ist. Und dabei konnten dann ja Kontinuitätslinien nach vorne und hinten durchaus aufgezeigt werden.<sup>11</sup>

An die Stelle des Differenzkriteriums setzte G. Theißen das *historische Plausibilitätskriterium*, das die „Beweislast“ geradezu umdreht: Damit eine konkrete Tradition als authentisch jesuanisch angesehen werden kann, muss sichergestellt sein, dass sie im breiten Spektrum der jüdischen Mitwelt Jesu sinnvoll untergebracht werden kann („Kontextplausibilität“). Und: Als für Jesus historisch zutreffend ist eine Erzähl- oder Spruchüberlieferung dann zu werten, wenn sie als nachösterliche Auswirkung des Lebens Jesu plausibel gemacht werden kann („Wirkungsplausibilität“).<sup>12</sup> – (ii) Darüber hinaus charakterisiert sich gegenwärtige Jesusforschung durch verstärktes *sozialgeschichtliches Interesse* (Jesus in seinem sozialen, politischen, ökonomischen Kontext) und durch den Versuch, das Jesusbild aus den Vorgaben seiner zeitgenössisch-*frühjüdischen Mitwelt* heraus und nicht im krassen Widerspruch dazu aufzubauen. – (iii) Manche Forscher bevorzugen auch programmatisch *nicht-kanonische Quellen*, etwa das sog. Thomasevangelium oder andere apokryphe Evangelienfragmente, denen sie höheren Quellenwert zubilligen.<sup>13</sup>

Die Ergebnisse sind natürlich nicht einhellig:<sup>14</sup> Manche Entwürfe stehen methodisch und inhaltlich noch in merklichem Kontakt zur „neuen Frage“,<sup>15</sup> andere wei-

<sup>11</sup> So schreibt schon *Käsemann*, Problem, 205 im Anschluss an das zuvor gebotene Zitat: „Allerdings müssen wir uns dabei von vornherein dessen bewußt sein, daß man von hier aus keine Klarheit über das erhält, was Jesus *mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat*“ (Hervorh. von mir).

<sup>12</sup> Vgl. kurz *Theißen / Merz*, Jesus, 116–120 und ausführlich *Theißen / Winter*, Kriterienfrage, bes. 175–217. Die schon im Rahmen der „neuen Frage“ verwendeten Kriterien der „Kohärenz“, „mehrfachen Bezeugung“ und „Anstößigkeit“ (Tendenzwidrigkeit) werden hier dem Leitkriterium der doppelten historischen Plausibilität jeweils neu zugeordnet.

<sup>13</sup> Diesbezüglich bin ich – um es gleich zu sagen – reichlich skeptisch. In die Sache führt gut ein *Rau*, Jesus, 80–95. 143–148.

<sup>14</sup> Als Überblick empfehlenswert *du Toit*, Erneut auf der Suche, 93–106; vgl. auch: *Müller*, Neue Trends, 2–16; *Kosch*, Jesusliteratur 1993–1997, 213–219.

chen davon aber sehr grundsätzlich ab; neben Ansätzen, die Jesus auf der Basis der Reich-Gottes-Rede verstehen, stehen Versuche, einen „non-eschatological Jesus“ plausibel zu machen. Gezeichnet werden u.a. folgende Bilder:

Jesus als *charismatischer Prophet und Heiler*, der die an Exklusivität und Reinheit orientierte Religiosität Israels in Richtung Inklusivität und Primat der Barmherzigkeit reformieren wollte.<sup>16</sup>

Jesus als *kynischer Weisheitslehrer*, der die patriarchale Grundstruktur der antiken Wertekonstruktion (Ehre / Schande) zugunsten einer egalitären Freiheit aufbrechen wollte.<sup>17</sup>

Jesus als *Anstifter sozialer und politischer Umbrüche* im Namen der kommenden Gottesherrschaft.<sup>18</sup>

Jesus als *bevollmächtigter Ankünder* des nahe bevorstehenden *eschatologischen Eingreifens* Gottes.<sup>19</sup>

### 1.1.3 Eigene Orientierung

Mein eigenes Arbeiten an einem Jesusbild steht, soweit ich das selbst erkenne, innerhalb folgender Rahmenbedingungen und Entscheidungen:

(1) Kritische und rekonstruktive Jesusforschung ist für mich unverzichtbarer Teil der heute zu leistenden *theologischen Aufgabe*. Sie ist dabei – allerdings in einem wortwörtlichen Sinn – „*apo-logetisch*“: Nicht nur weil sie die oft markt-schreierischen, mit grotesken Unterstellungen unterfütterten Sensationsmeldungen der Marke „Verschlußsache Jesus“ (M. Baigent / R. Leigh: München 1991) zu-rechtrückt, sondern v.a. weil sie die eigene Jesusdeutung und auch die eigene Jesusbindung bewusst in öffentlichem Diskurs darlegt und *verantwortet*. Dieser Verantwortungsvorgang geht aber auch nach innen: Arbeit am Jesusbild ist vor allem *Versuch und Vollzug des Verstehens* des eigenen Glaubens und insofern wesentlicher Teil des „Kerngeschäfts“ der Theologie. Es macht den Reiz der Sache aus und entspricht ihrem Ernst, dass dabei aber eben nicht nach Maßgabe der eigenen oder der institutionell verordneten religiösen Wunschvorstellungen vorzugehen

---

<sup>15</sup> Etwa die beeindruckend umfassende, bisher dreibändige Studie *Meier*, *Marginal Jew* oder das Lehrbuch *Becker*, *Jesus*, das die Arbeit mit dem Differenzkriterium bewusst weitertreibt.

<sup>16</sup> *M. Borg*, *Jesus – A New Vision* (1987; dt.: *Jesus. Der neue Mensch*, 1993).

<sup>17</sup> *J.D. Crossan*; *The Historical Jesus* (1991; dt. *Der historische Jesus*, 1994).

<sup>18</sup> *Z.B. R. Horsley*, *Spiral of Violence* (1987) oder *W.R. Herzog*, *Jesus, Justice, and the Reign of God* (2000).

<sup>19</sup> *E.P. Sanders*, *The Historical Figure of Jesus*, London 1993; dt.: *Sohn Gottes. Eine historische Biographie*, Stuttgart 1996.

ist, sondern orientiert an den kritisch verglichenen Quellen (in ihrer Sprödigkeit), im ständigen Austausch mit allen anderen rekonstruktiven Jesusbildern (in ihrer verwirrenden Vielgestaltigkeit) und in der Ausweispflicht der je eigenen Methodik.

(2) Ziel der kritischen und rekonstruktiven Jesusforschung ist für mich der Aufbau eines *Modellbildes von Jesus von Nazaret*.<sup>20</sup> Es geht um ein umfassend-integratives Bild von den Inhalten und Ansprüchen in seinem Reden und Tun, seinem eigenen Funktions- und Selbstverständnis und der Außenwahrnehmung seiner Person durch Zeitgenossen. Es speist sich aus der Interpretation der vielen einzelnen Erzähl- und Redeüberlieferungen und wirkt seinerseits ständig auf diese Interpretationen zurück; es ist deshalb offen und „*in progress*“ zu halten. In diesem Modellbild ist v.a. die Tatsache der gewaltsamen Tötung Jesu einzuzeichnen und angemessen zu gewichten. Es muss ständig im Blick halten, dass das Leben und Wirken dieses Jesus *für jene, die auch später noch von ihm sprachen*, seine Bedeutung angesichts seiner Aburteilung nicht verlor, vielmehr umso mehr gewann. Das rekonstruktive Modellbild setzt dabei den Osterglauben nicht voraus und bringt ihn auch nicht hervor. Es hat aber die Aufgabe zu erhellen, an welchen Schnittstellen eines Jesusbildes und mit welchen inhaltlichen Ansprüchen hinsichtlich des Jesusbildes er entsteht. Insofern hilft kritische Jesusforschung den ChristInnen, ihren Osterglauben seiner ursprünglichsten Funktion gemäß auszurichten.

(3) Dieses Modellbild wird übrigens *nicht* dazu erstellt, die zugänglichen Quellen in den Evangelien (und darüber hinaus) *zu ersetzen*, es ist vielmehr der zusammenfassende Ausdruck von deren aufmerksamer Lektüre und Analyse. Man sage deshalb nicht (in vorgeblich frommer Attitüde): Was braucht es kritisch-rekonstruktive Arbeit am Jesusbild, wenn wir doch die kanonisch verbürgten Jesusbilder der Evangelien haben? Jede Evangelienlektüre geschieht unter dem Eindruck eines immer schon gegebenen, vielfach vermittelten Jesusbildes der Lesenden. Arbeit am Jesusbild ist also nichts anderes als die Bewusstmachung des je schon unterschwellig gegebenen Jesusbildes und die Bereitschaft, es kontrolliert zu erweitern und verantwortet zu modifizieren. Wer ernstlich am Jesusbild arbeitet, wird mit umso mehr Gewinn die Quellen lesen (und umgekehrt)!

(4) In der Frage der *Methodik und Krieriologie der Jesusforschung* gilt für mich: Als Einstiegskriterium, das im Stande wäre, „echtes“ von „unechtem“ Überlieferungsmaterial definitiv zu trennen, ist das *Differenzkriterium* tatsächlich ungeeignet. Zunächst ist mit dem Kriterium der doppelten *historischen Plausibilität (Kontext- und Wirkungsplausibilität)* zu arbeiten. Diesem *nachgeordnet* behält die Differenzfeststellung aber eine bleibend wichtige Funktion: Sie hilft, die spezifische

---

<sup>20</sup> Den m.E. absolut gelungener Versuch eines Modellbildes in kürzester Form stellt dar Ebner, *Der Mann aus Nazaret*, 6–11; vgl. auch meinen Versuch *Niemand, Jesus*, 259–263.

Wahrnehmbarkeit und Unterscheidbarkeit Jesu in seiner frühjüdischen Mitwelt zur Sprache zu bringen. Und sie ist theologisch unmittelbar verstehensrelevant, weil mit ihrer Hilfe unsere Wahrnehmung der Jesusüberlieferung perspektivische Tiefenschärfe gewinnt: Es geht darum, vorösterliches Jesuswirken und nachösterliche Christusverkündigung in den irreduziblen Polen *Differenz und Kontinuität* zusammen zu sehen. Die Differenzfeststellung versetzt uns dabei in die Lage, verstehend mitzuvollziehen, wie sich unter den Bedingungen von Kreuz und Auferweckungs-glaube die Inhalte und Ansprüche der Jesusverkündigung in den Glauben der Urkirche hinein modifizieren *und* durchhalten, bzw. wie sich christlicher Glaube neu formuliert *und* dabei doch im maßgebenden Rückgriff auf Jesu Worte und Taten steht. – Im Überblick ergibt sich für mich ein ganzes Bündel an Kriterien, mit denen historische Jesusforschung arbeiten kann:

(i) *Kontext- und Wirkungsplausibilität einerseits und*

(ii) *wahrnehmbare Besonderheit (Differenz) im Hinblick auf Kontext und Wirkung andererseits.*<sup>21</sup>

(iii) *Kohärenz/Konvergenz* der untersuchten Einzeltraditionen im Gesamt eines zu erarbeitenden Jesusbildes. Dieses Kriterium ist *inhaltlich* zu fassen als thematische *Stimmigkeit und Verbindbarkeit* in sich unterschiedlicher Traditionen.<sup>22</sup> Es berührt aber, als

(iv) „*mehrfache Bezeugung*“ auch die jeweilige *traditionsgeschichtliche Überlieferungssituation*, weil die Authentie-Wahrscheinlichkeit steigt, wenn ein Themenkomplex in unterschiedlichen Überlieferungsströmen (Markus; „Logienquelle“; Sondergut des Matthäus oder Lukas; Johannes; Paulus; sonstige Quellen) oder Überlieferungsformen (Erzählüberlieferung; Logien; Gleichnisse etc.) erscheint.

(v) Dem Kriterium der *Anstößigkeit* kommt weiterhin Bedeutung zu: *Unerfindlichkeit, Tendenzwidrigkeit, Unangepasstheit* einer Überlieferung im Hinblick auf ihre Überlieferer wird für ihre Herkunftlichkeit von Jesus selbst sprechen. Überlieferungen, die der nachösterlichen Urgemeinde offensichtlich Probleme bereiteten, so dass traditionsgeschichtliche Prozesse der Abmilderung und Elimination sichtbar sind, haben eine recht große Aussicht auf Authentizität, weil Traditionen, die in Spannung zur aktuellen Gestalt und Absicht der tradierenden Gemeinde stehen, in aller Regel nicht erfunden sind.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Das Kriterium der Wirkungsplausibilität kann man u.a. auch im Sinn einer *Gegenprobe* als Frage nach dem „*hinreichenden Grund*“ einsetzen: Eine Jesustradition ist dann als vorösterlich-authentisch anzusehen, wenn speziell *dadurch* erklärlich wird, dass es nachösterlich zu einer bestimmten Form kirchlichen Glaubens bzw. Lebens kam.

<sup>22</sup> Dabei ist die Kohärenzforderung nicht zu übertreiben. Denn warum soll jemand, dessen Hauptanliegen bzw. -thema eine bestimmte Größe x ist, nicht auch einmal das Thema y zum Gegenstand seiner Worte/Taten machen? Aber eine gewisse Verbindbarkeit der Themen ist doch vorauszusetzen.

<sup>23</sup> Ich verweise z.B. auf die Markus-Erzählung, der zufolge Jesu Familie ihn für verrückt hielt und mit Gewalt zurückholen wollte (Mk 3,21). Im Hinblick darauf, dass Jesu Familie in der Jerusalemer Urgemeinde nach Ostern eine wichtige Rolle spielte (Maria; Jakobus der Herrenbruder), ist es unwahrscheinlich, dass diese Erzählnotiz völlig ohne Anhalt in der Geschichte wäre. Auch

(vi) Bei Überlieferungen, die einen sichtbaren *Wachstumsprozess* durchlaufen haben, ist es viel versprechend, im versuchsweise herausgearbeiteten Anfangsstadium eine authentische Jesustradition zu suchen.

(vii) Zeigt die neutestamentliche Textform einer Spruchüberlieferung deutliche Spuren einer *semitischen Sprachfärbung*, so erhöht dies die Chancen für die Rückführung auf Jesus selbst. (Analog bei Erzählüberlieferungen: Semitische Sprachspuren können hier zeigen, dass die Erzählung aus aramäischsprachigen Milieus des palästinischen Urchristentums kommt und insofern relativ nahe am erzählten Geschehen steht.)

(viii) Zeigt eine Tradition Spuren eines für die unmittelbare Zeit Jesu anzunehmenden *Lokal-kolorits* (politische, soziale, ökonomische etc. Verhältnisse), so erhöht dies die Wahrscheinlichkeit jesuanischer Herkunft.

(ix) Bei besonders *knapp, prägnant und überraschend formulierten (Spruch)Traditionen* kann man diskutieren, ob dieser Charakter im Einzelfall ein Argument für Authentizität ist: Nach den Erkenntnissen der Lern- und Merktheorien werden ja solche Formulierungen eher eingepägt, *erinnert* und stabil weitergegeben als ausladende Argumentationen oder „Allerweltseinsichten“.

Deutlich ist für mich darüber hinaus: Diese – und allenfalls weitere benennbare – Kriterien der Jesusforschung sind keine mechanisch abzuspulenden Testvorgänge mit erwartbar eindeutig negativem oder positivem Befund. Sie sind vielmehr diskussionssteuernde Fragenkataloge in einem breiten Interpretationsvorgang.<sup>24</sup> Interpretieren ist schließlich (auch) eine Kunst!

Insgesamt: Jesusforschung, wie ich sie verstehe, steht unter dem doppelten Verantwortunganspruch der *historischen Plausibilität* und der *theologischen Ergiebigkeit*.

---

die harmonisierende Umdeutung und Elimination der Anstößigkeit lässt sich im weiteren Entwicklungsprozess nachverfolgen: Siehe schon Mk 3,31–35 und dessen synoptische Parallelen (demgegenüber haben Matthäus und Lukas Mk 3,21 eliminiert!). – Ein anderes Beispiel: Von Lk 16,1–8 (Jesus nimmt in einer Gleichniserzählung das betrügerische Verhalten eines Verwalters zum Vorbild für angemessenes Verhalten angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft!) kann kaum nachösterlich-innergemeindliche Erfindung sein, da die überliefernde Gemeinde mit dieser „Unmoralität Jesu“ (Er lobt ja einen Betrug!) ganz offensichtliche Probleme hatte, wie die Deuteversuche ab V. 9, bes. VV. 10ff deutlich zeigen. Letztere Verse sind dann auch nicht authentisch jesuanisch, sondern Produkt der deutenden und hier abschwächenden Überlieferungsgeschichte! – Ein letztes Beispiel: Dass Jesus zur Bußtaufe des Johannes ging, ist historisch zuverlässig: Denn es ist in nachösterlich-christologischer Perspektive unerwünscht und somit unerfindlich, dass Jesus sich in die Reihe der *Sünder* stellt und *Buße* tut. Der kleine Dialog zwischen Johannes und Jesus, den Mt 3,14f bietet, belegt dieses Problemempfinden in der Gemeinde und zeugt damit umso mehr für die Historizität der Tatsache, dass Jesus zur Johannestaufe kam. (Zugleich ist damit aber auch gegeben, dass Mt 3,14f *selbst* nicht authentisch ist, sondern auf urkirchlicher Reflexion basiert!)

<sup>24</sup> So auch der Ansatz in *Rau*, Jesus; vgl. meine Rez. in ThPQ 150 (2002) 86–88.

## 1.2 Zwei notwendige Vorklärungen

### 1.2.1 Traditionen von Gottes Königsherrschaft vor Jesus

\* Becker, Jesus, 100–121 – Meier, Marginal Jew II, 237–288 – Merklein, Botschaft, 39–44 – Theißen / Merz, Jesus, 226–231 – Wilckens, Theologie I/1, 132–136

\* TRE 15 (1986), 176–189.198–218 (Zenger / Lindemann) – LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 26–31 (Haag / Merklein)

\* Camponovo, Königtum – Vanoni (/ Heiningen), Reich Gottes, 9–60 – Zeller, Christentum I, 28–36

Jesus trat als Kündiger der Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*) auf.<sup>28</sup> In diesem Thema ist sein ganzes Wirken, sein Anspruch an die ZuhörerInnen, sein Selbstverständnis zusammenzufassen. Um verstehen zu können, was er damit meinte, wie seine ZuhörerInnen es wahrnahmen und inwiefern diese seine Ansage ihn in einen letztendlich tödlichen Konflikt brachte, ist es unerlässlich, dieses Thema, so wie es sich in der Religionsgeschichte Israels präsentiert, wenigstens ansatzweise vorzustellen. Jesus war ja keineswegs der erste und einzige in Israel, der vom Königsein Gottes, seinem Reich und seiner Herrschaft, sprach. Um seine Stimme in Hinblick auf ihre kontextuelle Einbettung ebenso wie auf ihre spezifische Eigenart, die erst ihre Unterscheidbarkeit und Wahrnehmbarkeit ausmacht, präzise vernehmen zu können, müssen wir zunächst das sehen, was viele in Israel bereits mit diesem Thema verbanden.

Die Aussage, dass Gott König ist und seine Königsherrschaft (über Israel, über alle Völker, über die ganze Schöpfung) ausübt, ist im Blick auf das Gesamt der Religionsgeschichte des alten Israels anfänglich wohl kaum der dominierende As-

---

<sup>28</sup> *Basileia* ist ein von *basileus*/König abgeleiteter Abstraktbegriff. Dahinter steht das aramäische *malkuta* bzw. das hebräische *malkut*, abgeleitet von *melek*/König. Wie das deutsche Wort „Königsherrschaft“ hat *basileia/malkut(a)* mehrere Sinndimensionen: (a) *Basileia* kann eine eher räumliche Aussage treffen: Das Territorium, über das ein König herrscht (dann eher: Königreich/Königtum) (b) *Basileia* kann auch eher den dynamischen Aspekt des Ausübens königlicher Macht meinen (dann eher: Königsherrschaft. Die Ausübung königlicher Herrschaft umfasst verschiedene Funktionsbereiche: ordnungstiftend-gesetzgebende; richterlich-rechtsprechende; exekutiv-durchsetzende). Im Rahmen dieses dynamischen Aspekts kann eine zeitliche Aussage darüber eingebettet sein, ab wann oder bis wann jemand eine königliche Herrschaft ausübt. – Da in der Bibel gemäß den Gesetzmäßigkeiten religiösen Sprechens die Rede von Gott als König bzw. von seinem Königtum/Königreich vor allem in metaphorischem Sinn vorliegt, der eindeutige Festlegungen nicht zulässt, ist mit einer Durchmischung der Aspekte an vielen Stellen von vornherein zu rechnen. Dennoch ist, wie noch deutlich werden wird, Jesu Rede von der Königsherrschaft Gottes vor allem von den dynamischen Aspekten der Wortbedeutung her zu verstehen.

pekt. Vor allem in der Zeit des „babylonischen Exils“ (597/587 bis 538 v.Chr.) und in der nachexilischen Zeit bis hin zur Epoche Jesu wird sie mit ansteigender Intensität aber immer wichtiger, so dass sie in manchen Traditionsbereichen dann doch eine Art Leitkategorie wird, die auch andere religiösen Aussagereihen (Bund und Tora; Landbesitz; Schöpfung; eschatologische Zukunftserwartungen) mitprägt und thematisch organisiert.

(1) Die *Anfänge* der Rede vom Gott Israels als König liegen religionsgeschichtlich ziemlich im dunkeln. In der *kanaanäischen Umwelt* des vorstaatlichen Israel gab es Vorstellungen, die die lokale Hauptgottheit als König ansahen, wobei oft der eigentliche Beherrscher der jeweiligen Stadt als oberster Priester dieser Gottheit fungierte und somit als Priesterkönig in einer speziellen Beziehung zur königlichen Gottheit stand. In diesen religiösen Traditionen kann das Königtum des jeweiligen Gottes machtpolitisch-statisch verstanden und gefeiert werden (der Gott *ist* König) oder aber auch, vor allem in den Baalskulten, mythologisch-dynamisch (Baal *wird* König, d.h. gegenüber konkurrierenden Chaosmächten oder anderen Gottheiten tritt er seine Herrschaft an). In diesem Kontext dürften sich auch im *ältesten Israel* analoge Vorstellungen und Kultpraktiken entwickelt haben, die eben die traditionelle Stammesgottheit Jahwe als König bekennen.

(2) Vor allem nach *Entstehung der Monarchie* werden sich diese Tendenzen verstärkt haben: Jahwe wird jetzt als mächtiger König bezeichnet, der die Davidsdynastie als „irdische Statthalter“ seiner Herrschaft fungieren lässt.<sup>29</sup> Durch die erfolgreiche Herstellung von deren Königreich hat er sich als König auch über die Götter, d.h. die Baale und Schutzgottheiten der konkurrierenden Umwelt, erwiesen (Ps 24,8; 50,1; 82,1; 95,3; 2 Sam 7,23; speziell Ps 47, der in V. 9 explizit vom Herrschaftsantritt Gottes über die Völker [und ihre Götter] spricht). Dabei können auch mythische Vorstellungen vom siegreichen Kampf gegen feindliche Chaos-

---

<sup>29</sup> Diese Verbindung von realer davidischer Monarchie und religiöser Rede von Gott als König kann eine *ideologisch-legitimierende* Variante haben (insofern die Könige sich als Statthalter Gottes verstehen und entsprechende Unterwerfung auch mit religiöser Motivation einfordern; z.B. Ps 2; 21), ebenso aber auch eine *sozialkritisch-prophetische* Variante (insofern das Verhalten eines konkreten Königs in Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des Rechtsschutzes an den Vorgaben des herrscherlichen Tuns Gottes gemessen und kritisiert werden kann: Ps 146,7–10). Beide Aspekte finden sich vereint z.B. in Ps 72. – Die hier und im Folgenden genannten Beispielsstellen aus den *Psalmen* stammen in literarischen Hinsicht mehrheitlich wohl aus viel späterer Zeit und sind z.T. entweder schon selbst im Blick auf eine ersehnte *messianische* Königsgestalt (bes. Ps 2; 72) bzw. auf das *eschatologische* Königtum Gottes formuliert oder wurden jedenfalls später so interpretiert. Die jeweils angegebenen Verse transportieren grundsätzlich aber auch so und immer noch die hier besprochenen Themen aus der Königszeit.

mächte, durch den dieses Königtum begründet ist, einfließen (z.B. Ps 29,9f; 48,3; 93,3f). In seinem Heiligtum am Zion wird seine königliche Herrschaft kultisch gefeiert und erfahren,<sup>30</sup> so dass man sagen kann: Er herrscht vom Zion aus, der somit so etwas wie der irdische Schemel seines himmlischen Throns ist (Ps 9,12; 74,2; 76; 99,2.7; 132,7.13; 146,10; Ex 15,17f.).

(3) Die geschichtlichen Erfahrungen der *Niederlage und des Endes der selbständigen, von einheimischen Königen regierten Staatsgebilde* von Israel (722 v.Chr.) und Juda (597 und 587 v.Chr.) und die Erfahrung der (vor allem die Oberschicht treffenden) *Exilierung* brachten nicht nur die Jahwe-Religion insgesamt in eine schwere Krise, sondern zugespitzt die Rede von Jahwe als König. Erweist der Triumph der Könige und Feldherren von Babylon, die ja ihrerseits auch als Repräsentanten ihrer Gottheiten auftreten, nicht *diese ihre Kriegs- und Sieggötter als absolut überlegen* und als Maß aller Dinge? Propheten wie Ezechiel, der anonyme Deutero-Jesaja und andere wagten in dieser Herausforderung aber einen kühnen Schritt: Der Gott des geschlagenen und vertriebenen Volkes Israels sei darin eben gerade nicht als schwach und unfähig erwiesen.<sup>31</sup> Umso mehr und überhaupt wird jetzt von diesen Jahwe-Treuen erkannt und bekannt: Jahwe ist nicht bloß *unser* einziger Gott, und er ist auch nicht bloß der königlich-herrschende Gott über die anderen Götter, sondern vielmehr der einzige Gott schlechthin (z.B. Jes 43,8–13; 44,6–8; Ps 96). Er ist der Schöpfer des ganzen Kosmos,<sup>32</sup> der in seiner Souveränität auch die Geschichte und Geschicke der Völker und seines Volkes lenkt. Gerade deshalb wird die Königsmetapher für Jahwe also auch in dieser Krise durchgehal-

---

<sup>30</sup> *Jes 6,5* als chronologisch ältester, sicher datierbarer Beleg für die Jahwe-Königs-Aussage steht deutlich im Rahmen eines kultischen Settings im Tempel!

<sup>31</sup> In der geschichtstheologischen Linie der vorexilischen Propheten und des deuteronomistischen Schrifttums wird näherhin gesagt: Der Grund für die Niederlage war nicht Gottes Unterlegenheit gegenüber Marduk/Bel, dem Hauptgott Babylons. Vielmehr: In seinem Zorn über die Untreue seines Volkes benützte er die siegreichen Völker als Werkzeuge seines Gerichts. Somit: Die Niederlage Israels zeigte nicht die Schwäche Jahwes, sondern umgekehrt seine königliche Souveränität, in der er die Völker und ihre vermeintlichen Götter in Dienst nahm, um richterlich an seinem untreu gewordenen Volk zu handeln (neben vielen Stellen bei Deutero-Jesaja vgl. Ez 20,33).

<sup>32</sup> Die Traditionen von der Welterschaffung, die dann die Bibel überhaupt eröffnen, dürften in dieser Situation und in kritischer Auseinandersetzung mit den mesopotamischen Schöpfungsmythen, in denen Marduk eine entscheidende Rolle spielt, entstanden sein. In Deutero-Jesaja (Kap. 40–55) spielen das Bekenntnis zu Jahwe als Schöpfer und Herrn der Welt (Jes 40,12–16.21–31; 51,9–16) und die Polemik gegen die Anbetung der babylonischen Kultbilder, die Menschenwerk sind und als solches niemals die Welt hätten schaffen können, eine entscheidende Rolle (Jes 44,9–20 und oft).

ten und noch erhöht. Diese neu erkannte absolute Souveränität Jahwes drückt sich für diese Propheten aber nicht nur rückblickend in seiner Schöpfungstätigkeit und in seiner geschichtlichen Allmacht, die auch feindliche Könige in Dienst nehmen kann, aus, sondern jetzt – angesichts der Demütigung Israels – vor allem als tröstende und *hoffnungsgebende Botschaft für die Zukunft*: Gott hat die Schuld vergeben, er wird sein Volk heim aus der Verbannung führen, es aufrichten, seine Ehre vor allem Völkern wieder herstellen und das zerstörte Jerusalem erneut zu dessen prächtigem Zentrum machen. Und gerade darin wird er sich als König erweisen! Diese Freudenbotschaft („Evangelium“) gipfelt für Deutero-Jesaja nämlich in der Proklamation: „*König geworden ist dein Gott!*“ (Jes 52,7; vgl. auch Obd 21; Zef 3,14–15).

(4) Diese Hoffnungen scheinen sich während des Exils und in der ersten Zeit von Rückkehr und Wiederaufbau ganz unmittelbar auf diese geschichtlichen Situationen gerichtet haben, von denen man die Erfahrung des königlichen Nahesein Gottes erwartete. Als sich aber diese Hoffnungen nur ansatzweise erfüllten und bei vielen wegen der Mühen des unscheinbaren Wiederaufbaus Resignation und Mutlosigkeit aufkamen, wuchs in den prophetischen Schulen die Erwartung: Die Hoffnung auf universale Durchsetzung des Königtums Jahwes, die Israel zur Freude und Ehre gereichen wird, ist mit den kleinen Neuanfängen nach dem Exil noch nicht erfüllt, sie ist angesichts der jetzigen Dürftigkeit aber auch keineswegs gescheitert. Vielmehr ist sie für *eine letzte Zukunft Jahwes, für seinen großen, eschatologischen Tag* zu erhoffen!<sup>33</sup> – Inhaltlich kann man diese Hoffnungen so zusammenfassen: Wenn Gott einst unverwechselbar und endgültig seine Königsherrschaft durchsetzt und ausübt, so ist dies ein dynamischer Zustand des Heils, eine Situation, die umfassend gut für die Menschen dieses universalen Herrschaftsbereichs ist. Dann bedeutet dies *Recht und Gerechtigkeit, Lebenschancen auch für die Benachteiligten* und nicht zuletzt *internationalen Frieden und Sicherheit*, da auch die anderen Völker sich dieser Herrschaft unterstellen werden und Schulter an Schulter mit Israel dem Herrn dienen.<sup>34</sup> – Diese Hoffnung auf die Auf-

<sup>33</sup> Aus dieser Phase, die Gottes erfahrbares Königsein als *eschatologisches* Heil ersehnt, stammen Texte aus – wahrscheinlich – noch späteren Teilen des Jesaja-Buches (Trito-Jesaja, Kap 56–66; aber auch Jes 24–27, bes. 24,21–23) und des Sacharja-Buches (9–14; bes. 9,9; 14,6–11.16f); vgl. auch Mi 2,12f; 4,6f.

<sup>34</sup> Siehe dazu die breite Tradition, nach der die endzeitliche Wiederherstellung Jerusalems als königlicher Ort Gottes zu einer *endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion* führt: Die Heidenvölker, die bislang ihre eigenen Wege gingen und Israel und seinen Gott bekämpften, werden herbeikommen und Jahwe als König im Tempel preisen, sein Friedensrecht annehmen und unter seinem

richtung der Königsherrschaft Gottes bleibt nicht nur im eigentlichen Bereich eschatologischer Hoffnungsrede. Sie greift – wie schon in früheren Epochen – aus in Bereiche des *Gottesdienstes*,<sup>35</sup> der *Lehrweisheit*<sup>36</sup> und auch der *politisch-realen Konzepte und Sehnsüchte*.<sup>37</sup>

(5) Schon in dieser zuletzt beschriebenen Phase war eine „Eschatologisierung“ der Rede von Gottes Königsherrschaft zu bemerken. Dies wird in der sich ab etwa der Mitte des 2. Jhds. v.Chr. sich herausbildenden *Apokalyptik* auf die Spitze getrieben. Ausgelöst wird dieser Prozess wohl durch die terrorisierenden Erfahrungen, die fromme Juden unter den hellenistischen Großreichen, speziell der Seleukidenherrschaft, machen mussten: Politische Unterwerfung und Gewalt, wirtschaftlicher Niedergang und kulturell-religiöser Anpassungsdruck bis hin zu blutigen Verfolgungen machen die Glaubenserfahrung von einer gegenwärtigen, geschichtlichen Herrschaft Gottes, die gut für Israel sei, unmöglich und verändern z.T. auch die eschatologischen Hoffnungen. Fazit: Gott ist im Himmel König, *diese Welt und Geschichte stehen aber unter der Zwangsherrschaft widergöttlicher und unmenschlicher Mächte und Herrschaftsverhältnisse*. (Damit sind die real-unterdrückerischen Fremdherrschaften gemeint; diese sind aber ihrerseits nur Ausdruck einer viel tiefgreifenderen, dämonisch-satanischen Beherrschtheit von Welt und Geschichte.) Von Gott wird zwar sehnsüchtig erhofft, dass er seine himmlische Herrschaft auch auf Erden den Seinen zugute kommen lässt. Dies ist angesichts des Drucks der Verhältnisse aber nicht mehr diesseitig und innergeschichtlich erdenklich, sondern nur noch radikal *jenseits des linear fortschreitenden Geschichtsver-*

---

Segen stehen: z.B. Jes 25,6–8; 60; 66,18–21; Jer 3,17; Sach 2,14–16; 8,20–23; 14,9.16f; Mi 4,1–5 (= Jes 2,1–5); Ps 22,28–32; 47,10; Tob 13, bes. 10–13. – Auch in der außerkanonischen frühjüdischen Literatur begegnet das Thema: z.B. TestNaf 8,3; TestBenj 9,2; SibOr 3,702–731.772–776; PsSal 17,30f (Der Messias wird Jerusalem reinigen, „so daß Heiden kommen von den Enden der Erde, um seine [= Jerusalems] Herrlichkeit zu sehen, ... und um zu sehen die Herrlichkeit des Herrn ...“; JSRZ IV, 103f).

<sup>35</sup> Jetzt schon wird im Kult des Zionstempels das gefeiert und erfahren, was einst öffentlich sichtbare Wirklichkeit sein wird! Eindrückliche Beispiele dafür sind die schon oben genannten Psalmen, die dabei z.T. Jahwe-Königs-Vorstellungen aus vorexilischer Zeit aufnehmen, wohl aber erst jetzt in ihrer Endgestalt formuliert werden: eben in der fruchtbaren Spannung von eschatologischer Hoffnung und kultischem Feiern!

<sup>36</sup> Die Tora, das königliche Gesetz Jahwes für Israel, ist immer schon Gottes Weisheit (Sir 24,23ff; Bar 4,1ff), in der er die ganze Welt begründet hat. Sie wird als sein königliches Recht auch endzeitlich-universal hervortreten (äthHen 46–47; 48,1–7)!

<sup>37</sup> Dies gilt speziell für die Erwartung, dass Gott seinem Volk wie einst in David einen gesalbten König (= Messias) erwecken wird, der die Königsherrschaft Gottes irdisch durchsetzt und repräsentiert.

*laufs*. Nur in von kosmischen Katastrophen begleiteten Umwälzungen, die einem Abbruch und Ende von Welt und Geschichte gleichkommen, könne Gott sein Recht und sein Reich für die Seinen noch erfahrbar machen. Dies wird er – so hoffen jetzt die Apokalyptiker – an seinem Gerichtstag auch tun. Ihre Visionen sind deshalb vorwiegend periodale Geschichtskommentare, die die immer bestialischer werdenden Zustände (Reiche) auf einen furchtbaren Höhepunkt der Gewalt zusteuern sehen, den dann Gott aber *abbricht*, *Gericht hält*, die ermordeten *Getreuen auferweckt* und ihren Peinigern gegenüberstellt. Dann kommt, völlig quer zu den Entwicklungslinien der Geschichte, *seine Königsherrschaft und sein Reich zum Durchbruch*. Apokalyptik ist dabei oft geprägt durch eine intensiv-unmittelbare Naherwartung dieses äonenwendenden Eingreifen Gottes. Kennzeichnend ist weiters ein heftiger Dualismus, der die irdisch erfahrenen Gegensätze und Unterdrückungen als Spiegelbild eines überirdisch, visionär geschauten Kampfes zwischen Gott und satanischen Mächten verarbeitet. (Deshalb ist Apokalyptik meist kritisch gegenüber theokratisch begründeten politischen Widerstandsbewegungen, die die Unterdrücker irdisch-militärisch bekämpfen wollen. Dennoch sind nicht wenige apokalyptische Texte stark nationalistisch, weil sie sich die Vernichtung der satanischen Mächte konkret vor allem als Vernichtung der Fremdherrscher ausmalen.) Apokalyptik sieht das geschichtsbeendende Heils- und Gerichtshandeln Gottes meist eher nicht in einer Kontinuitätslinie zum bisherigen heilsgeschichtlichen Handeln Gottes an Israel (Bundschluss; Tora-Gabe; Landverleihung; Kulteinrichtung), was angesichts des Drucks der Verhältnisse, der die alten Antwortmuster z.T. überfordert, nicht verwundert. Insgesamt: Die Königsherrschaft Gottes als Inbegriff des Heils erwartet Apokalyptik sehnlich, aber eben als eine Wirklichkeit der *außergeschichtlichen und nachgeschichtlichen Zukunft Gottes*. In der Apokalyptik hält sich somit der Glaube an die königliche Macht Gottes unter den extremsten Bedingungen des Widerspruchs durch die erlebte Realität durch. Und zwar so, dass – noch stärker als in der Eschatologie der nachexilischen Propheten – die *Erfahrung* der Königsherrschaft Gottes in das absolute Jenseits der Geschichte, so wie wir sie kennen, ausgelagert werden muss.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Die Apokalyptik verbleibt aber auch darin noch auf dem Boden der Konkretheit und Leibhaftigkeit biblischer Tradition. Die Heilserfahrung wird keineswegs in eine „schlechthinnige Transzendenz“, schon gar nicht in eine spiritualisierte „Innerlichkeit“ verwiesen. Ihr Ort soll sehr wohl ein konkreter, weltlicher Erfahrungsraum sein; aber diesen muss Gott erst, sozusagen als „*neue Welt*“, schaffen. Und dies ist für Apokalyptiker nur in radikaler Diskontinuität zur bisherigen Geschichte denkbar. – Dass die frühesten eindeutigen Zeugnisse für eine Erwartung der *leiblichen Totenerweckung* gerade in der Apokalyptik entstehen (Dan 12,1–3), spricht für sich: Die

Auch die Textfunde aus Qumran bezeugen, dass die Qumran-Gruppe apokalyptisch geprägt ist. Die erst in jüngster Zeit näher ausgewerteten „Sabbatlieder“ aus Höhle 4 zeigen gut, dass auch hier die Erfahrbarkeit der Königsherrschaft Gottes in der vorgerichtlichen Jetztzeit entzogen ist: *Ihr Ort ist im Himmel bzw. in den Höhen!* (Allerdings kann sie jetzt schon, auf Erden und von der Gemeinde in ihrer Gebetsliturgie gefeiert werden, die für sich in Anspruch nimmt, an der „Engelsliturgie“ teilzunehmen. 4Q 400, Frgm. 2, 3–5 sagt von den Gott preisenden Qumran-Frommen: „Und sie künden den Prunk Seines Königtums entsprechend ihrer Erkenntnis und erheben [Seine Herrlichkeit in allen (?)] Himmeln Seines Königtums und in allen hohen Höhen ...“.)<sup>39</sup> *Auf Erden* unmittelbar erfahrbar und durchgesetzt sein wird das Königtum Gottes erst nach dem endzeitlichen Kampf und Umsturz, der für die Zukunft erwartet und erhofft wird; dies zeigt die „Kriegsrolle“ durchgängig (vgl. 1QM 6,6; 13,14–16; 17,4–9).

Man wird Jesus zwar nicht als Apokalyptiker im eigentlichen Sinn bezeichnen können: Von ihm sind *keine* geschichtskommentierenden ausführliche Visionenreihen überliefert; auch die inhaltlichen Unterschiede und Überhänge werden im Folgenden deutlich werden. Dennoch: Das unmittelbare Umfeld für seine eigene Rede von der Königsherrschaft stellen jene alten, *prophetischen* Vorstellungen von der ersehnten Gottesherrschaft dar, wie sie in der *Apokalyptik* aufgrund aktueller Erfahrungen umgeprägt und neu geordnet wurden. Auch bei ihm stellt sich die Frage nach der Königsherrschaft Gottes hinsichtlich ihrer Erfahrbarkeit, und zwar konkret hinsichtlich ihrer Zeitstruktur („jetzt – dann“) und hinsichtlich ihrer Ortsstruktur („im Himmel – auf Erden“).

### 1.2.2 Die Gerichtsbotschaft des Täufers Johannes

\* Becker, Jesus, 37–58 – Meier, Marginal Jew II, 19–99 – Merklein, Botschaft, 27–36 – Theißen / Merz, Jesus, 184–198 – Wilckens, Theologie I/1, 96–105

\* TRE 17 (1988), 172–181 (Böcher) – ABD 3 (1992), 887–899 (Hollenbach) – LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 871–874 (Ernst)

\* Allison, Continuity, 6–27 – Ernst, Johannes der Täufer – Ernst, Lehrer – Merklein, Umkehrpre-

---

endzeitlichen Totenerweckung schafft ja überhaupt erst die Voraussetzung für das große Gericht und dafür, dass die ermordeten Gerechten an der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes teilnehmen können. – Leittexte, die einen ersten Einblick in diese Apokalyptik vermitteln können, sind etwa die Vision von den vier bestialischen Reichen, die vom menschengerechten Reich Gottes abgelöst werden in Dan 7, darin bes. 13f und 26f, siehe aber auch Dan 2, bes. 44–47 und die sog. kleine Jesaja-Apokalypse Jes 24–27, bes. 24,21–23. Weitere apokalyptische Texte aus dem Frühjudentum, die von Gottes Königtum sprechen: AssMos 10; Jub 1,27f; TestDan 5,10–13 u.a.

<sup>39</sup> Text nach Maier, Texte II, 379. Zur näheren Auswertung siehe Schwemer, Gott als König, 45–118.

digt, 109–126 – *U. B. Müller*, Johannes der Täufer – *Niemand*, Täuferlogien, 63–96 – *Taylor*, Immerser – *Webb*, Baptizer

Zum biblischen Traditionskontinuum, in dem Jesu Gottesreichverkündigung steht, gehört vor allem auch Johannes der Täufer.<sup>40</sup> Dass Jesus ohne Bezug zum Täufer nicht denk- und verstehbar ist, ist unbestreitbar: Dadurch, dass er zur Jordantaufe kommt (Mk 1,9ff parr), stellt er sich in die Täuferbewegung hinein. Seine ersten eigenen Jünger kommen – zumindest nach der Darstellung des Johannesevangeliums (1,35ff) – aus dem Kreis der Täuferjünger. Und auch später, als Jesus eigenständig und inhaltlich vom Täufer unterscheidbar auftritt, bezieht er selbst sich immer wieder auf diesen zurück (Mt 11,7–19; 21,32 par Lk 7,24–35; 16,16; Mk 11,27–33 parr) bzw. wird er von Außenstehenden mit Johannes zusammengesehen, geradezu verwechselt (Mk 6,14b–15).

(1) *Zu den Quellen:* Beim annähernd zeitgenössischen jüdischen Historiographen *Josephus Flavius* findet sich eine Notiz zu Johannes: Darin stellt er ihn als gerechten Mann und Tugendlehrer dar, dessen Verkündigung so großes Echo in breiten Bevölkerungskreisen findet, dass der Landesfürst – um einer eventuellen umstürzlerischen Bewegung zuvorzukommen – ihn festnehmen und enthaupten lässt.<sup>41</sup> Man hat guten Grund zur Annahme, dass Josephus sein Täuferbild dabei doch einigermaßen retuschierte: Die aus den Evangelien (s.u.) bekannte und sicher authentische apokalyptisch-naheschatologische Rede des Johannes vom unmittel-

<sup>40</sup> Dies gilt trotz der Tatsache, dass sich in der Täuferüberlieferung das Stichwort „Königsherrschaft Gottes“ (außer an der sekundären Stelle Mt 3,2, vgl. Mk 1,2ff) nicht explizit auftaucht. Sein Zentralwort dürfte „Gericht“ gewesen sein. Nach apokalyptischer Vorgabe gehören diese beiden Themen aber untrennbar zusammen, insofern meist das Gericht über die bisherigen Zustände als Voraussetzung für die endzeitliche Durchsetzung von Königsherrschaft Gottes angesehen wird. – Johannes steht insgesamt in der Linie der Apokalyptik, auch wenn er – wie dann Jesus ebenso – inhaltlich neue Akzente setzt und formal nicht als apokalyptischer Visionär, sondern als Prophet in der Linie der klassischen Prophetie auftritt.

<sup>41</sup> Ant. 18,5,2 = § 116–119 „... Diesen (sc. Johannes den Täufer) hatte Herodes (sc. Antipas) hinrichten lassen, obwohl er ein gerechter Mann war und die Juden anhielt, der Tugend nachzustreben, gegen ihre Nächsten Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit zu üben und so zur Taufe zu kommen; die Taufe werde Gott dann angenehm sein, wenn sie sie nicht zur Beseitigung gewisser Verfehlungen, sondern zur Heiligung des Leibes anwendeten, da die Seele schon durch ein gerechtes Leben gereinigt sei. Da man nun von allen Seiten ihm zuströmte, weil jeder sich durch solche Reden gehoben fühlte, fing Herodes an zu fürchten, der Einfluß eines solchen Mannes, von dessen Rat sich alles leiten ließ, könne einen Aufruhr herbeiführen, und hielt es daher für geratener, ihn vor Ausbruch einer solchen Gefahr unschädlich zu machen, als später bei einer Wendung der Dinge seine Unschlüssigkeit bereuen zu müssen. Auf diesen Verdacht des Herodes hin wurde Johannes in Ketten geworfen, nach der Feste Machärus geschickt ... und dort enthauptet“ (zit. *Barrett / Thornton*, Texte, 313f (Nr. 264)).

bar bevorstehenden Endgericht Gottes verschweigt er völlig.<sup>42</sup> Die etwas gequält wirkende Erklärung, dass die Taufe ein bloßer äußerer Symbolakt für die bereits durch Tugend gereinigte Seele sei, kommt wohl auch eher aus hellenistisch-aufgeklärten Überlegungen des Berichterstatters als vom Täufer selbst, der das Taufangebot wohl in strenger Erwartung des Gerichtes als „eschatologisch-sakramentale“ Umkehr- und Rettungsmöglichkeit verstand. – Neben Josephus stehen die Täufernotizen der *Evangelien*.<sup>43</sup> Diese reden zwar – zutreffender als Josephus – ausführlich von seiner endzeitlichen Gerichtspredigt, stehen aber auch ihrerseits in einer deutlichen, christlichen Interpretationstendenz, die beim Täufer selbst so noch nicht gegeben war: Sie lassen ihn nämlich als „Vorläufer“ *des Christus Jesus* auftreten und sich selbst auch so verstehen.<sup>44</sup> Insofern in der Auswertung der Evangelientexte vom Täufer diese ihre christliche Interpretationstendenz beachtet wird (und sozusagen subtrahiert wird), bekommen wir aus ihnen aber doch ein profiliertes und historisch plausibles Bild:

(2) *Die Verkündigungsinhalte des Johannes:* (i) Seine Botschaft ist geprägt von einer absolut drängenden „Nächst-Erwartung“ des definitiven Eingreifens Gottes. Die Naherwartung der Apokalyptik spitzt er also ins Extrem zu: *Schon* ist die Axt an die Wurzel gelegt! *Schon* hält er die Schaufel in der Hand! (Lk 3,9.11 par Mt) (ii) Das Eingreifen Gottes hat den Charakter eines *Gerichtes*, und zwar eines „Scheide-Gerichtes“, das Spreu und Weizen voneinander trennt (Lk 3,17par). (iii) Dabei setzt der Jordanprediger seinen eigenen – in der Linie der alten Prophetie stehenden – Akzent, indem er seine Rede vom Gericht Gottes als Drohung und *Warnung an Israel selbst adressierte*. Nicht nur oder zuerst (wie zumeist in der Apokalyptik) die übermächtigen Fremdherrscher und ihre Völker werden von Gott in seinem Gericht entmachtet und zurückgewiesen. Auch und gerade Israel werde

---

<sup>42</sup> Wahrscheinlich deshalb, weil in Rom und überhaupt in Oberschichten Misstrauen gegen Endzeitbotschaften besteht, die ja nicht selten mit politischer Unzufriedenheit und Aufrührerbereitschaft einhergehen, wie man im jüdisch-römischen Krieg wieder einmal gesehen hat. Und Josephus schreibt ja für ein *römisches* Oberschichtenpublikum, dem er nach den Katastrophen dieses Krieges ein möglichst vertrauenerweckendes und verständnisregendes Bild seines jüdischen Volkes vermitteln will.

<sup>43</sup> Relevant sind v.a. Mk 1,2–11; Mt 3,1–17; Lk 3,1–22; Mt 11,7–19; 21,32 par Lk 7,24–35; 16,16; Mk 11,27–33 par und die Erzählung vom Ende des Täufers Mk 6,17–29.

<sup>44</sup> Johannes sprach wohl tatsächlich vom Stärkeren, der nach ihm kommt, um mit (Feuer und) Geist, statt wie er mit Wasser, zu taufen (Mk 1,7f; Mt 3,11; Lk 3,16–17; vgl. Joh 1,6.26f), wies damit aber sicher nicht unmittelbar auf Jesus von Nazaret, sondern auf den zum baldigen Gericht kommenden Gott bzw. dessen endzeitlichen Gerichtsbevollmächtigten. Die nachösterlich-christliche Täuferüberlieferung hat diese Ankündigung des „nachkommenden Stärkeren“ dann als in Jesus erfüllt in Anspruch genommen.

unter dem Gericht Gottes stehen. Und dabei wird angesichts der verbreiteten Untreue und Verblendung der Hinweis auf die Abrahamsverheißung und auf die Bundeszusagen keinem Israeliten helfen können. (Lk 3,7–8par: „Ihr Schlangenbrut, wer hat euch denn gelehrt, dass ihr dem kommenden Gericht entrinnen könnt? ... und fangt nicht an zu sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen“.) In seiner prophetischen Radikalität scheint er sogar davon auszugehen, dass Israel in seinem vorfindlichen Zustand das Gericht insgesamt nicht bestehen würde.<sup>45</sup> (iv) Eine letzte Chance gebe es allerdings, und in ihrer Ansage sieht Johannes seine Aufgabe: Fundamentale *Umkehr* (Buße, *metanoia*), die sich auch sichtbar zeigen muss: In entsprechenden Taten (Lk 3,8par: „... Bringt Früchte hervor, die eure Umkehr zeigen ...“) und durch die Übernahme eines Bekehrungszeichens, *der Taufe*, die somit für ihn eine Art „eschatologisches Sakrament“ – d.h. eine von Gott angebotene Zeichenhandlung, in der Menschen ihre Umkehr erlebbar vollziehen können und die jene Rettung, die sie bezeichnet, auch verbürgt – ist.<sup>46</sup> (v) Ob der Täufer über diese Warnung vor dem Gericht hinaus auch dessen *heilvolle Rückseite, die Aufrichtung der Gottesherrschaft* und die guten Zustände darin, explizit thematisierte, ist nicht sicher zu rekonstruieren. Die urchristliche Überlieferung schilderte ihn fast ausschließlich nur als Gerichts- und Umkehrprediger und darin als „Vorläufer Jesu mit anderen Vorzeichen“. Dies könnte aber einer erzählerischen Stilisierungstendenz entspringen, um die Artikulation der Heilsthemen für Jesus zu reservieren. Allerdings dürften Traditionen wie Mk 2,18–19par und Lk 7,31–35par

---

<sup>45</sup> In der exegetischen Literatur hat sich eingebürgert, zu sagen: Johannes sehe das vorfindliche Israel insgesamt als „*Unheilskollektiv*“ (so *Merklein*, Botschaft, 33f; ähnlich *Becker*, Jesus, 45ff.91ff: „Israels Gottesverhältnis ... kaputt, ... Israels Erwählung verbraucht“). Dies scheint mir überzogen. Es ist seit alters für prophetische Rede typisch, dass sie die Warnung so zuspitzt und radikalisiert, dass es auf der Textoberfläche so aussieht, als würde das, wovor gewarnt wird, unumkehrbare Tatsache sein. Aber der Prophet will ja gerade erreichen, dass das, wovor er warnt – und was er deshalb bewusst „übertreibend“ als Tatsache darstellt – eben gerade nicht eintreten möge! Insofern ist es problematisch, prophetische Drohung und Anklage zur theologischen „Ist-Beschreibung“ in einem systematischen Sinn umzuwenden und zu sagen: Für Johannes *ist* Israel ein *Unheilskollektiv*!

<sup>46</sup> Es ist in der Täuferforschung viel gerätselt worden, warum Johannes gerade dieses *Untertauchen in Wasser* als Bekehrungszeichen wählt. Religionsgeschichtliche Analogien sind zwar vorhanden, eine „Ableitung“ im strengen Sinn gelingt aber nicht. In jüngerer Zeit bezieht man deshalb Überlegungen ein, die vor allem von den metaphorischen Inhalten selbst ausgehen, und kommt so zu nicht unplausiblen Antwortmöglichkeiten: Da von Johannes das zu erwartende Gericht in der Metapher vom *verzehrenden Feuersturm* vorgestellt wird (Lk 3,9.17par), stelle das *Untertauchen in Wasser* sozusagen auf der Gegenseite die rettende und schützende Möglichkeit dar, vom Gericht nicht vernichtet zu werden (vgl. *Merklein*, Botschaft, 31f).

aber doch zutreffend andeuten, dass wenigstens in der Außenperspektive Johannes tatsächlich eher als Warner vor dem Gericht wahrgenommen wurde (Stichworte: Fasten; Klagegesang), Jesus hingegen als Einladender in die Heilszustände (Stichworte: Hochzeitsgäste fasten nicht; Hochzeitslieder; Fresser und Säufer). Völlig ausgeblendet wird aber auch Johannes die Heilsansage – für jene, die umkehren und die Taufe annehmen! – nicht haben: Die Ankündigung des „Stärkeren nach ihm“ beinhaltet ja auch den Hinweis auf eine „*Taufe im heiligen Geist*“ (Lk 3,16 par Mt 3,11; Mk 1,8). Und dies nimmt wohl atl. und frühjüdische Heilserwartungen auf, die für die Endzeit *die Ausgießung des Gottesgeistes* verheißen.<sup>47</sup> (Und überhaupt wäre eine bloße Unheilsansage, die eine Heilsmöglichkeit nicht einmal mehr ansatzweise thematisiert, in sich sinnlos und ist historisch für einen Propheten in Israel nicht plausibel!)

*Festzuhalten bleibt insgesamt:* Im unmittelbaren Umfeld Jesu, in das er sich durch seinen Gang zur Jordantaufer bewusst hineinstellt, verkündet und erwartet Johannes das weltwendende Eingreifen Gottes – vor allem unter den Vorzeichen eines Gerichtes, das nur von radikal Umkehrenden bestanden werden kann.

### 1.3 Erste Annäherung an Jesu Verkündigung

\* *Becker*, Jesus, 124–154 – *Gnilka*, Jesus, 141–157 – *Meier*, Marginal Jew II, 289–506 – *Merklein*, Botschaft, 56–58 – *Sanders*, Jesus and Judaism, 123–156 – *Theißer / Merz*, Jesus, 232–241

\* *Merkel*, Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, 119–161 – *Schlösser*, règne I, 91–153 – (*Vanoni / Heininger*, Reich Gottes, 75–79.92–96

Jesu Botschaft und Wirken ist insgesamt als *Proklamation der nahegekommenen Gottesherrschaft* zu charakterisieren. Ganz in der Linie der Apokalyptik geht er dabei davon aus, dass diese neue Situation ausschließlich in einem souveränen Handeln Gottes begründet ist, der die furchtbar gewordenen Ordnungen und Selbstverständlichkeiten unserer Welt und Gesellschaft umstürzt. Möglicherweise findet sich bei Jesus – in jener apokalyptischen Linie, die der Täufer durch sein „schon“ zuspitzte – auch noch eine unmittelbare, *zeitliche Naherwartung* des Got-

---

<sup>47</sup> Siehe Ez 36,24ff; Joël 3,1–5; Jub 1,23; 1QS 4,18–23. Dazu *Meier*, Marginal Jew II, 35–40 und *Niemand*, Täuferlogien, 79–85.

tesgerichts, in dem mit den Zuständen und Nutznießern der widergöttlichen Ordnung abgerechnet wird und sich die neue Ordnung Gottes öffentlich durchsetzt.<sup>48</sup> Mit Johannes teilt Jesus überdies die Überzeugung, dass es in Gericht und Ankunft der Gottesherrschaft auch für Israel keinen beruhigenden Heilsautomatismus gebe, sondern dass sich Heil oder Unheil aller jetzt gerade entscheide. – Und dennoch ist die Botschaft Jesu im Gegenüber zu Apokalyptik und Täufer von ganz neuen, eigenständigen Merkmalen gekennzeichnet:

### 1.3.1 Zeitliche Perspektive

Für die *Apokalyptik* gab es eine eindeutige Zeitachse: Jetzt ist Unheilszeit, demnächst kommt das Gericht, dann richtet Gott seine Herrschaft auf. Bei *Jesus* ist zwar das Gericht Gottes auch eine Größe der – wie gesagt wahrscheinlich zeitlich nahe gedachten – Zukunft und das Reich Gottes in öffentlich unübersehbarer und unwidersprechlicher Fülle und Endgültigkeit ist ebenso zukünftig. (Anders gäbe die Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ [Lk 11,2] keinen Sinn!) Dennoch ist für Jesus, und hier liegt der entscheidende Punkt, *das Jetzt und Heute keineswegs Unheilszeit. Vielmehr gilt die Herrschaft Gottes bereits, hat sie jetzt gerade angefangen, dynamisch und wirksam mitten im alten Äon hereinzubrechen, Gestalt zu gewinnen und erfahrbar zu werden. Jetzt kann und will sie bereits wahr- und angenommen werden und denen, die sich ihr unterstellen, zugute kommen. Insofern sehen wir folgende Linie: apokalyptische Naherwartung – täuferische Nächsterwartung – jesuanische Jetztproklamation; letztere steigt dabei allerdings aus einer rein chronologischen Fragestellung aus. Nähe und Gegenwart der Gottesherrschaft ist, von der Seite der Menschen betrachtet, keine Frage von richtigen oder falsche Terminberechnungen, sondern eine Frage, ob man es glaubend wagt, die Gottesherrschaft und ihre Zustände im Jetzt anzunehmen, wahrzunehmen und sich in sie hineinzustellen. – Deshalb: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe(gekommen). Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). So fasst Markus Jesu Ansage zusammen. Auch wenn diese Formulierung nicht auf Jesus selbst zurückgehen sollte, sondern vielmehr eine Art Überschrift und Motto ist, die der älteste Evangelist seiner Erzählung von Jesu öffentlichem Wirken voranstellt,*

<sup>48</sup> Zur Fragen nach einer zeitlichen Naherwartung Jesu ausführlicher bei S. 181ff.

so kommt darin doch Jesu eigener Impuls deutlich heraus.<sup>49</sup> – Dieser Aspekt der bereits jetzt wirksamen und heilvoll erfahrbaren Gottesherrschaft kommt deutlich zum Vorschein auch in einem Logion, das bei *Lk 11,20* (*par Mt 12,28*) überliefert ist: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes *schon zu euch gekommen*“.<sup>50</sup> Jesus nimmt in Anspruch, dass die Heilungs- und Befreiungserfahrungen, die Menschen beim Annehmen seiner Verkündigung jetzt machen dürfen, nichts anderes sind als Ereignisse der bereits wirklichen und tatsächlichen Gottesherrschaft. Hierin ist das erregende Proprium der Ansage Jesu zu sehen. Die andere Dimension, dass dies, was *jetzt bereits* gilt und im Glauben anzunehmen und zu wagen ist, in einer (nahen?) *Zukunft* auch öffentlich sichtbar und universal durchgesetzt sein wird, ist bei Jesus nicht ausgeblendet, aber doch der Jetzt-Ansage nachgeordnet. Der Schwerpunkt liegt also beim Jetzt: Jesus lässt nicht zu, dass jemand die im Jetzt aufgegebene Entscheidung aufschiebt für die Situation nach dem definitiven Sichtbarwerden der Königsherrschaft Gottes. Dann sei es nämlich zu spät, noch in den „Hochzeitssaal“ Einlass zu begehren.<sup>51</sup>

### 1.3.2 Inhaltliche Perspektive

*Johannes* blickte in die (nahe) Zukunft und erwartete das Gericht unter den Vorzeichen von Gottes Zorn über die jetzigen Zustände und er warnte Israel davor, weiterzumachen wie bisher, weil so das Gericht keinesfalls zu bestehen sei. Dementsprechend ist für ihn das Jetzt eine Zeit der Buße und der Bekehrungstaufe, wo-

---

<sup>49</sup> Allerdings dürfen wir dabei das Wort vom „Nahegekommensein“ (*ēggiken*; Perfekt von *eggizo*, nahe kommen) nicht so lesen: „nahegekommen, aber deshalb leider immer noch nicht da“, sondern vielmehr so: „nahegekommen, und deshalb jetzt bereits sichtbar/erfahrbar als in unsere Gegenwart mächtig hereindrängend und hereinragend“.

<sup>50</sup> Das entsprechende Verb im Urtext, *phthano*, bedeutet: erreichen, zuvorkommen, früher kommen als erwartet oder bemerkt! – Auch der sog. „Stürmerspruch“ *Lk 16,16 par Mt 11,12–13* ist hier beachtenswert. Wenn auch aus den differierenden Fassungen nur noch höchst hypothetisch eine jesuanische Urfassung rekonstruiert werden kann und darüber hinaus nicht endgültig zu klären ist, ob darin (positiv) von einem machtvollen Hereinbrechen der Gottesherrschaft selbst oder aber (negativ) von einem gewaltsamen Ankämpfen gegen die Gottesherrschaft die Rede ist: Deutlich bleibt, dass Jesus davon ausgeht, dass diese Gottesherrschaft eine Realität der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Stunde ist.

<sup>51</sup> Vgl. *Mt 25,1–13* (Gleichnis von den klugen und dummen Jungfrauen; auch wenn der Text deutlich vom Evangelisten selbst geprägt ist: ein ursprünglich jesuanischer Impuls ist noch wahrnehmbar!); weiters: *Mt 24,40f par Lk 17,34f*.

durch die Umkehrbereiten vielleicht doch noch dem Vernichtungsgericht entrinnen könnten. *Jesus*, demgegenüber, blickt auf die Gegenwart und jubelt über *das bereits in Gang gekommene endzeitliche Handeln Gottes*, das von ihm eindeutig als ein liebevolles Heilswirken wahrgenommen wird. Daraus folgt Jesu freudige Einladung, sich jetzt diesem Heil auszusetzen. Auch Jesus kennt den Blick auf die Zukunft des Gerichts, dieser ist aber dem Blick auf die Heilsgegenwart nachgeordnet, etwa in dem Sinn: Wer – unverständlicherweise – jetzt das frohmachende Hereinbrechen der Gottesherrschaft, wie Jesus es verkündet, nicht wahr- und annehmen will, der wird auch im künftigen Gericht, wo Gottes Reich endgültig offenbar wird, nicht zu den „Kindern des Reichs“ gehören können. Das Bestehen im Gericht ist also für ihn nicht *Voraussetzung einer sich daran anschließenden Heilserfahrung*, sondern vielmehr (und umgekehrt) *Folge der gegenwärtigen Heilsannahme*.<sup>52</sup> Darin, dass die Gegenwart fundamental durch eine völlige Umkehr (*metanoia*) der gesamten Existenz geprägt sein muss, berührt Jesus sich mit dem Täufer. Die Begründung differiert aber wieder: Johannes ruft zur Umkehr auf, damit dadurch vielleicht doch noch das drohende Gericht bestanden werden könne. Jesus ruft zur Umkehr auf, weil die eben hereinbrechenden Heilszustände Gottes nur von Menschen wahr- und angenommen werden können, die ihr Denken und Tun völlig auf diese ungewohnte Logik und Ordnung ein- und umstellen. In der Mitte von Jesu Botschaft steht somit nicht die Warnung, sondern die Einladung, steht nicht der Blick auf zukünftig drohende Gefährdung, sondern auf die gegenwärtige, von Gott überwältigend ermöglichte Heilserfahrung.

Die zeitliche und die inhaltliche Perspektive kommen zusammen in Jesu Seligpreisung von Lk 10,23f (par Mt 13,16): „Jesus wandte sich an die Jünger und sagte zu ihnen allein: Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört“.

---

<sup>52</sup> Prägnant die Formulierung von *Reiser*, Gerichtspredigt, 307: „Der Täufer sagt: Wer dem Gericht entrinnt, gelangt ins Heil. Jesus sagt: Wer das Heil verwirft, verfällt dem Gericht“.

## 1.4 Konkretisierungen der Gottesreichbotschaft Jesu

Für praktisch alle Themen und Traditionsfelder der Jesusüberlieferung in den synoptischen Evangelien ist ihre Einbindung in diese Proklamation der nahegekommenen und bereits hereinbrechenden Gottesherrschaft aufzeigbar. Einige davon wollen wir kurz durchgehen.

### 1.4.1 Seligpreisungen

\* Becker, Jesus, 196–198 – Meier, Marginal Jew II, 317–336 – Merklein, Botschaft, 45–51

\* ABD I (1992), 629–631 (Collins)

\* Broer, Seligpreisungen der Bergpredigt – Dupont, béatitudes I–III – Hellholm, Beatitudes and their Illocutionary Functions, 286–344 – Kieffer, Weisheit und Segen, 29–43 – Schlosser, règne II, 423–336

Gottesherrschaft bedeutet eine radikale Umkehrung der Zustände, die bisher als normal und unvermeidlich gelten.<sup>53</sup> Normal ist, dass Arme, Hungernde, Leidende und an den Rand Gedrängte zu bedauern sind und dass ihnen kaum einmal echte Lebenschancen eingeräumt werden. Normal ist auch, dass die Starken, Reichen und Durchsetzungsfähigen zu beglückwünschen sind und dass sie auch alles daran setzen, um in dieser ihrer Lage zu bleiben. Angesichts der ankommenden Gottesherrschaft preist Jesus aber die Armen selig und beglückwünscht sie zu ihrer Teilnahme an Gottes Reich. Dies ist an keine vorgängige Bedingung geknüpft, sondern *eine eschatologische Proklamation* des souverän-königlichen Heilstuns Gottes, der jetzt andere Zustände als die gewohnten ermöglicht und durchsetzt.<sup>54</sup> Insofern ist Jesu Seligpreisung eine *Ermächtigung* der am/im Leben Behinderten. – Umgekehrt ruft Jesus den in der bisherigen Welt Erfolgreichen sein Wehe zu, weil sie von Gottes Eingreifen nichts zu erwarten hätten.<sup>55</sup> Das ist einerseits natürlich prophetisch zugespitzte Provokation. Zweifellos *könnten* auch Reiche ins Reich Gottes, *wenn sie sich völlig umstellen und die Logik der Gottesherrschaft annehmen*: Aber dann wären sie eben nicht mehr die satten Reichen, die von den bisherigen Ord-

<sup>53</sup> Vgl. Mk 10,31 parr: Erste werden Letzte sein und Letzte Erste!

<sup>54</sup> Siehe Lk 6,20b-23 par Mt 5,3.6.4.11f.

<sup>55</sup> Siehe Lk 6,24–26. Ob *diese* Sätze authentisch sind, ist nicht gesichert, eher sogar unwahrscheinlich. Dennoch lässt sich das Folgende insgesamt gut für Jesus selbst vertreten.

nungen profitieren und den Armen ihre Lebenschance nehmen!<sup>56</sup> Andererseits entspricht Jesu Weheruf an die Elite als Gegenüber der Seligpreisung der Marginalisierten seiner Erfahrung, dass es faktisch eben vor allem die Ausgegrenzten und kaum einmal die Mächtigen und Saturierten sind, die das Evangelium vom Reich Gottes annehmen und seiner Einladung Folge leisten.<sup>57</sup> Faktum bleibt: Angesichts dessen, was Jesus jetzt von Gott her für möglich und wirklich sieht und was er Menschen, die sich in diese Situation hineinstellen, wirklich erleben sieht, preist Jesus jene, die sich davon betreffen lassen, selig und beglückwünscht sie in emphatischer Weise. Das bedeutet Ermächtigung zur konkreten Wahrnehmung.

#### 1.4.2 Heilungen, Dämonenbannungen

\* *Becker*, Jesus, 211–233 – *Gnilka*, Jesus, 118–141 – *Heiligenthal*, Lebensweg, 60–66 – *Meier*, Marginal Jew II, 509–1038 – *Merklein*, Botschaft, 68–72 – *Theißen / Merz*, Jesus, 256–284 – *Wilckens*, Theologie I/1, 139–163

\* *Blackburn*, Miracles, 353–394 – *Kollmann*, Wundergeschichten, (bes. 68–101) – *Kollmann*, Wundertäter, (bes. 174–315) – *Merz*, Wundertäter, 40–47 – *Nielsen*, Heilung und Verkündigung – *Theißen*, Wundergeschichten – *Trunk*, Heiler, (bes. 28–39) – *Twelftree*, Exorcist

Jesus wurde, besonders nach dem Zeugnis des Markusevangeliums (z.B. 1,32–34; 3,7–12), von vielen Zeitgenossen vor allem als ein wundertätiger Therapeut und Exorzist wahrgenommen. Und tatsächlich dürfte es im Zuge der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu verwunderlichen Erfahrungen von Heilung und Gesundung bislang gequälter und verrückter Menschen gekommen sein. – Die oft diskutierte Frage, ob es denn „Wunder“ überhaupt geben könne bzw. wie solche Heilungen Jesu „schulmedizinisch-naturwissenschaftlich“ oder „alternativmedizinisch-ganzheitlich“ zu erfassen seien, geht am Kern dessen, worum es den Evangelien geht, vorbei! Historisch gut gesichert ist, dass Jesus als Heiler auftrat und in der Öffentlichkeit (wie andere antike Heiler auch) so wahrgenommen wurde. Zur Debatte stand für antike Menschen (Gegner; Anhänger, Jesus selbst) jedenfalls nicht die Tatsache seiner „Heilerfolge“ – die Gegner bestritten sie auch nicht! –, sondern vielmehr die Frage, was diese zu bedeuten haben, bzw. was sich darin ausdrückt!

<sup>56</sup> Die typisch lukanische Geschichte vom Zöllner Zachäus (Lk 19,1–10) ist ein solcher „Glücksfall“: Der ausbeuterische Reiche unterstellt sich der auch ihm geltenden Heilseinladung der Gottesherrschaft und hört damit auf, Ausbeuter zu sein!

<sup>57</sup> Siehe Mk 10,17–31, bes. 23–27 mit dem einprägsamen Logion „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (V. 25).

Gegner mochten sagen: dämonische Zauberei und Magie (Mk 3,22); Anhänger hingegen brachten sein Tun mit Gottes Wirken dankbar in Verbindung (Mk 2,12; Mt 15,29–31). – *Jesus selbst* legte Wert darauf, nicht einfachhin als charismatisch begabter Heiler betrachtet zu werden. (Dass er den Vorwurf der dämonischen Zauberei empört zurückweist, versteht sich von selbst: Mk 3,28–30). Die Heilungen sind für ihn ja nicht Folge einer miraculösen Fähigkeit, sondern zuallererst eine *Wirkung des Hereinbrechens von Gottes guter Herrschaft*: Wo nämlich Gott sein Königreich durchsetzt, sind die Menschen dieses Herrschaftsbereichs aufrechte, gesunde und beziehungsfähige Gotteskinder. Und da Jesus die Wirklichkeit dieser Gottesherrschaft im Hier und Jetzt zuspricht und präsentiert, geschieht eben dort, wo bislang niedergedrückte, kranke und in ihrer Besessenheit eingeschlossene Menschen sich dieser Wirklichkeit glaubend öffnen, jene Heilung, die zeigt, wie es im Gottesreich zugeht. – Der zentrale Text, der diese Deutung der „Wunder“ Jesu gibt ist Lk 11,14–23, bes. 20 par Mt 12,22–32, bes. 28 mit der bereits oben zitierten Pointe: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“. (Siehe auch Lk 10,9 par Mt 10,7–8.) Zugleich wird damit auch klar, warum der *Glaube* derer, die mit ihrer Krankheit zu Jesus kommen, ein so zentraler Punkt in vielen Heilungsgeschichten der Evangelien ist (z.B. Mk 5,34; 6,5–6a; 9,14–29): Ursprünglich geht es dabei nicht um den Glauben *an Jesus* (so aber in der weiteren Entwicklung: Joh 11,20–27.39–44), sondern um den Glauben *mit Jesus* an die hereinbrechende Gottesherrschaft und ihre heilen und heilenden Zustände. Die Heilungen sind also nicht Ausdruck einer übermenschlichen Fähigkeit Jesu, schon gar nicht legitimierende Ausweise, die das Glaubenswagnis unnötig machen würden (vgl. Mk 8,11ff), sie sind vielmehr „Geschehensereignisse“ der Gottesherrschaft, und sie geschehen bei denen, die sich glaubend in diese hineinstellen. – Abstrakt formuliert: Für Jesus ist der „objektive Ermöglichungsgrund“ der Wunderheilungen das Anbrechen der Gottesherrschaft, der „subjektive Ermöglichungsgrund“ ist das glaubend-wagende Eintreten in diese Situation durch die mit dieser Botschaft konfrontierten Menschen.

Aufgrund der Tatsache, dass viele konkrete Wundergeschichten des NT in der vorliegenden Endfassung als „objektiven Ermöglichungsgrund“ allerdings nicht explizit auf das Gottesreich, sondern vielmehr auf Jesu gottgegebene, persönliche Vollmacht verweisen, stellt sich folgende *Zwischenfrage*: Wie ist angesichts der nach Lk 11,20 par gegebenen Deutung der Heilungen als Zeichen und Ereignisse der hereinbrechenden Gottesherrschaft dann *Jesu eigener Beitrag und seine Rolle*

in diesem Heilwerden zu beschreiben? Braucht es neben Gottes königlichem Nahkommen und des Menschen Annehmen auch *ihn selbst* und sein Tun? Jesus selbst hätte möglicherweise auf eine so gestellte Frage nicht viel geantwortet (vgl. immerhin Lk 7,18–23 par). Wir können uns den Sachverhalt aber vielleicht so zu rechtlegen: Als heilschaffend sieht Jesus *Gottes* Tun, nicht sein eigenes an. Dennoch gilt: Die einladende und heilende Botschaft von diesem Tun Gottes ist zu tiefst *seine* Botschaft. Die Rede vom Gottesreich ist faktisch nicht eine, die jeder andere auch so gesagt und gefunden hätte. Seine Botschaft ist ihm nicht äußerlich, so dass sie von ihm, seinem Weg und seiner Person ablösbar wäre und Jesus damit bloß als letztlich austauschbarer Kündler eines Sachverhalts herauskäme, der mit ihm selbst nichts zu tun hat. Vielmehr: Die Botschaft vom hereinbrechenden Reich präsentiert und repräsentiert Jesus – riskanterweise – sozusagen mit seinem eigenen Leib und Leben. Ohne ihn gäbe es weder die Gottesreichbotschaft noch die darauf basierenden Heilungserfahrungen. *Insofern* ist *ohne ihn* auch Gottes Herrschaft nicht nahe und heilsam hereinbrechend!

### 1.4.3 Jesu Mahlpraxis und das Hereinnehmen von Sündern und Ausgeschlossenen

\* Becker, Jesus, 194–211 – Gnilka, Jesus, 110–112 – Merklein, Botschaft, 78–81

\* Bartchy, Umkehr der Ehre am Tisch, 224–229 – Bolyki, Jesu Tischgemeinschaften – Dunn, Jesus, Table-fellowship, and Qumran, 254–272 – Ebner, Mähler Jesu, 9–14 – Kollmann, Ursprung, 190–238 – (Vanoni /) Heiningen, Reich Gottes, 84–86

In der Überlieferung von Jesusworten ist mehrfach bezeugt, dass Jesus über das künftig in Vollendung offenbar gewordene Reich in der vom AT herkommenden Metaphorik des eschatologischen Freuden- und Hochzeitsmahles (Jes 25,6f; 55,1–3; vgl. auch äthHen 62,14) gesprochen hat (siehe z.B. Mt 8,11 par; Lk 6,21 par; 14,15–24 par; 22,29f; Mk 14,25). Darüber hinaus scheint es so, dass Jesus die Mähler, die er mit seinen Jüngern und denen, die seine Gottesreichbotschaft annahmen, hielt, als zeichenhaft-sichtbaren Vorgriff auf die Vollendung in eschatologischer Freude und Dankbarkeit feierte. In der Fremdwahrnehmung von Seiten Außenstehender dürfte diese Praxis des Festmahlfeierns sogar zu einer Art Markenzeichen der Jesusbewegung geworden sein (Lk 7,31–35 par: „Fresser und Säuer“). Auffällig ist dabei, dass Jesus auch die konkrete Zusammensetzung der Mahlgemeinschaft zum Abbild jener gesellschaftlichen Umwandlung nimmt, die für Gottes Herrschaft typisch ist: An seinen Festmählern nehmen teil: Hungrige

und Arme, die in der bisherigen Logik kaum einmal eingeladen werden (Lk 14,12–14), Sünder und Ausgegrenzte, mit denen sich sonst kaum jemand an einen gemeinsamen Tisch setzt (Mk 2,13–17). In Jesu Verhalten zu den Sündern präsentiert er somit die bedingungslos-souveräne Zuwendung Gottes an alle, die sie annehmen – unabhängig von ihrem bisherigen „religiösen Zustand“ – und zieht sich deshalb auch den Ärger der „bisherigen“ Frommen zu.

#### 1.4.4 Radikale Ethik und Neue Klugheit

\* Becker, Jesus, 276–337 – Merklein, Botschaft, 113–129 – Schenke u.a., Jesus, 193–215 (Zeller) – Theißen / Merz, Jesus, 311–358, bes. 332–339

\* Chilton / McDonald, Ethics of the Kingdom – Ebner, Weisheitslehrer, 249–345 – Ebner, Kategorie, 99–119 – Merklein, Handlungsprinzip, 174–183.217–237 – Schnackenburg, Botschaft I, 31–155, bes. 98–124 – Schrage, Ethik, 23–122 – Theißen, Gewaltverzicht, 160–197

Die *Ethik Jesu mit ihren Radikalforderungen*, die uns konzentriert in der sog. Feldrede/Bergpredigt begegnet,<sup>58</sup> wird man wohl am ehesten verstehen, wenn sie in den Zusammenhang seiner Gottesreichbotschaft gestellt wird: Was Jesus hier fordert, erscheint in einer Welt und Gesellschaft, so wie wir sie bisher kennen, unpraktikabel und unzumutbar. Jesus geht aber davon aus, dass die neue menschengerechte und lebensfördernde Ordnung Gottes bereits funktioniert und hereinbricht. Daraus folgt, dass unter diesen neuen Vorzeichen eine neue Logik des Handelns möglich ist. Und: Wer selber diese Zustände als Geschenk annimmt und in ihnen von Gottes souveräner Güte Heil erfährt, der wird sein eigenes Tun an diesem unerhörten Wohlwollen Gottes ausrichten und damit auch sein eigenes Verhalten zum sichtbaren Zeichen der Gottesherrschaft machen (vgl. Lk 6,36; Mt 6,12 par). – Auch Jesu „*Lebensregeln*“ von der *Sorglosigkeit* (Mt 6,19–34 par Lk 12,22–34) gehören in diesen Kontext. Die konkrete Redeform und vor allem die Begründungsstrategien zeigen, dass Jesus hier in der Tradition *alttestamentlicher und frühjüdischer Weisheitstheologie* steht:<sup>59</sup> Auch dort schon wird im Blick auf die gute Schöpfungsord-

<sup>58</sup> Siehe Lk 6,20–49 par Mt 5–7 mit den provozierenden Themen wie Feindesliebe, demonstrativer Verzicht auf Gegengewalt und Selbstverteidigung, Ausleihen ohne Erwartung des Rückhalts, Vergebungsbereitschaft, Verzicht auf ein Urteil über andere.

<sup>59</sup> Vgl. etwa Motive wie die Rede von den Vögeln des Himmels und den Lilien am Feld (Mt 6,26.28). Auch in der Ethik und Gesetzesauslegung Jesu sind solche weisheitliche Begründungsmotive charakteristisch: Gott lässt die Sonne aufgehen über Bösen und Guten (Mt 5,45 – als An-

nung Gottes und auf seine Willenskundgabe in der Tora den Menschen werbend empfohlen, sich vertrauend in diese Ordnung hineinzustellen und dann die Erfahrung zu machen, dass solcherart gelebtes Leben wirklich gelingt (vgl. z.B. Ps 37). In den weisheitlichen Traditionen wird aber auch thematisiert, dass die Erfahrungen, die „die Gerechten“ in dieser unserer Welt tatsächlich machen, der guten Schöpfungsordnung und dem geoffenbarten Willen Gottes oft genug krass widersprechen (vgl. z.B. Ps 73 oder das Ijob-Buch). Jesus geht nun offensichtlich davon aus, dass *jetzt, wo die Herrschaft Gottes endzeitlich sich durchsetzt*, Gottes Schöpfung endlich umfassend nach seinem Willen funktioniert, so dass das grenzenlose Vertrauen und die kindliche Sorglosigkeit nicht dauernd von einer Ordnung der Gewalt und der ständigen Notwendigkeit zur Selbstabsicherung verunmöglicht wird. Darum: „Für euch muss es um das Reich (Gottes) gehen, dann wird euch das andere dazugegeben“ (Lk 12,31). – Dass eine solche Ethik und solche Lebensregeln, solange die alte Gewaltordnung nicht sichtbar-definitiv beseitigt ist, eine unerhörte Zumutung darstellen, ist deutlich. Aber Jesus traut Gott eben offensichtlich zu, dass er eine neue Ordnung wirksam eingesetzt hat und dass er jene, die sich ihr unterstellen, auch inmitten der überholten Zustände durchträgt! Insofern sind diese Zumutungen in seiner Sicht nichts anderes als Ausdruck einer „eschatologischen Klugheit“, die die Zeichen der Zeit erkennt.

#### 1.4.5 Gleichnisse Jesu

\* Becker, Jesus, 176–194 – Hoppe, Jesus, 88–103 – Theißen / Merz, Jesus, 285–310 – Wilckens, Theologie I/1, 163–184

\* ABD 5 (1992), 146–152 (Crossan)

\* Erlemann, Gleichnisauslegung – Harnisch, Gleichniserzählungen – Hultgren, Parables – Kähler, Poesie – Klauck, Allegorie – Lampe, Wissenssoziologie – Rau, Reden in Vollmacht

Jesus war in seiner Verkündigung kein trockener Theologe oder Schriftgelehrter, sondern konfrontierte seine Zuhörer mit einer schockierenden Botschaft, die er oft in Form brillant erzählter Gleichnisse vortrug. Gleichnisse sind, allgemein gesprochen, eine Art der metaphorischen Rede und begegnen natürlich auch außerhalb der Jesustradition. In ihnen werden Erfahrungen aus dem Alltagsleben mit dem jeweils behandelten Thema aus verschiedenen Bereichen (Ethik; Fragen der gesell-

---

sporn gegen Feindeshass und für Feindesliebe); der Splitter im Auge des Bruders und der Balken im eigenen (Mt 7,3ff – als drastische Begründung gegen das „Richten“).

schaftlichen Gerechtigkeit; Religion) in einer Weise zusammengestellt, dass – wenn das Gleichnis „gelingt“ – ein überraschendes Licht auf ebendieses Thema fällt, bisher angenommene Selbstverständlichkeiten umgestoßen werden und sich den Zuhörern die Einnahme einer neuen Haltung wie von selbst nahe legt. – *Jesus* erzählte offensichtlich eine ganze Fülle immer neuer Gleichnisse, um darzustellen, was passiert, wenn *Gottes Herrschaft als Angebot und Herausforderung vor konkreten Menschen steht*. Bei den Gleichnissen Jesu muss man sich aber auf Überraschungen gefasst machen: Manchmal geht es in ihnen geradewegs so zu, wie wir es aus unserem (Land)Wirtschafts- und Gesellschaftsleben kennen, und Jesus stellt die Ordnung des Gottesreichs unvermittelt daneben; manchmal passieren in der Gleichnisgeschichte Dinge, die bei uns so nie passieren würden, und dann liegt gerade darin der Anstoß, weil Jesus sagt, dass Gott in seinem Reich so handelt. Wichtig dabei: Gleichnisse geben ursprünglich keine herausdestillierbare, objektivierbare Aussage über den Sachverhalt des Gottesreiches, so wie Jesus ihn sähe. Sie sind vielmehr aktueller Anspruch, unmittelbare Kommunikation. Ihr Ziel liegt darin, den Zuhörer, der durch die Erzählung in die konkrete Welt des Gleichnisses hinein verstrickt wird, dazu zu provozieren, sich dem Reich Gottes, in dem es – je nachdem: erwartbarerweise oder überraschenderweise – irgendwie ebenso zugeht, jetzt zu öffnen und sich seine Logik zu eigen zu machen.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Darum, immer unter dem inhaltlichen Motto „mit dem Reich Gottes ist es (irgendwie) so ...“: Ein Tagelöhner fand in dem Grundstück, das er für einen reichen Mann umackerte, einen kostbaren Schatz vergraben. Was wird er wohl tun? ... (vgl. Mt 13,44) – Ein Gutsbesitzer engagierte zur Erntearbeit Tagelöhner, mit denen er einen Denar Tageslohn vereinbarte. Den ganzen Tag über kamen weitere Arbeiter hinzu. Bei der Auszahlung wurde mit denen begonnen, die zuletzt gekommen waren und sie bekamen einen Denar. Die den ganzen Tag über gearbeitet hatten ... (vgl. Mt 20,1–12) – Ein Sämann sät in weitem Wurf seinen Samen; einiges fällt auf den Weg, einiges in die Sträucher, einiges aber ... (vgl. Mk 4,1–9) – Ein Bauer säte guten Samen auf seinen Acker. Irgendwie, wahrscheinlich infolge eines Bosheitsaktes seines Feindes, ging dann aber in dem Getreidefeld auch massenweise Unkraut auf. Was wird der Bauer jetzt tun? ... (vgl. Mt 13,24–30) – Ein schwer verschuldeter Mann wird vor seinen Gläubiger, einen mächtigen König geschleppt, der ihm alle seine Schulden erlässt ... (vgl. Mt 18,23–35) – Ein Vater hat zwei Söhne, wovon einer ihn verlässt und sein ganzes Erbe durchbringt ..., der andere aber ... (vgl. Lk 15,11–32 und Mt 21,28–32) – Ein reicher Mann richtete das Hochzeitsfest für sein Kind aus; als es so weit war, wollten die geladenen Gäste wegen anderweitiger Beschäftigung aber allesamt nicht kommen ... (Lk 14,15–24 par).

## 1.5 Die „Jesus-Bewegung“

### 1.5.1 Nachfolge und Jüngerschaft

\* *Gnilka*, Jesus, 166–184 – *Heiligenthal*, Lebensweg, 66–76 – *Hoppe*, Jesus, 60–65 – *Meier*, Marginal Jew III, 19–124 – *Theißen / Merz*, Jesus, 198–203 – *Wilckens*, Theologie I/1, 230–238

\* TRE 23 (1994), 678–686 (*Luz*)

\* *Betz*, Nachfolge und Nachahmung – *Ebertz*, Charisma – *Hengel*, Nachfolge und Charisma – *Mödritzer*, Stigma und Charisma – *Schmeller*, Brechungen – *Theißen*, Soziologie – *Theißen*, Wir haben alles verlassen, 106–141

(1) Jesus stellte seine Zuhörer in die Herausforderung, die Reich-Gottes-Ansage *glaubend* anzunehmen. Und er fand mit seiner Botschaft zweifellos ein gewisses Echo. Im Hinblick auf die Wahrnehmung seitens einer *breiteren Öffentlichkeit* ist jedenfalls davon auszugehen, dass Jesu Verkündigung und vor allem sein darin eingebettetes Auftreten als Heiler und Exorzist eine – regional zwar wohl unterschiedliche – aber doch merkliche Aufmerksamkeit erregte. Nicht wenige Menschen dürften fasziniert gewesen sein von seiner charismatischen Persönlichkeit, seiner vollmächtig vorgetragenen Botschaft, dem herausfordernden Anspruch seiner eschatologischen Ansage, der berührenden Unmittelbarkeit und Prägnanz seiner Gleichniserzählungen, der provozierenden Zusage des Gottesheils quer zu den eingefahrenen Verteilungsverhältnissen der Gesellschaft und der Anschaulichkeit all dessen in seinen Staunen erregenden Taten. – Wie groß die Zahl jener gewesen sein wird, die sich – über bloße oder kurzzeitige Faszination hinaus – näher und auch nach außen kenntlich in das, was wir *Jesus-Bewegung* nennen können, einbinden ließen, lässt sich numerisch kaum angeben.<sup>61</sup> Jedenfalls ist aber zu unterscheiden zwischen einem engeren Kreis von Jüngern und Jüngerinnen und jenen, die in ihren örtlichen, sozialen und ökonomischen Lebensfeldern verblieben und als „ortsfeste Sympathisanten“ an der Jesus-Bewegung teilhatten und Jesus und seine Gruppe unterstützten.

(2) Der ältesten Jesustradition ist zu entnehmen, dass Jesus von einem (nicht allzu großen) Kreis von Menschen umgeben war, die ganz oder zeitweise die Le-

---

<sup>61</sup> Man wird nicht fehlgehen, sich die soziale Herkunftigkeit der sich an Jesus und seine Botschaft bindenden Menschen so vorzustellen: Die Mehrzahl gehörte wohl zur unteren Mittelschicht von kleinen Bauern, Handwerkern, Händlern, Fischern, doch auch Menschen aus den untersten sozialen Bereichen (Tagelöhner, Sklaven, Behinderte, Bettler) waren in der Jesus-Bewegung vertreten, ebenso wie – allerdings sicher eher sporadisch – Mitglieder der oberen Gesellschaftsschichten.

bensweise Jesu als herumziehender Wandercharismatiker und Prophet teilten, ihm buchstäblich „nachfolgten“.<sup>62</sup> In den Quellen finden wir verschiedene Typen des *Eintritts in diese „Nachfolge“*. Einerseits die vollmächtige und unmittelbare Einladung und Aufforderung, so vor allem in den Berufungsgeschichten der synoptischen Überlieferung (Mk 1,16–20; 2,13f; 10,21). Daneben sehen wir, vor allem in Stücken aus der Logienquelle, auch Traditionen, denen zufolge Menschen aus eigener Entscheidung zu Jesus kamen und seine Jünger im engeren Sinn werden wollten, wobei Jesus sie dann aber zuvor mit den Anforderungen und Härten dieser Lebensform konfrontierte (Lk 9,57–62 par Mt; vgl. auch Joh 1,35ff, wo bereits Nachfolgende andere Jünger „anwerben“). – Diese Jünger lebten mit Jesus zusammen und sollten mit ihm – und z.T. auch eigenständig – die Nähe der Gottesherrschaft ansagen und die Heilungserfahrungen, die diese mit sich bringt, weitergeben (Mk 1,17; 3,13ff; 6,6b–13; Mt 10,5ff; Lk 9,1ff; 10,1ff). Ihnen ist von Jesus auch für die erwartete Situation der künftigen Vollendungsgestalt der *basileia* eine spezielle Stellung als eschatologischer „Lohn“ ihrer Mühen und ihres Einsatzes verheißen (Mt 19,28 par Lk 22,30; Mk 10,28–30; vgl. aber die das Lohn- und Anspruchs-Denken korrigierende Tradition Mk 10,35–40).

(3) Die Evangelien zeigen die *Lebensform Jesu und seines Jüngerkreises* als *radikale Bettelprophetengruppe*, die sich außerhalb der normalen gesellschaftlichen Ordnungen von Familie, Arbeit und festem Wohnsitz stellt.<sup>63</sup> Diese Lebensform kann man einerseits *soziologisch* zu erfassen und verstehen suchen, hat im Selbstverständnis der Jesus-Gruppe aber sicherlich eine eminent *theologisch-*

---

<sup>62</sup> Die Evangelien gebrauchen dafür das Verb *akoloutheō*, hinter dem das hebräische *hālak* 'ah<sup>h</sup>rē bzw. ein aramäisches Äquivalent stehen kann (vgl. 1 Kön 19,20: hinter jemandem hergehen). Für die darin ausgedrückte Form des Verhältnisses der Jünger zu Jesu kann man natürlich in soziologischer und in (religions)geschichtlicher Perspektive nach Analogien in der antiken Welt suchen. Dabei kommen einerseits griechische Philosophenschulen in Frage (bes. Pythagoräer und Kyniker) – hier ist allerdings die Vergleichbarkeit doch relativ gering – andererseits im biblisch-jüdischen Kulturraum etwa Prophetenkreise (Elija und sein Jünger Elischa, vgl. die Stellenangabe zuvor) und dann vor allem die rabbinische Lehrer/Schüler-Gemeinschaft. Auch in diesem Bereich darf der Blick auf Analogien die Eigenheiten der Jesus-Bewegung nicht übersehen, die erst deren Wahrnehmbarkeit in der Umwelt ausmachen und ihre Wirkungsgeschichte konstituierten.

<sup>63</sup> Beispiele: Lk 9,57ff (Nachfolge hat Vorrang vor und wird hier geradezu in Konflikt gebracht mit den normalsten sozialen Verpflichtungen); Mk 6,6b-13 (parr Mt 10,5–15 und Lk 9,2–5; 10,4–12: Bettelei und demonstrative Unbehaustheit bei den Predigtwanderungen); Mt 10,34–39 (par Lk 12,49–53; 14,25–27: innerfamiliäre Konflikte als Folge von Nachfolge); Mt 19,10–12 (Eunuchen wegen der *basileia*). Diesem radikalem Ausbrechen aus familiären und sozialen Normalitäten und Verpflichtungen entsprechen auch die Traditionen vom Konflikt Jesu mit seiner eigenen Familie (Mk 3,20f.31–35 parr) und seiner Nachbarschaft in Nazaret (Mk 6,1–6a).

*eschatologische* Bedeutung: (a) *Soziologisch* stellt man die Jesus-Bewegung in der jüngeren Forschung gern als eine Variante der Möglichkeiten dar, wie Menschen auf die sozioökonomische Krise der galiläischen und judäischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 1. Jhds. reagieren konnten.<sup>64</sup> Die enorme Steuerlast dürfte damals zu einer Überschuldungskrise geführt haben, in der viele Menschen aus den unteren Mittelschichten ihre wirtschaftlichen Lebensgrundlagen (kleinbäuerliche oder handwerkliche Familienbetriebe) verloren oder in Gefahr sahen.<sup>65</sup> Soziale Entwurzelung war ein breites Folgephänomen.<sup>66</sup> So betrachtet haben zentrale Inhalte der Jesus-Botschaft und zugleich die Lebensform seiner Gruppe einen klaren sozialen Ort und stehen in einem soziologisch beschreibbaren Funktionszusammenhang: Die Jesus-Bewegung erwartet von Gottes königlichem Herrschen eine gütig-souveräne Neuverteilung der gesellschaftlichen Positionen und Güter und nimmt die neuen Zustände jetzt schon demonstrativ in Anspruch, insofern sie die Statusumkehr zum gruppeninternen Prinzip erklärt (Mk 9,35; 10,41–45) und sich die lebensnotwendigen Güter (von Sympathisanten) schenken lässt.<sup>67</sup> (b) Nun hat Jesus die Lebensform seiner Gruppe sicherlich nicht in soziologischer Beschreibungsanalytik gesehen, sondern als *theologischen und eschatologischen Anspruch* verstanden. (Deshalb ist die soziologische Nachzeichnung aber natürlich nicht wertlos. Denn religiöse oder ideologische Ansprüche oder Behauptungen „fallen ja nie einfach vom Himmel“, sondern sind immer in einer gewissen Weise Widerspiegelung von sozial-ökonomischen Verhältnissen.) Der theologische Anspruch, den

<sup>64</sup> Siehe bes. die zu Kapiteleingang genannten Arbeiten von Theißen, Mödritzer und Ebertz.

<sup>65</sup> Nicht von ungefähr findet sich das Thema von (unbezahlbaren Steuer-) *Schulden* bzw. deren ersehntem *Erläss* in vielen Bereichen der Jesusüberlieferung als – selbstverständlich vorausgesetzter – sozioökonomischer Erfahrungshintergrund: Mt 5,25f; 6,12; 18,23–35; Lk 16,1–7 u.a. Jesus stellt das königliche Handeln Gottes in seinem jetzt anbrechenden Reich u.a. als Schuldenerlass (Mt 18,23ff) und Neuverteilung der Güter (Mt 25,14–30 par Lk 19,12–27; Mt 20,16; Mk 10,31) dar.

<sup>66</sup> Deshalb auch die vielen gesellschaftlichen und religiösen Bewegungen, die in unterschiedlicher Weise darauf reagierten: Einerseits Auswanderergruppen, räuberische Banditen oder vagabundierende Bettler als desintegrierende Varianten; andererseits die Qumran-Gruppe (mit ihrem „Neuanfang in der Wüste“), bewaffneter Widerständler in den Zelotenbanden und prophetische Bewegungen (wozu die Jesus-Gruppe zu rechnen wäre) als religiös motivierte Varianten, die sich als Erneuerungsbewegungen verstehen.

<sup>67</sup> Es scheint so, dass die subsiditive Lebensform von Jesus frei gewählt ist. Er wäre also nicht ein brotlos gewordener Bettler, der sich sekundär eine religiöse Motivation gibt. Vielmehr einer, der angesichts der vielen perspektivlosen Bettler diese ihre Lebensform wählt und darin aber neue Perspektiven – Selig die Armen; ihrer ist die Gottesherrschaft! – entdeckt und entwickelt. Wenn dies zutrifft, dann sind die Radikalismen in der Lebensform der Jesus-Bewegung in soziologischer Perspektive als „charismatische Selbststigmatisierung“ zu beschreiben.

Jesus mit seiner Lebensform verbindet, ist klar: Gottes Königsherrschaft bricht sich jetzt Bahn, beendet die herrschenden Gewalt- und Unrechtsverhältnisse und installiert überraschende Heilszustände, die souverän-unverdientlich von Gott kommen. Insofern ist die Herauslösung aus der Normalität bisheriger Lebensentwürfe, die bei den Verkündern der Gottesherrschaft in radikaler Demonstrativität zu sehen ist, Zeichen, Provokation und Einstimmung auf diese Verhältnisse hin.<sup>68</sup> – *Einschränkend* ist im Sinn historischer Plausibilität aber zu ergänzen: Wir dürfen uns die Lebensform der Jesus-Gruppe nicht unrealistisch und romantisierend vorstellen. Manches war wohl auf die eigentlichen „Predigt-Wanderungen“ beschränkt. Dazwischen hat auch Jesus einen festen Wohnsitz (Mk 2,1; Mt 4,13); die Jünger bleiben in ihren familiären Verhältnissen (Mk 1,29–31). Die Radikalität der Lebensform ist durch die eschatologische Naherwartung zeitlich begrenzt. Und, wie schon angedeutet: Jesus rechnet selbstverständlich damit, dass es Menschen gibt und geben muss, die als „*ortsfeste Sympathisanten*“ in ihren normalen Lebensumständen verblieben und trotzdem an seiner Bewegung teilhatten und ihn und seine prophetische Predigergruppe unterstützen (Lk 10,38–42; Mk 14,3; 15,42f).

### 1.5.2 Die Zwölf

\* *Becker*, Jesus, 32–34 – *Gnilka*, Jesus, 184–193 – *Meier*, Marginal Jew III, 125–285 – *Sanders*, Jesus and Judaism, 95–106 – *Theißen / Merz*, Jesus, 200f – *Wilckens*, Theologie I/1, 304–308

\* LThK<sup>3</sup> 10 (2001), 1531–1532 (*Kertelge*)

\* *Bryan*, Jesus and Israel's Traditions, 122–124.169–172 – *Klein*, Apostel, 34–38 – *Schmithals*, Apostelamt, 58–61 – *Trilling*, Entstehung des Zwölferkreises, 185–208 – *Zehetbauer*, Bedeutung des Zwölferkreises, 373–397

Innerhalb der engeren Jüngerschaft ist noch eine spezifische Gruppe auszumachen: Wir kennen sogar namentlich jene Jünger, die Jesus zu einem „*Zwölferkreis*“ for-

---

<sup>68</sup> Auch nachösterlich gab es wohl neben den ersten ortsfesten Gemeinden weiterhin lange solche „Wandercharismatiker“. Sie waren es wahrscheinlich, die uns auch die radikalen Nachfolge-Sprüche der Logien-Tradition überliefert haben. – Auch Paulus versteht seine rastlose, heimat- und ehelose Predigerexistenz vor dem Hintergrund der für nahe erwarteten eschatologischen Stunde der Parusie als angemessen und zeichenhaft (1 Kor 7, bes. 29ff). – Die kirchliche Tradition der „evangelischen Räte“ (v.a. Ehe- und Besitzlosigkeit) ist der bedeutsame Versuch, die Lebensform Jesu aus der spezifischen Situation der vorösterlichen Reich-Gottes-Erwartung in die neue und andere Situation eines Lebens in und mit der bleibenden Geschichte zu transformieren.

mierte (Mk 3,13–19 parr).<sup>69</sup> Darin ist sicher eine präzise theologische Symbolik Jesu zu orten: Mit seiner Heilseinladung von der hereinbrechenden Gottesherrschaft wendet er sich ja zunächst an das Gottesvolk der „Söhne Israels“, das traditionell in zwölf Stämmen existiert. Auch wenn das Zwölf-Stämme-Volk Israel in der geschichtlichen Realität des Frühjudentums konkret nicht mehr ohne weiters sichtbar war, weil eben im Lauf der Jahrhunderte nicht wenige Stämme verschwunden waren, so gab es doch die religiöse und nationale Sehnsucht und Hoffnung auf eine endzeitliche Restitution Israels in seiner ursprünglichen Ganzheit (und in seinen ursprünglichen Wohngebieten).<sup>70</sup> Wenn nun Jesus in einer Art prophetischer Zeichenhandlung die Zwölf konstituiert, so tut er damit ein zweifaches: Einerseits nimmt er in Anspruch, dass eben jetzt jene ersehnte endzeitliche Neukonstituierung des Gottesvolkes Israel unter seinem Gott und König geschieht und wahrgenommen werden kann.<sup>71</sup> Andererseits zeigt sich darin Jesu Anspruch und Orientierung auf Israel als theologische *Ganzheit*: Jesus sieht sich somit nicht als einer, der sich mit einer esoterischen Botschaft an eine Sondergruppe, einen „heiligen Rest“, wendet. Gottes jetziges Tun betrifft in seinen Augen das Gottesvolk insgesamt. Dies versteht er offensichtlich wieder sowohl als Heilsansage (weil sich darin eben die ersehnte Restitution Israels als Zwölf-Stämme-Volk verwirklicht!) als auch als drängende Einladung, die auch ungläubig versäumt werden kann. Insofern hebt sich Jesus deutlich von nationalistisch-religiösen Vorstellungen ab, wie sie mit der endzeitlichen Restitutionshoffnung auch einhergehen konnten, denn bei ihm gibt es keinen nationalen Heilsautomatismus für das vorfindliche Israel. Hatte

---

<sup>69</sup> Manche Forscher waren der Meinung, der Zwölferkreis sei keine Realität des vorösterlichen Wirkens Jesu gewesen, sondern erst nachösterlich – durch Ostervisionen – entstanden und wäre dann zur Legitimation seiner Führungsrolle in der Kirche in das Jesuswirken rückprojiziert (u.a. Klein, Apostel, 37; Schmithals, Apostelamt, 60). Dies halte ich für eine unrichtige Annahme: (1) Die feste Verankerung des Judas Iskariot im Zwölferkreis – vgl. auch die stehende Formulierung „Judas, einer der Zwölf“ (Mk 14,10.43 parr; Joh 6,71) – legt nicht nahe, dass es die Zwölf erst nachösterlich gibt, denn in dieser Situation ist Judas nicht mehr dabei! (2) Eine nachösterliche *Gemeindeleitungsfunktion der Zwölf* ist in den Quellen nicht sichtbar, nicht einmal eine wahrnehmbare Gestalt dieses Kreises; möglicherweise sind (über Judas hinaus) gar nicht mehr alle der Zwölf nachösterlich in der Gemeinde dabei! Nach Ostern gibt es die *Apostel*, zu denen einige der früheren Zwölf (Petrus, Johannes, Jakobus), aber auch andere Osterzeugen gehören. 1 Kor 15,5.7 zeigt die Differenz der Zwölf und der Apostel noch schön. Erst die Evangelisten identifizieren die Zwölf und die Apostel. (3) Für einen vorösterlichen Zwölferkreis lässt sich ein *guter jesuanischer Sinn* zeigen, dazu im folgenden Text oben!

<sup>70</sup> Aus der Fülle von Belegen verweise ich hier beispielshalber auf Jer 31,1; Ez 37,15–28; Sir 36,10 (bzw. VV. 13.16); PsSal 17,28.45ff; 4 Esra 13,12f.39–50.

<sup>71</sup> Eine gewisse Analogie dafür findet sich in Qumran, wo es im „Rat der Einung zwölf Männer und drei Priester“ (1QS 8,1–4; Maier, Texte I, 186f) als herausgehobene Gruppe gibt.