

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 27

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Die Redaktion des Bandes wurde von Mag. Renate Raml vorgenommen.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Prof. Dr. Reimund Bieringer, Sint Michielsstraat 6, B-3000 Leuven

Dr. Beate Kowalski, Am Gießen 20, A-6020 Innsbruck

Prof. Dr. Corrado Marucci, Via Petrarca 115, I-80122 Neapel

Prof. Dr. Marius Reiser, Forum Universitatis 6, D-55099 Mainz

Dr. habil. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg

Dr. Erich Seitz, Mecklenburger Str. 3, D-35041 Marburg

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1999. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemstraße 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

REIMUND BIERINGER

Biblical Revelation and Exegetical Interpretation

According to Dei Verbum 12 5

BEATE KOWALSKI

Forschungsgeschichtlicher Überblick:

Sprache und Stil des Lukasevangeliums 41

ALBERT FUCHS

Das Verhältnis der synoptischen agreements zur johanneischen Tradition,
untersucht anhand der messianischen Perikope

Mk 6,32-44 par Mt 14,13-21 par Lk 9,10-17; Joh 6,1-15 85

KLAUS SCHOLTISSEK

Johannes auslegen III.

Ein Forschungsbericht 117

MARIUS REISER

Eschatologie in der Verkündigung Jesu 155

CORRADO MARUCCI

Gemetrie und Isopsephie im Neuen Testament -

eine wirkliche Hilfe zum Verständnis? 179

ERICH SEITZ

Das rätselhafte ἐπιβαλόν.

Zu Mk 14,72 199

REZENSIONEN 212

Achtemeier P.J., *Introducing the New Testament* (Fuchs) 212

Asgeirsson J.M., *From Quest to Q* (Fuchs) 273

Baek L., *Werke. Bd. 4: Aus Drei Jahrtausenden* (Fuchs) 283

Baumert N., *Studien zu den Paulusbriefen* (Schmeller) 258

Berger K., *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?* (Gmainer-Pranzl) 287

Bond H.K., *Pontius Pilate in History and Interpretation* (Fuchs) 214

Broer I., *Einleitung in das Neue Testament II* (Fuchs) 213

Bultmann R., *Theologie als Kritik* (Fuchs) 285

Burkett D., *The Son of Man Debate* (Fuchs) 267

Carson D.A., Justification and Variegated Nomism (Oberforcher)	284
Denaux A., New Testament Textual Criticism and Exegesis (Fuchs)	276
Deutschmann A., Synagoge und Gemeindebildung (Fuchs)	244
Engberg-Pedersen T., Paul and the Stoics (Scholtissek)	259
Frey J., Die johanneische Eschatologie III (Oberforcher)	233
Gräßer E., Forschungen zur Apostelgeschichte (Fuchs)	240
Hays R.B., The Faith of Jesus Christ (Fuchs)	253
Hengel M. - Schwemer A.M., Der messianische Anspruch Jesu (Fuchs)	263
Hieke Th., The Database of the IQP. Q 6:20-21 (Fuchs)	224
Hill Ch.E., Regnum Caelorum (Friedl)	271
Horn F.W., Das Ende des Paulus (Fuchs)	241
Karrer M., Kirche und Volk Gottes (Fuchs)	280
Kim S., Paul and the New Perspective (Wick)	256
Kraus Th.J., Sprache, Stil und historischer Ort des 2. Petrusbriefes (Kieffer)	262
Kraus W., Zwischen Jerusalem und Antiochia (Scholtissek)	253
Labahn M., Offenbarung in Zeichen und Wort (Fuchs)	227
Lindemann A., Der Erste Korintherbrief (Repschinski)	247
Lohse E., Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums (Fuchs)	281
Maser S. - Schlarb E., Text und Geschichte (Fuchs)	278
McKnight S., A New Vision for Israel (Repschinski)	269
Müller C.G., Mehr als ein Prophet (Fuchs)	222
Neirynek F., Colloquium Biblicum Lovaniense (Fuchs)	286
Neirynek F., Q-Parallels (Fuchs)	225
Pfeiffer M., Einweisung in das Neue Sein (Repschinski)	272
Repschinski B., The Controversy Stories in the Gospel of Matthew (Fuchs)	215
Sasse M., Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (Giesen)	235
Schrage W., Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24) (Fuchs)	248
Sim D.C., The Gospel of Matthew and Christian Judaism (Fuchs)	220
Thiselton A.C., The First Epistle to the Corinthians (Fuchs)	249
Thompson M.M., The God of the Gospel of John (Labahn)	238
Wengst K., Das Johannesevangelium, Bd. 1-2 (Fuchs)	226
Winter B.W., After Paul Left Corinth (Repschinski)	250
Witherington B. III, Grace in Galatia (Fuchs)	251
Woyke J., Die neutestamentlichen Haustafeln (Scholtissek)	261

Eschatologie in der Verkündigung Jesu*

In der Vorrede zur 6. Auflage seiner "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", die 1950 erschien, bekräftigte Albert Schweitzer noch einmal seine Hauptthese: "Von der Eschatologie aus wird also die älteste Überlieferung von der Verkündigung und dem Verhalten Jesu im Großen wie im Kleinen erst wirklich begreiflich und damit ihre Glaubwürdigkeit gegen alle erdenklichen Zweifel erst wirklich erwiesen".¹ Diese Auffassung setzte sich als Konsens der Exegese durch. Für Ben F. Meyer ist es 1979 ein "endgültig geklärtes Faktum, daß die Verkündigung und Sendung Jesu ganz und gar eschatologisch waren".² Er sah in der Eschatologie auch den Schlüssel für die weisheitlichen Überlieferungen: "Es gibt kein Anzeichen in der Evangelientradition, daß Jesus zeitlos anwendbare weisheitliche Grundsätze bieten wollte".³ In dem 1992 erschienenen "Dictionary of Jesus and the Gospels" schreibt D.C. Allison: "Der Hauptbeitrag der modernen neutestamentlichen Wissenschaft war vielleicht der Beweis, daß die Eschatologie am Herzen der Botschaft Jesu, ja des gesamten Neuen Testaments liegt".⁴

Seit den 80er Jahren scheint der Konsens in dieser Hinsicht jedoch etwas abzubrockeln. Der Weisheitslehrer Jesus wird vom "Apokalyptiker" Jesus sorgfältig gelöst, und manche Forscher sprechen ihm eine irgendwie geartete eschatologische Verkündigung rundweg ab. Diese Entwicklung begann in Amerika;⁵ sie scheint

* Überarbeitete Version eines englischen Beitrags in: *M. Labahn - A. Schmidt* (Hgg), *Jesus, Mark and Q* (JSNT.S, 214), Sheffield 2001, 216-238.

¹ *A. Schweitzer*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984 (mit einer Einführung von J.M. Robinson), 36.

² *B.F. Meyer*, *The Aims of Jesus*, London 1979, 58. Vgl. ebd. 211: "Die Sendung Jesu war eschatologisch durch und durch".

³ Ebd. 165.

⁴ *D.C. Allison*, Art. *Eschatology*, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels* (hg. von J.B. Green - S. McKnight), Leicester 1992, 206-209, hier 206.

⁵ Vgl. *M.J. Borg*, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, 1994, 3-96. Hilfreich ist der kritische Forschungsüberblick von *B. Witherington III*, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove 1995. Schärfere im Ton, aber geistreich ist der Überblick von *N.T. Wright*, *Jesus and the Victory of God*, London 1996, 28-124.

aber auch auf Deutschland überzugreifen. Hier stellt Martin Ebner Jesus neuerdings als Lehrer einer volkstümlichen Weisheit dar, die "weder der Tora-Weisheit noch der apokalyptischen Weisheit zugerechnet werden" kann.⁶ Seine Sprüche dienten nach Ebner vor allem der Verteidigung anfechtbarer Verhaltensweisen wie der Tischgemeinschaft mit Zöllnern, waren also situativ bedingt und so in der Tat nicht als "zeitlos anwendbare weisheitliche Grundsätze" gedacht. Die apokalyptischen Überzeugungen, die Jesus beim Täufer kennengelernt hatte, legt er nach seiner Vision vom Satanssturz (Lk 10,18) ab und begreift die Gottesherrschaft fortan rein präsentisch; sie "soll nach Jesus in seinen Straßenfesten mit Zöllnern und in gelungenen Exorzismen erkennbar und wirksam sein",⁷ "mitten in der alten Welt" als "Gottesherrschaft im Fragment".⁸

Ein solcher Jesus und seine so gedeutete Verkündigung ist meines Erachtens ein phantastisches Konstrukt, das keinerlei historische Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Und dies gilt grundsätzlich von jedem Bild eines uneschatologischen Jesus. Diese Auffassung möchte ich im folgenden begründen. Dabei verstehe ich unter "*Eschatologie*" die Vorstellung oder Lehre von den ἔσχατα, den Letzten Dingen, die im Frühjudentum in zweifacher Ausprägung bezeugt ist: einmal als das Vorher und Nachher des Jüngsten Tages (geschichtliche Eschatologie) und einmal als das Vorher und Nachher des Todestages (Jenseitjeschatologie). Dreh- und Angelpunkt ist im Fall der ersten Konzeption das große Gericht am Jüngsten Tag; erst im Laufe des 2. bis 5. Jahrhunderts n.Chr. kam es zur Vorstellung eines persönlichen Gerichts unmittelbar nach dem Tod (und damit zu der Schwierigkeit, wie die beiden Gerichte vermittelt werden können). Unter "*Apokalyptik*" verstehe ich eine besondere Form oder Darstellungsweise der Eschatologie, nämlich jene mit den Darstellungsmitteln, wie sie für Apokalypsen typisch sind: Visionsberichte, ver-

⁶ M. Ebner, Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS, 15), Freiburg 1998, 393. Überzeugender ist das Urteil von B. Witherington III: "Jesus should be viewed in the main as a prophetic sage offering primarily counter-order Wisdom" (Jesus the Sage, Minneapolis 1994, 385). Er zeigt auf, daß "sapiential, prophetic, and eschatological material cross-fertilized long before Jesus' day" (ebd.).

⁷ Ebd. 414. Woher bringt Ebner die "Straßenfeste"?

⁸ Ebd. 417. Hier ist von den "Festgelagen" Jesu die Rede. Wo sind die Belege dafür? Mk 2,13-17parr und Mt 11,19par können nicht als solche gelten. Nur bei der Brotvermehrung (Mk 6,35-44; 8,1-8parr) und beim letzten Abendmahl (Mk 14,22-24parr) tritt Jesus als Veranstalter und Gastgeber auf. Im übrigen hat bereits H. Schürmann die "Mahlveranstaltungen Jesu mit Sündern" als "wissenschaftliche Legende" bezeichnet (Gottes Reich - Jesu Geschick, Freiburg 1983, 37, Anm. 58 und 206, Anm. 85).

schlüsselte Redeweise, Geschichtsüberblicke usw.⁹ Die Rede vom "Apokalyptiker" Jesus hat m.E. wenig Sinn, da wir Apokalyptiker nur als Literaten kennen. Soweit in Jesu Eschatologie jedoch Elemente apokalyptischer Literatur begegnen, kann man sie als apokalyptisch gefärbt bezeichnen.

1. Die Geschichte wird zum Rätsel

Die Annahme eines uneschatologischen Jesus bringt historische und traditions-geschichtliche Schwierigkeiten mit sich, die sowohl das historische Phänomen Jesus als auch das historische Phänomen des frühen Christentums zu einem einzigen unbegreiflichen Rätsel machen. Diesen Sachverhalt kann man von zwei Seiten her aufzeigen:

a) Seit dem Exil, das auf die Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.Chr. folgte, ist eine zunehmend eschatologische und apokalyptische Prägung der jüdischen Glaubensüberzeugungen festzustellen. Im Mittelpunkt dieser Überzeugungen steht die Erwartung eines großen Gerichtstages, der eine definitive Wendung der Geschichte Israels und der Welt mit sich bringen würde; denn mit diesem Tag würde Gott seine Herrschaft weltweit durchsetzen. Diese Überzeugung knüpft an prophetische Traditionen wie die vom Tag Jahwes an und beherrscht die apokalyptische Literatur angefangen von den ältesten Henoch-Schriften und dem Buch Daniel bis hin zum 4. Buch Esra, das ein Kompendium der verschiedensten Ausprägungen solcher Glaubensüberzeugungen darstellt.¹⁰ Hier fügt sich auch ein guter Teil der essenischen Literatur ein.¹¹ Daß es sich dabei nicht etwa nur um die Überzeugungen kleiner Kreise handelt, beweist schon die jüdische Gebetstradition mit ihren eschatologischen Bitten, vor allem im Kaddish und im Achtzehngebet. Das beweist weiter die allgegenwärtige Neigung zu einer eschatologischen Deutung alttestamentlicher Schriftstellen, die wir in der Septuaginta, in den Schriftkommentaren von Qumran und in den rabbinischen Schriften beobachten können.¹² Schließlich

⁹ Eine nähere Begründung dieser Unterscheidungen gebe ich in: *M. Reiser, Jesus and Judgement. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* (translated by L.M. Maloney), Minneapolis 1997, 1-25.144-163.

¹⁰ Vgl. *Reiser, Jesus*, 19-163.

¹¹ Eine schöne Zusammenfassung bei *J.J. Collins, Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London-New York 1997. Vgl. *ders.*, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997, 226-229 ("Wisdom and Apocalypticism").

¹² Vgl. *Reiser, Jesus*, 24f.32-38.142f.

sollte man nicht vergessen, daß sowohl die großen jüdischen Aufstände in Palästina 66-70 und 132-135 n.Chr. als auch der Aufstand in Ägypten 115-117 n.Chr. von eschatologischen Erwartungen getragen waren. Diese tiefgreifende eschatologische Ausrichtung des Frühjudentums setzt sich im Frühchristentum fort. "Im Zeitalter von Hillel und Jesus beeinflussten apokalyptische Überzeugungen somit politische Schlüsselereignisse, ja beschleunigten sie; sie brachten eine Fülle volkstümlicher Literatur hervor, spiegelten die Liebe des Volkes wider, prägten volkstümliche Frömmigkeit und begründeten mehrere bedeutende Bewegungen, darunter auch das werdende Christentum".¹³

Auf diesem Hintergrund ist ein uneschatologischer Jesus äußerst unwahrscheinlich. Außerdem legt nichts die Annahme nahe, das Wort vom Satanssturz (Lk 10, 18) sei mit einer biographischen Wende und einer Abkehr Jesu von der Eschatologie des Täufers verbunden gewesen.¹⁴ Und schließlich: Warum hätte der Hohe Rat den Tod eines harmlosen Wanderpredigers betreiben und aus welchem Grund hätte ein römischer Statthalter ihn kreuzigen lassen sollen?

b) Einmal angenommen, Jesus wäre doch ohne eschatologische Verkündigung gewesen, wie soll es dann zu den entsprechenden Logien und Gleichnissen in der synoptischen Tradition gekommen sein?¹⁵ Die These der nicht eschatologischen Verkündigung Jesu impliziert, daß mindestens ein Drittel der Logien und Gleichnisse in den synoptischen Evangelien nachösterliche Bildungen sind. Wer soll für diese genialen Bildungen verantwortlich sein? Warum mußte die Persönlichkeit, auf die man sich berief, erst umgemodelt, ja fast neu erfunden werden? Wer steuerte diesen gezielten Transformationsprozeß? Die nachösterliche "Gemeinde"? Wer ist das? Woher kam sie, wenn sie historisch nicht auf Jesus zurückgeführt werden kann? Wieder hat A. Schweitzer richtig gesehen, wenn er schrieb: "Die Forschung, die von der Eschatologie absehen will, muß große Partien der Berichte der zwei

¹³ E. Robinson, *Apocalypticism in the Time of Hillel and Jesus*, in: J.H. Charlesworth - L.L. Johns (Hgg), *Hillel and Jesus*, Minneapolis 1997, 121-136, hier 126.

¹⁴ Eine solche Verbindung hat U.B. Müller zu begründen versucht: *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu*, in: ZThK 74 (1977) 416-448.

¹⁵ Vgl. E. Rau, *Wie entstehen unechte Jesusworte?*, in: *Gemeinschaft am Evangelium* (Fs. Wiard Popkes), Leipzig 1996, 159-186. Seiner Ansicht nach "basieren Neubildungen ganzer Worte ebenso wie Zusätze durchweg auf überkommenen Logien" (ebd. 177).

ältesten Evangelien als spätere Zutat ausscheiden und behält zuletzt nur noch einen ganz zerfetzten Text übrig, mit dem nichts Rechtes mehr anzufangen ist".¹⁶

2. Holzwege

Die Fellows des Jesus Seminars haben über Authentizität oder Nichtauthentizität entschieden, indem sie über jedes Wort und Gleichnis Jesu abstimmten.¹⁷ J.D. Crossan ordnet die Quellen wie ein Archäologe nach Altersschichten, zählt die unabhängigen Zeugen einer Überlieferung zusammen und versieht dann jede einzelne mit Plus (für echt) und Minus (für unecht).¹⁸ Der Schichtenanalyse wie jedem Versuch, durch irgendwelche Verfahren authentische und nicht authentische Jesusüberlieferungen zu sondern, liegt eine Vorstellung zugrunde, die die Forschung nach dem historischen Jesus von Anfang an begleitet hat: die Vorstellung eines Bildes, das übermalt wurde. Viele Jesus-Forscher sehen sich selbst als eine Art Restauratoren, die Übermalungsschichten auf dem Originalbild Jesu abtragen, um das ursprüngliche, unverfälschte Bild zum Vorschein zu bringen. "Wer zum historischen Jesus durchstoßen will, muß die *christlichen* Überarbeitungen abtragen".¹⁹ Was unter den abgetragenen Schichten jedoch tatsächlich zum Vorschein kommt, sind einige Linien und Farbtupfer, die bestenfalls vage Umrisse und Schemen andeuten. Die Restauratoren müssen schon sehr viel hinzutun, wenn sie aus diesen Andeutungen ein klares, farbiges Bild erhalten wollen. Dieses ist dann aber alles andere als das Original. Wer glaubt, er könne durch irgendein Scheidungsverfahren an den Quellen zum historischen Jesus gelangen, erliegt einer Illusion.²⁰ Das hat der Historiker H.-J. Marrou schon 1954 in aller Klarheit erkannt; die Vorstellung, man könne das Zeugnis der Evangelien "auseinandernehmen und durch eine Trennung des Weizens von der Spreu einen Kern authentischer 'Fakten' heraus Schälen", nennt er "naiv" und zieht den Schluß: "Wir erreichen Jesus nur über das Bild,

¹⁶ Schweitzer, *Geschichte*, 33 (Vorwort von 1950).

¹⁷ R.S. Funk - R.W. Hoover, *and the Jesus Seminar*, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary*, New York 1993.

¹⁸ J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

¹⁹ Ebner, *Jesus*, 49f. Hervorhebung im Original. Ebner hegt ein tiefes Mißtrauen gegen die christliche Überlieferung Jesu; das zeigt überdeutlich der Schluß seines Buches.

²⁰ Vgl. Th. Söding, *Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg 1998, 287f.

das seine Jünger sich von ihm gemacht haben".²¹ Daraus folgt: "Falls wir uns nicht darauf verlassen können, daß die Kirche Jesus verstanden hat, dann haben wir Jesus verloren, und die Mittel der modernen Wissenschaft werden uns nicht helfen, ihn zu finden".²²

Das Unternehmen einer Trennung von Spreu und Weizen im Traditionsgut der Jesusüberlieferung unterliegt aber nicht nur diesem grundsätzlichen Vorbehalt; auch seine konkrete Durchführung ist oft mehr als unbefriedigend. Dies gilt nicht zuletzt im Hinblick auf die eschatologischen Aussagen und speziell die Gerichtsworte und -gleichnisse Jesu. Sie sind in den Five Gospels des Jesus Seminars alle schwarz gedruckt, gelten also als unecht. Zur Begründung heißt es: "Der unveröhnliche Ton (the vindictive tone) dieser Worte ist uncharakteristisch für Jesus".²³ Was charakteristisch für Jesus ist, wissen die Fellows des Jesus Seminars offensichtlich schon vor der Trennung von Weizen und Spreu. Sie warten nicht, bis die Übermalungen abgetragen sind, um zu schauen, was für ein Bild darunter hervorkommt; sie kennen dieses Bild vielmehr im Voraus.²⁴ Hier liegt eine *petitio principii* vor, der wir in diesem Bereich immer wieder begegnen. Auch J.D. Crossan versteht alle Logienkomplexe, die vom eschatologischen Gericht reden, schlicht mit einem Minus, ohne Rücksicht auf die Traditionsschicht, der sie angehören, und die Zahl der unabhängigen Zeugen, die sie aufweisen. Eine Begründung dafür sucht man in seinem Buch vergebens.²⁵

In diesem Zusammenhang ist auch ein Wort zu der leidigen Frage der Beweislast zu sagen: Was ist zu beweisen: die Authentizität oder die Nichtauthentizität einer Überlieferung?²⁶ Unter Exegeten begegnet immer noch die Auffassung: Was nicht positiv als authentisch erwiesen ist, hat als nichtauthentisch zu

²¹ H.-J. Marrou, Über die historische Erkenntnis, München 1973 (frz. Paris 1954), 127f. Meine Übersetzung ist teilweise stilistisch verändert.

²² A. Louth, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, 93.

²³ Funk, *Five Gospels*, 188.

²⁴ Vgl. N.T. Wright, *Five Gospels but no Gospel. Jesus and the Seminar*, in: B. Chilton - C.A. Evans (Hgg), *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden 1999, 83-120, hier 101-103.

²⁵ Näheres bei Reiser, *Jesus*, 3f. Vgl. auch meine Rezension von Crossans Buch, in: *TThZ* 104 (1995) 78-80.

²⁶ Vgl. meine Ausführungen in: *Jesus*, 4f. 204f.

gelten.²⁷ Eine Darstellung der griechischen oder römischen Geschichte, die sich diesem Prinzip verschreiben wollte, wäre ein aussichtsloses Unterfangen. Die damit geforderte Methode erinnert an eine satirische Episode in G.K. Chestertons Roman "The Ball and the Cross". Dort sorgt der Leiter einer Irrenanstalt für eine Änderung der Gesetzgebung über den Wahnsinn, indem er darlegt, worin der Fehler der bisherigen Gesetzgebung lag, nämlich "in der Annahme, die Geistesgestörtheit sei lediglich eine Ausnahme oder ein Extrem. Geistesgestörtheit ist jedoch, wie Vergeßlichkeit, schlicht eine Eigenschaft, die mehr oder weniger alle menschlichen Wesen befällt. Und in praktischer Hinsicht ist es notwendiger zu wissen, wessen Geist tatsächlich vertrauenswürdig ist als wessen Geist zufällig einen Makel hat. Wir haben deswegen die gegenwärtige Methode umgekehrt, und jetzt müssen die Leute beweisen, daß sie geistig gesund sind".²⁸ Die Analogie ist schwerlich von der Hand zu weisen. Auch im Fall der Frage nach der Authentizität von Jesusüberlieferungen ist es unsinnig, davon auszugehen, es sei notwendiger zu wissen, welche davon tatsächlich vertrauenswürdig ist als welche "zufällig einen Makel" hat, und deswegen die Umkehrung des gesunden methodischen Prinzips zu verlangen.

Das Prinzip des methodischen Zweifels und die Hermeneutik des Verdachts, der sich jene Forschung verschrieben hat, die sich mit Vorliebe als "kritisch" bezeichnet,²⁹ wird im übrigen den Quellen nicht gerecht. Das hat H.-J. Marrou in einem glänzenden Kapitel dargelegt.³⁰ Der Historiker "darf gegenüber den Zeugen der Vergangenheit nicht jene verdrießliche, kleinliche und mürrische Haltung einnehmen wie ein schlechter Polizist, dem jede vorgeladene Person a priori als verdächtig und schuldig gilt bis zum Beweis des Gegenteils". Denn diese Haltung macht ihn unfähig, "die wirkliche Bedeutung der zu untersuchenden Dokumente, ihre Tragweite und ihren Wert zu erkennen".³¹ Die richtige Haltung muß vielmehr

²⁷ So die Fellows des Jesus Seminars oder *W. Zager*, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* (BZNW, 82), Berlin-New York 1996, 47. Auch er kommt nicht ohne die oben charakterisierte *petitio principii* aus. Vgl. meine Rezension: BZ 42 (1998) 135f.

²⁸ *G.K. Chesterton*, *The Ball and the Cross*, New York 1995, 156f. Der Roman wurde ursprünglich 1905/1906 in Folgen veröffentlicht.

²⁹ Zum Begriff des "Kritischen" im Zusammenhang mit der historischen Forschung vgl. die erhellenden Ausführungen von *B.L. Martin*, *Reflections on Historical Criticism and Self-Understanding*, in: *D.J. Hawkin - T. Robinson* (Hg), *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity* (Fs. Ben F. Meyer), Queenston 1990, 55-77.

³⁰ *Marrou*, *Erkenntnis*, 115-143 ("Bedingungen und Mittel des Verstehens").

³¹ Ebd. 115f.

eine der Sympathie, ja der Freundschaft sein, die einen kritischen Geist gerade nicht aus-, sondern einschließt. Das Ziel der historischen Forschung ist nicht die Kritik, sondern das Verstehen der Vergangenheit und ihrer Dokumente. Marrou möchte deswegen "den im Grunde negativen Begriff der 'kritischen' Forschung ... durch den positiven vom *Verstehen* des Dokuments" ersetzt wissen.³²

Ist unter diesen Umständen das Aufspüren von frühen Überlieferungen und authentischen Jesusworten überhaupt vergeblich und sinnlos? Sicher nicht. Nur müssen wir uns über die Beschränktheit dieser Fragestellung im Klaren sein. Es ist weder möglich noch notwendig, das authentische Bild Jesu und seiner Verkündigung aus einer ausgewählten Zahl von Überlieferungen einer angeblich ältesten "Schicht" zu rekonstruieren, wie immer diese Auswahl methodisch getroffen wird. Literarische Schichten lagern gewöhnlich nicht säuberlich abhebbar übereinander, wie das in der Archäologie vorkommt. Richtige Nachrichten und zutreffende Deutungen können sich auch in jüngeren Überlieferungen finden. Überarbeitete, ja selbst neugebildete Logien können wirklich Gesprochenes sinngemäß wiedergeben. Immer hängt viel von der Gattung und Darstellungsart einer Schrift und ihrer Bestandteile ab sowie von den Wegen, auf denen ihre Verfasser zu ihren Informationen kamen. Dabei dürfen wir nicht aus der Sicht des 20. oder 21. Jahrhunderts utopische Forderungen an die neutestamentlichen Überlieferungen stellen. Auch müssen Unstimmigkeiten und Widersprüche in diesen Überlieferungen durchaus nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit im Ganzen sprechen, im Gegenteil: "Gerade die Fülle von historischer Unstimmigkeit spricht für eine ... zwar wild, aber echt gewachsene mündliche Kunde, deren ehrliches Grundbestreben in den Anfängen der Traditionsbildung doch sichtlich gewesen war, möglichst genaue Erinnerung an Jesus, seine Lehre und Verkündigung zu bewahren, also wahrhaftiges geschichtliches Zeugnis abzulegen. Und gerade dieser einzigartige, nicht fälschbare Gesamteindruck ist in den kanonischen Evangelien - für kritische Betrachter kaum anders als für naive - unbezweifelbar festgehalten, mögen noch so viele Einzelheiten der Berichte weiterhin, und vielleicht für immer strittig bleiben".³³ Dieses unverdächtige Urteil eines namhaften Althistorikers verdient Beachtung und kann vielleicht helfen, eine unangemessene Skepsis in ihre Schranken zu weisen.

³² Ebd. 126.

³³ H. Strasburger, Die Bibel in der Sicht eines Althistorikers, in: *ders.*, Studien zur Alten Geschichte (Collectanea 42/3), Hildesheim 1990, 317-339, hier 336f.

3. Grundsätze der historischen Rekonstruktion

Und es ist kein geringer Vorzug zu wissen, was wahrscheinlich ist und was nicht, was notwendig ist zum Beweis eines Sachverhalts, wo eine Theorie Mängel aufweist, wie eine Theorie zusammenhängt und was folgt, wenn sie angenommen wird.³⁴

Bevor ich eine Skizze der eschatologischen Verkündigung Jesu versuche, möchte ich die Grundsätze darlegen, von denen ich mich dabei leiten lasse. Sie ergeben sich teilweise aus den bisherigen Überlegungen.

a) Bei Logien, Gleichnissen und Anekdoten ist von der ältesten rekonstruierbaren Fassung auszugehen. Dieser Grundsatz darf aber nicht dazu führen, daß textgeschichtlich sekundäre Versionen eo ipso als historisch wertlos gelten. Auch Redaktionen können historisch zutreffende Informationen verarbeiten oder historisch zutreffende Deutungen geben. Aus einer frühen, aber bruchstückhaften Quellen-schicht, wie sie die Logienquelle darstellt, läßt sich kein vollständiges Bild Jesu und seiner Verkündigung gewinnen.³⁵

b) Eine Überlieferung gilt als authentisch, solange keine gewichtigen Gründe dagegen sprechen. In manchen Fällen ist es allerdings ratsam oder notwendig, das Urteil in der Schwebe zu lassen.³⁶ Dies soll hier mit allen Menschensohn-Worten geschehen, da diese sowohl hinsichtlich der Traditionsgeschichte als auch hinsichtlich der Deutung besondere Schwierigkeiten bereiten.

c) Zum positiven Erweis der Authentizität können verschiedene Kriterien Anwendung finden. Das strengste ist das sogenannte "Differenzkriterium" ("Unähnlichkeits-" oder Unableitbarkeitskriterium). Es sucht nach Diskrepanzen zur jüdi-

³⁴ J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1985 (1870), 186.

³⁵ Vgl. D. Koch, Q und Jesus, in: BZ 36 (1992) 30-58. Ganz unverstänlich ist es mir, wie man die Gerichtspredigt in Q unter Absehung von der historischen Rückfrage nach Jesus behandeln kann. So z.B. C.-P. März, *Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q*, in: H.-J. Klauck (Hg), *Weltgericht und Weltvollendung* (QD, 150), Freiburg 1994, 128-148. Er meint, die starke Akzentuierung der Gerichtspredigt in Q sei "ein Reflex auf die negativen Missionserfahrungen der Q-Gemeinde" (ebd. 145). Aber was wissen wir über die Q-Gemeinde? Hat es sie überhaupt gegeben? Wird hier nicht die historisch gesicherte Größe Jesus von Nazaret durch die hypothetische Größe Q-Gemeinde ersetzt?

³⁶ Darauf hat B.F. Meyer immer wieder hingewiesen: Aims 83f; Art. Jesus Christ, in: ABD 3 (1992) 773-796, hier 776.

schen Überlieferung einerseits und zur christlichen Überlieferung andererseits. Gewicht und Tragweite dieses Kriteriums werden immer neu diskutiert.³⁷ Einig ist man sich darüber, daß es keine Exklusivität beanspruchen kann, da mit seiner Hilfe nur das absolut Einmalige und Originelle an Jesus aufzuspüren ist. Wir müssen aber davon ausgehen, daß Jesus sowohl zum Frühjudentum als auch zum Frühchristentum im Verhältnis von Kontinuität *und* Diskontinuität steht. Die Forderung des doppelten Differenzkriteriums im Fall einer einzelnen Überlieferung ist auf jeden Fall übertrieben. Denn: "Daß die Gemeinde ohne weiteres Elemente aus dem Judentum aufnehmen sollte, die in Diskontinuität zu ihren eigenen Interessen, Praktiken und Tendenzen stehen, ergibt einfach keinen Sinn. Diskontinuität mit der nachösterlichen Kirche genügt auch allein, um Historizität zu begründen".³⁸ Für einen völligen Verzicht auf dieses Kriterium, wie er neuerdings gefordert wird,³⁹ sehe ich keinen Grund.

d) Das Programm einer rein induktiven Methode zur Rekonstruktion der authentischen Verkündigung Jesu ist undurchführbar und illusorisch.⁴⁰ Es verkennt die verschiedenen hermeneutischen Zirkel, denen jede historische Interpretation ausgeliefert ist. So ist im Fall der Textauslegung der hermeneutische Zirkel von Teil und Ganzem unausweichlich gegeben.⁴¹ Die Interpretation einer Einzelstelle wird stets von einem Vorverständnis, d.h. einem mehr oder weniger klaren Gesamtbild im Geist des Interpreten mitbestimmt; umgekehrt kann (bzw. soll) eine

³⁷ Vgl. zuletzt *T. Holmén*, Doubts About Double Dissimilarity. Reconstructing the Main Criterion of Jesus-of-History Research, in: *B. Chilton - C.A. Evans* (Hg), Authenticating the Words of Jesus, Leiden 1999, 47-80.

³⁸ *Meyer*, Aims, 86.

³⁹ Vgl. *G. Theissen - D. Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA, 34), Göttingen 1997. Auch beim Differenzkriterium geht es um Plausibilität!

⁴⁰ Man findet es z.B. bei *Ebner*, Jesus, 53.

⁴¹ Vgl. *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen ⁴1975, 275-283; *R. Bultmann*, Das Problem der Hermeneutik, in: *ders.*, Glauben und Verstehen II, Tübingen 1961, 211-235. Unter den Exegeten ist es meines Wissens *B.F. Meyer*, der am gründlichsten über eine historische Hermeneutik nachgedacht hat; der ganze 1. Teil seines Buchs über "The Aims of Jesus" (23-110) ist diesen Fragen gewidmet. Einschlägig für unser Thema ist sein Buch: *Reality and Illusion in New Testament Scholarship. A Primer in Critical Realist Hermeneutics*, Colledgeville 1994, 87-113. Immer noch kaum beachtet sind *Newmans* scharfsinnige Beobachtungen über die Rolle des "illative sense" in historischen Forschungen in seiner *Grammar of Assent*, 234-247.

sorgfältig untersuchte Einzelstelle das Vorverständnis verändern und korrigieren.⁴² Die Dynamik dieses hermeneutischen Zirkels, der ja gerade kein *circulus vitiosus* ist, soll zu einem begründeten Gesamtbild führen, in dem jedes Einzelelement sinnvoll ein- und zugeordnet erscheint. Was letztlich überzeugt, ist das Gesamtbild; und dieses entscheidet am Ende auch über die Akzeptanz, die die Deutung einer Einzelstelle oder eines Aspekts der Sache findet.

e) "Eine neue Conjekture soll nur mit dem Bewußtsein aufgestellt werden, daß sie, soweit sie nicht durch ihre eigene Evidenz ihr nächstes Problem erledigt und damit selbst eigentlich aufhört eine bloße Conjekture zu sein, doch dazu dienen kann, weitere Tatsachenreihen ihres Gebiets aufzuhellen und innerhalb dieser das Gebiet des Problematischen, Unverständlichen und Undurchsichtigen einzuengen. Sonst sind Conjekturen, Hypothesen, Vermutungen nicht Hilfsmittel der Geschichtswissenschaft, sondern Plagen derselben".⁴³

4. Die eschatologische Verkündigung Jesu

For we which now behold these present days,
Have eyes to wonder, but lack tongues to praise.⁴⁴

Nach den Synoptikern faßt Jesus den Hauptgedanken seiner Verkündigung in die Wortverbindung βασιλεία τοῦ θεοῦ.⁴⁵ Mit dieser Wendung bezeichnet er das, worauf sein ganzes Reden und Tun ausgerichtet ist. Semantisch gesehen liegt hier ein Begriff oder eine Chiffre vor, deren konkreter Sinn aus dem herkömmlichen Gebrauch und der Verwendung durch Jesus selbst erschlossen werden muß. Das griechische Wort βασιλεία bedeutet sowohl "Königreich" als auch "Königsmacht" oder "Königsherrschaft". Entsprechende, von der Wurzel מלך abgeleitete Abstrakt-

⁴² Vgl. F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kerstge (Hg), Rückfrage nach Jesus (QD, 63), Freiburg 1974, 11-77, hier 37-40.

⁴³ F. Overbeck, Werke und Nachlaß, Bd. 4. Kirchenlexicon (hg. von B. von Reibnitz), Stuttgart-Weimar 1995, 398.

⁴⁴ W. Shakespeare, 106. Sonett.

⁴⁵ Einen guten Überblick über die Verwendung bei Jesus und in der jüdischen Tradition gibt D.C. Duling, Art. Kingdom of God, Kingdom of Heaven, in: ABD 4 (1992) 49-69. Vgl. auch J.P. Meier, A Marginal Jew II, New York 1994, 237-506. Wichtige Beiträge in: M. Hengel - A.M. Schwemer (Hgg), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT, 55), Tübingen 1991.

begriffe wie מְלִכּוּת kennen auch das Hebräische und Aramäische in mehreren Varianten. Zwar redet die Literatur des Alten Testaments, des Frühjudentums und der Rabbinen vom Herrschen Gottes nur selten mit diesen Abstraktbegriffen; dafür begegnen sie an wichtiger Stelle in der Gebetsliteratur und in den Targumen.⁴⁶

So ist in Ps 145 in drei aufeinanderfolgenden Versen von der "Herrlichkeit" und "Ewigkeit" der Regierung (מְלִכּוּת) Gottes die Rede (Ps 145,11-13),⁴⁷ und in Ps 103,19 heißt es:

Der Herr hat seinen Thron im Himmel errichtet,
seine Königsmacht (מְלִכּוּתוֹ) regiert das All!

Der Psalm schließt mit der Aufforderung zum Lob des Herrn "an allen Orten seiner Herrschaft (מְמִשְׁלָחוֹ)".⁴⁸

Die Frommen wußten also, daß Gottes Königsmacht das All regiert; umso schmerzlicher war für sie die Erfahrung, daß es Menschen und Mächte gab, die sich dieser Herrschaft widersetzen - auch in Israel. Und Gott ließ diese Menschen und Mächte offensichtlich gewähren. Die Folge war, daß Gottes Herrschaft vielfach nur nominellen Charakter hatte. Daher setzten die Frommen ihre Hoffnung mehr und mehr auf die Zukunft, wenn Gottes Geduld mit seinen Widersachern ein Ende haben und "seine Königsherrschaft über die ganze Schöpfung" tatsächlich "in Erscheinung treten" würde.⁴⁹ Damit verband sich die Erwartung, daß Gott diese unzerstörbare Herrschaft für sein Volk "errichten" (קָוָה) und damit jede Fremdherrschaft beenden werde (Dan 2,44).⁵⁰ Sie hat ihren wohl berühmtesten Ausdruck in Dan 7 gefunden.

⁴⁶ Auf die Targume hat *B.D. Chilton* immer wieder hingewiesen: *Regnum Dei Deus Est*, in: *SJT* 31 (1978) 261-270; *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (JSOT.SS, 23), Sheffield 1983, 77-81; London 1984, 58-63. Vgl. auch seine Übersetzung des Jesaja-Targums, in: *The Aramaic Bible* (hg. von M. McNamara) Bd. 11, Edinburgh 1987.

⁴⁷ Von Gottes ewiger Königsherrschaft redet auch Dan 3,33; 4,31; 6,27.

⁴⁸ Vgl. auch Ps 22,29.

⁴⁹ AssMos 10,1: *Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius*. Vom "Erscheinen" (φαίνεσθαι) der βασιλεία Gottes ist auch in Sib 3,46f die Rede. Auch die acht Belege im Propheten-Targum reden durchweg vom "Erscheinen" (גָּלָה) der Königsherrschaft Gottes: Targum zu Jes 24,23; 31,4; 40,9; 52,7; Ez 7,7.10; Obd 21; Mi 4,7.8; Sach 14,9.

⁵⁰ Vgl. Sib 3,767f: ἐξεγερεῖ βασιλῆιον εἰς αἰῶνας/ πάντας ἐπ' ἀνθρώπους "Er (Gott) wird ein Königreich auf ewig errichten über alle Menschen".

Die Spannung, ja Paradoxie, die hier zum Ausdruck kommt, bleibt auch in rabbinischer Zeit kennzeichnend für die Konzeption der Herrschaft Gottes. Das beweist eindrucksvoll die Mekhilta de R. Yishma'el.⁵¹ Danach machte Gott seine Königsherrschaft sichtbar durch den Sieg über die Ägypter beim Exodus. Aber Israel versäumte es, diese Königsherrschaft auch zu proklamieren und verschob damit ihre eigentliche Verwirklichung auf die eschatologische Zukunft, wenn die Feinde Israels endgültig besiegt sein würden (mit Bezug auf Sach 14,9: "Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird der Herr einzig sein und sein Name einzig.") Diese Deutung hängt mit der Auffassung des Imperfekts יָמֵלֵךְ in Ex 15,18 zusammen: Dieses wird als Futur verstanden.⁵² Trotzdem ist Gottes Königsherrschaft damit nicht völlig aus der Gegenwart verbannt; Israel bleibt Gottes geliebtes Volk und hat am Sinai seine Königsherrschaft auch angenommen. (Das wird abgeleitet aus Ex 20,2: "Ich bin der Herr, dein Gott.") Diese Herrschaft realisiert sich überall dort, wo sein damals offenbarter Wille gelebt wird.

Eine ähnliche Spannung oder Paradoxie, wie sie in dieser rabbinischen Konzeption zum Ausdruck kommt, finden wir auch in Jesu Konzeption der Königsherrschaft Gottes. Darin spielt die Vergangenheit jedoch bezeichnenderweise keine Rolle; die Spannung entsteht vielmehr durch eine Neufassung des Gegenwartsaspektes dieser Herrschaft. Jesus war von der gegenwärtigen Realisation und Realisierbarkeit der Königsherrschaft Gottes in einer Weise überzeugt, wie sie die Tradition vor ihm nicht gekannt hatte. Dabei knüpfte er nicht an Schriftstellen wie Ex 15,18, die Sinai-Tradition und Sach 14,9 an; er ließ sich vielmehr von Jes 52,7 inspirieren:

Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten,
der Frieden verkündet, eine gute Botschaft bringt,
und Erlösung verkündet,
der zu Zion spricht:
"Dein Gott herrscht als König!"⁵³

⁵¹ Im folgenden stütze ich mich auf die sorgfältige Untersuchung von *B. Ego*, Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el, in: *Hengel - Schwemer*, Königsherrschaft, 257-283.

⁵² Vgl. *Ego*, Weltherrschaft, 267f; *Reiser*, Jesus, 143. Dort ist leider ein Versehen passiert: In Z. 24 muß es natürlich יָמֵלֵךְ heißen.

⁵³ Vgl. Jes 24,23; Ez 20,33; Mi 4,7; TestDan 4,13.

Das Targum paraphrasiert die Botschaft des "Freudenboten" (מְבַשֵּׂר) mit Hilfe des Abstraktums: "Die Königsherrschaft deines Gottes ist in Erscheinung getreten" (אתגליאת מלכותא דאלהיך).⁵⁴ Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Wiedergabe schon vor 70 n.Chr. gebräuchlich war. In eindeutig eschatologischem Zusammenhang wird Jes 52,7 in 11Q Melch zitiert,⁵⁵ der "Freudenbote" wird dort auf den Messias gedeutet.⁵⁶ Im übrigen ist das ganze Fragment von Anspielungen auf Jes 61,1f geprägt. Die Verbindung dieser beiden Prophetenstellen kommt nicht von ungefähr; denn beide enthalten das Stichwort בִּשְׂרַי (pi), das die Septuaginta mit εὐαγγελίσεισθαι wiedergibt.

Die beiden in 11Q Melch verknüpften Prophetenstellen dürften für die Verkündigung und das Selbstverständnis Jesu von besonderer Bedeutung gewesen sein. Nur in Jes 52,7 (und in dem Pendant Jes 40,9-11) begegnet im Alten Testament die Botschaft von Gottes Herrschaftsübernahme in seinem Volk unter ausdrücklicher Erwähnung des Freudenboten, der sie überbringt. Wie nahe es lag, diesen Boten als eschatologischen Boten zu verstehen und mit dem Messias zu identifizieren, beweisen 11Q Melch und WaR 9,9. Da Jesus die Botschaft von Gottes Herrschaftsübernahme in seinem Volk in den Mittelpunkt seiner Verkündigungstätigkeit gestellt hat, muß er sich als den von Jesaja angekündigten eschatologischen Boten verstanden haben. So stellen es die Synoptiker auch dar.⁵⁷

Jes 61,1f hat Lukas in der Nazaret-Perikope zum programmatischen Manifest Jesu stilisiert (Lk 4,16-21). Aber es ist historisch kaum bezweifelbar, daß er mit dieser Stilisierung das Selbstverständnis Jesu getroffen hat. Das beweist insbesondere die in Q überlieferte Anekdote von der Täuferanfrage (Mt 11,2-6/ Lk 7,18-23). Dort weist Jesus als Antwort auf die Frage, ob er der für die Endzeit Erwartete sei, auf die Erfolge seiner Tätigkeit, vor allem seine Wunder, hin, und er tut dies, indem er Weissagungen des Propheten Jesaja anklingen läßt, die er damit als erfüllt hinstellt; darunter ist auch die frohe Botschaft für die Armen aus Jes 61,1.⁵⁸ Sie ist

⁵⁴ Chilton, Aramaic Bible, übersetzt: "The Kingdom of your God is revealed."

⁵⁵ Vgl. Reiser, Jesus, 82f; B. Chilton - C.A. Evans, Jesus and Israel's Scriptures, in: dies. (Hgg), Studying the Historical Jesus, Leiden 1994, 281-335, hier 322-326.

⁵⁶ Diese Deutung findet sich auch im Midrasch Rabba zu Lev (WaR) 9,9.

⁵⁷ Vgl. Mt 4,23; 9,35; Mk 1,14f; Lk 4,43; 16,16.

⁵⁸ Zur Deutung vgl. H. Kvalbein, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111-125. Vgl. C.M. Tuckett (Hg), The Scriptures in the Gospels (BETHL, 131), Leuven 1997. Mehrere Beiträge in diesem Band befassen sich mit dem Einfluß von Jes 61,1f auf die Jesusüberlieferung (C.M. Tuckett, F. Neirynck, K.-W.

auch der Inhalt der ersten Seligpreisung (Mt 5,3/ Lk 6,20). Aus alledem folgt, daß wir Jes 52,7 in Verbindung mit Jes 61,1f "nicht nur als eine plausible, sondern als eine wahrscheinliche Quelle" der Verkündigung Jesu betrachten können.⁵⁹

Mit diesen beiden Prophetenstellen ist auch prägnant das Neue und Unterscheidende Jesu gegenüber dem Täufer bezeichnet. Dieser hatte sein Selbstverständnis ebenfalls an zwei Prophetenstellen festgemacht, die er aber nicht Jesaja, sondern Maleachi entnahm: Mal 3,1 und Mal 3,23f.⁶⁰ Die erste Stelle redet von dem Boten (מַלְאָכִי), der das endzeitliche Kommen Gottes zum Gericht vorbereiten soll, die zweite identifiziert diesen Boten als den Propheten Elija. Beide, der Täufer wie Jesus, sehen sich also aufgrund von prophetischen Schriftworten als eschatologische Boten, der eine als Maleachis Gerichtsboten, der andere als Jesajas Freudenboten.

Wie hat nun Jesus den Sinn der Botschaft, die er als dieser Freudenbote hat, konkret gefaßt? Was verbindet sich für ihn mit der Chiffre, die griechisch βασιλεία τοῦ θεοῦ lautet? Diese Chiffre ist in manchen Texten als ein *Raum* oder *Bereich* gefaßt, in den man hineingelangen kann, in dem gegessen und getrunken wird (Mt 8,11fpar; Mk 14,25), der für die Reichen jedoch unzugänglich ist (Mk 10,25parr). In diesen Fällen ist die Übersetzung "*Reich Gottes*" angebracht. Diese räumliche Vorstellung herrscht auch in den Gleichnissen vom Festmahl (Lk 14,16-24) und vom Senfkorn vor (Mk 4,30-32parr). In anderen Logien und Gleichnissen liegt eher die Vorstellung der herrscherlichen *Macht* und *Autoritätsausübung* zugrunde; so wenn vom "Ausrufen" der βασιλεία die Rede ist (Lk 9,2) oder ihrem "Kommen" wie in der zweiten Vaterunser-Bitte (Mt 6,10/ Lk 11,2). In diesen Fällen ist die Übersetzung mit "*Herrschaft*" zutreffender. Die besondere Art der Herrschaftsausübung Gottes veranschaulichen Gleichnisse wie das vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23-34) oder den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-15). Beide Aspekte sind verbunden in dem Logion: "Amen ich sage euch: Wer die βασιλεία Gottes nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen" (Mk 10,15). Der erste Teil des Logions faßt die βασιλεία als Herrschaft, die man annimmt, der zweite als Reich, in das man gelangt. Die deutsche wie die englische Sprache ist hier bei der Übersetzung in Verlegenheit.

Niebuhr, P.J. Tomson). Die Rückfrage nach Jesus spielt in diesen Beiträgen leider eine ganz marginale Rolle.

⁵⁹ B.F. Meyer, Art. Jesus Christ, in: ABD 3 (1992) 780. Vgl. ders., Aims, 133f.

⁶⁰ Vgl. Lk 1,16f.76. Dazu Reiser, Jesus, 183. An beiden Stellen wird der Täufer gegen die übliche christliche Sicht als Vorläufer Gottes, nicht Jesu, gezeichnet.

Der Sinn der Bitte: "Deine βασιλεία komme!" ist: Komm und herrsche als König!⁶¹ Sie weist in die geschichtliche *Zukunft*, ebenso das Wort von den Tischgenossen der Patriarchen im Reich Gottes (Mt 8,11f/ Lk 13,28f). Die Ankündigung Jesu beim letzten Abendmahl, er werde den Wein neu trinken im Reich Gottes (Mk 14,25), weist dagegen in das *Jenseits nach dem Tod*. Diese zunächst überraschende Konzeption, die das Heil der endgültig verwirklichten Herrschaft Gottes einerseits in die geschichtliche Zukunft verlegt und andererseits in das Jenseits nach dem Tod, mag zunächst widersprüchlich scheinen. Doch die Kombination von geschichtlicher Eschatologie und Jenseitseschatologie hat im Frühjudentum eine lange Tradition.⁶² In diese Tradition stellt sich auch Jesus.

Aber Jesus übernimmt nicht einfach eine Variante frühjüdischer Eschatologie; er bringt ein neues Element in sie ein, das ihre Konzeption gründlich ändert. Dieses unerhört neue Element ist *der Anspruch, daß sich die βασιλεία Gottes in seinem eigenen Wirken endgültig manifestiere, ja realisiere*. Das Reich Gottes wird nach Jesu Überzeugung überall zur Gegenwart, wo er auftritt und als Jesajas Freudenbote aufgenommen wird. Zur Rechtfertigung dieses Anspruchs verweist Jesus auf seine Wunder: "Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes bei euch angekommen" (Lk 11,20. Vgl. Mt 12,28).⁶³ Damit ist der Sturz des Satans, von dem das Wort in Lk 10,18 spricht, besiegelt; er, der "Stärkere" hat den "Starken" (= Satan) überwunden (Mk 3,27). Auf seine Heilungswunder, die Totenerweckungen und die frohe Botschaft für die Armen verweist Jesus in der Antwort auf die Täuferanfrage (Mt 11,2-6/ Lk 7,18-23). Vor allem in den Wundern erweist sich für ihn also die Gegenwart der Herrschaft Gottes; er versteht sie als Realsymbole der βασιλεία τοῦ θεοῦ.⁶⁴

In diesen Zusammenhang gehört auch die Seligpreisung der Augen- und Ohrenzeugen in Lk 10,23fpar:

⁶¹ Vgl. Meier, Marginal Jew, 299.

⁶² Vgl. Reiser, Jesus, 150-152. Wir finden diese Kombination z.B. in 1 Enoch 22, im Buch der Weisheit, im Liber Antiquitatum Biblicarum (Ps.-Philo), in 4 Esra 7 und in den Paralipomena Jeremiae.

⁶³ Das Wort φθάνω hat hier wie im ganzen Neuen Testament seine übliche Koine-Bedeutung "kommen". Zur Deutung des Logions vgl. jetzt M. Hengel, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: R. Kieffer - J. Bergmann (Hgg), La main de Dieu. Die Hand Gottes (WUNT, 94), Tübingen 1997, 87-106.

⁶⁴ Vgl. M. Reiser, Die Wunder Jesu - eine Peinlichkeit?, in: EuA 73 (1997) 425-437, hier 434-437.

Selig die Augen, die sehen, was ihr seht!
 Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige
 wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen,
 und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.

Was zu sehen und zu hören ist, sind Jesu Worte und Taten. Der Kontrast zur herkömmlichen Konzeption wird deutlich, wenn man mit dieser Seligpreisung Jesu die beiden analogen Seligpreisungen in den Psalmen Salomos (17,44; 18,6) vergleicht:

Selig, die in jenen Tagen leben werden
 und das Gute Israels sehen,
 das Gott in der Vereinigung der Stämme tun wird!

Selig, die in jenen Tagen leben werden
 und das Gute des Herrn sehen,
 das er für das kommende Geschlecht tun wird ...!

In beiden Fällen, bei Jesus wie in den Psalmen Salomos, sind die sichtbaren Güter der Endzeit Anlaß für eine Seligpreisung. Für den Psalmisten sind diese Güter einem "kommenden Geschlecht" vorbehalten; das Glück, das sie vermitteln, ist Zukunftsmusik. Für Jesus dagegen sind die ersehnten Güter da - für alle Augen, die sehen, und alle Ohren, die hören können; die Zukunftsmusik erklingt jetzt; das "kommende Geschlecht" der Endzeit ist das Geschlecht seiner Zeitgenossen.

Die Gegenwart der eschatologischen Güter setzt auch das Doppelgleichnis vom Schatz und der Perle voraus (Mt 13,44-46). Bis zum Fund ist diese Gegenwart allerdings verborgen. So kann dieses Gleichnis die paradoxe Wirklichkeit der eschatologischen Güter verständlich machen: Sie sind unsichtbar da, bis ein Finder kommt, der Augen hat zu sehen.

Das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes wird meistens so bestimmt, daß die Gegenwart als anfanghaft und unvollkommen charakterisiert wird, die Zukunft dagegen als Vollendung des Begonnenen und Bruchstückhaften.⁶⁵ Gerhard Lohfink hat solche Verhältnisbestimmungen zu Recht als sachlich unangemessene Einschränkungen der wirklichen Gegenwart kritisiert, durch die "das Reich Gottes faktisch doch wieder in die Zukunft abgedrängt" wird.⁶⁶ Einer

⁶⁵ So auch *Meier*, *Marginal Jew*, 453. *Hengel* sieht eine Kontinuität zwischen "punktuel-
 ler Ankunft" der Gottesherrschaft "jetzt" und ihrer zukünftigen Vollendung "dann": Sie
 besteht "im Wirken Jesu", das auf die Vollendung hinführt (Finger, 105).

⁶⁶ *G. Lohfink*, Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: *ThQ*
 168 (1988) 1-15. Jetzt in: *ders.*, Studien zum Neuen Testament (SBA, 5), Stuttgart 1989,

Verharmlosung des Gegenwartsaspektes des Reiches Gottes (und jeder christlichen Eschatologie!) wird man in der Tat nur dadurch entgehen können, daß man das Verhältnis der beiden Aspekte als paradoxe Einheit bestimmt.⁶⁷ Es ist eine der grundlegenden Paradoxien, die das menschliche Leben und alle Wirklichkeit durchziehen. Wenn wir die vollkommene Gegenwart der eschatologischen Güter vermissen, so liegt dies allein an uns. Wir müssen immer wieder mit Augustinus Gott gegenüber gestehen: *Mecum eras, et tecum non eram*.⁶⁸

Die Zusammenfassung der Botschaft Jesu, die Markus in Mk 1,15 formuliert hat, spricht von der Nähe der Herrschaft Gottes und begründet mit ihr die Aufforderung zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium. In den Logien und Gleichnissen von der βασιλεία Gottes jedoch, die Anspruch auf Authentizität erheben können, begegnet das Motiv der Nähe nie.⁶⁹ Den Gedanken der Dringlichkeit und Nähe verbindet Jesus offenbar eher mit der Ankündigung des Gerichts. Dasselbe gilt von der Aufforderung zur Umkehr.⁷⁰ Diese begegnet in drei Logien, die als authentisch gelten können: in dem Doppelwort von den niedergemetzelten Galiläern und den vom Turm Erschlagenen (Lk 13,1-5), in dem Weheruf über Chorazin und Betsaida (Mt 11,21/ Lk 10,13) und in dem Niniviten-Wort (Mt 12,41/ Lk 11,32). Dabei versteht Jesus unter "Umkehr" nicht mehr die Hinkehr zur Tora, wie die Tradition vor ihm bis hin zum Täufer, sondern die Hinkehr zu ihm und seiner Botschaft. Ihre inhaltliche Konkretisierung erhält die Umkehrforderung Jesu also nicht mehr durch die Tora, sondern durch seine eigene Paränese. Diese ist

383-402, hier 386. Näher ausgeführt sind seine Gedanken in: *G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg 1998, 168-175.

⁶⁷ *Lohfink* hat in diesem Zusammenhang selbst auf das christologische Dogma verwiesen: Man könne ja auch nicht sagen: "Jesus ist zwar wahrer Gott, aber erst anfanghaft. Gott ist in ihm zwar Mensch geworden, aber nur stückweise" (Not der Exegese, 395). Faktisch sagen es heute allerdings viele ...

⁶⁸ Augustinus, *Confessiones* 10,27 (38). Diese Analogie gilt umso mehr, als man mit *B.D. Chilton* sagen kann: "regnum dei deus est" (s. den Aufsatz mit diesem Titel, 268). Vgl. auch *Meyer*, *Aims*, 137: "'The reign of God' signifies 'God' and signifies God precisely as Jesus knows him".

⁶⁹ Eine Ausnahme könnte Mt 10,7/ Lk 10,9 bilden, vielleicht auch Mk 9,1. Aber mit der *communis opinio* betrachte ich diese Logien doch eher als Formulierungen des Evangelisten.

⁷⁰ Zum Motiv der Umkehr im Frühjudentum, beim Täufer und bei Jesus vgl. den Exkurs in: *Reiser*, *Jesus*, 249-255.

somit grundsätzlich eschatologisch begründet.⁷¹ Dabei kommt auch das Motiv der Dringlichkeit, die sich aus der Nähe des Gerichts ergibt, öfter zum Ausdruck;⁷² so in dem gleichnishaften Mahnspruch von der Versöhnung des Widersachers (Mt 5,25/ Lk 12,57-59), in dem Doppelwort von den niedergemetzelten Galiläern und den vom Turm Erschlagenen (Lk 13,1-5) und in dem Wort von der Sintflut (Mt 24,37/ Lk 17,26f).⁷³

Es ergibt sich somit, daß das Summarium in Mk 1,15 vollständig vom Evangelisten formuliert wurde. Es gibt eine völlig zutreffende Charakteristik der Verkündigung Jesu, deren Prägnanz höchste Bewunderung verdient. Sie stellt das endgültige Kommen der Herrschaft Gottes und damit die Erfüllung aller eschatologischen Erwartungen in den Mittelpunkt, läßt mit dem Stichwort *εὐαγγέλιον* die wohl wichtigste Quelle der Verkündigung Jesu (Jes 52,7 und 61,1f) anklingen und versteht die geforderte Neuaufrichtung des Lebens als logische Konsequenz aus der eschatologischen Situation.⁷⁴

Natürlich war es dem Evangelisten wie Jesus klar, daß mit dem Kommen und der Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes das Gericht untrennbar verbunden ist. Die Ablehnung dieser Herrschaft kommt dem selbstgewählten Ausschluß vom Heil gleich. Doch Jesus ging es im Unterschied zum Täufer weniger darum, wie man dem Unheil entrinnen, als darum, wie man das Heil gewinnen kann. Deshalb stellte er nicht die dunkle Seite der Angelegenheit in den Vordergrund, sondern die helle. Sein ganzes Wirken war darauf ausgerichtet, Gottes βασιλεία Faszination und Begeisterungskraft zu verleihen. Daß er dabei den Gerichtsaspekt dennoch nicht verschwie, beweist eine ganze Reihe von unbezweifelbar authentischen Gerichtsworten und -gleichnissen.⁷⁵ Einige wurden schon genannt. Hier sei nur

⁷¹ Vgl. *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS, 111), Stuttgart ³1989. *Ebners* Kritik an Merklein (Jesus, 5-8) beruht auf der hermeneutischen Prämisse, was nicht zur ältesten Schicht gehöre, sei "dogmatischer Überbau" (ebd. 8).

⁷² Vgl. den Überblick bei *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg ⁴1965, 137f. Eine breit angelegte Untersuchung bietet jetzt *K. Erlemann*, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (TANZ, 17), Tübingen 1995.

⁷³ Zu diesen Logien vgl. *Reiser*, Jesus, 245-249.281-290.318.

⁷⁴ Letzteres drückt sich auch in der Syntax aus: Auf eine Feststellung folgt ein asyndetisch angeschlossener Imperativ; bei dieser Struktur handelt es sich im Griechischen regelmäßig um konsekutive Parataxe. Vgl. *M. Reiser*, Syntax und Stil des Markusevangeliums (WUNT, 2/11), Tübingen 1984, 144f.

⁷⁵ Vgl. jetzt *Ch. Riniker*, Die Gerichtsverkündigung Jesu, Bern u.a. 1999.

noch auf zwei Worte aus der Q-Überlieferung und ein Gleichnis aus dem Sondergut des Matthäus hingewiesen.

In dem streng symmetrisch gebauten Doppelwort von der Südkönigin und den Niniviten (Mt 12,41f/ Lk 11,31f) kündigt Jesus "diesem Geschlecht", d.h. dem gesamten Volk seiner Zeitgenossen den Schuldspruch im Jüngsten Gericht an, falls sie nicht noch umkehren und auf seine Botschaft hören. Dieses Logion setzt offensichtlich eine ablehnende Reaktion auf seine Predigt voraus und formuliert als Antwort die Kehrseite zur Seligpreisung der Augen- und Ohrenzeugen (Mt 13,16f/ Lk 10,23f). In der angedeuteten Gerichtsszene greift Jesus traditionelle Elemente frühjüdischer Gerichtsvorstellungen auf: Das Gericht ist als forensische Gerichtsverhandlung gedacht; dabei ist die allgemeine Totenauferstehung vorausgesetzt; Zeugen stehen auf und machen ihre Aussage. Entsprechende szenische Schilderungen des Jüngsten Gerichts finden wir etwa in Dan 7,9f, in der Tiervision 1 Hen 90,20-26, in den Bilderreden 1 Hen 47,3f und in Weish 4,20-5,14.⁷⁶ Das Logion hat schon durch die provozierende Kontrastierung "dieses Geschlechts" mit "guten" Heiden deutlich die Funktion der Warnung, der auch die Form des strophischen Parallelismus "eine Wirkung von einzigartiger Intensität und dramatischer Kraft" verleiht.⁷⁷ Kaum ein zweites Logion der Jesusüberlieferung dürfte durch so viele Indizien positiv als authentisch zu erweisen sein. Zu nennen sind die semitische Diktion und die "rabbinische" Argumentation (qal-wa-chomer Schluß); die von der Septuaginta unabhängige Verwendung einer Schriftstelle;⁷⁸ die Form des strophischen Parallelismus, die als "unterscheidendes Merkmal" der Poesie Jesu und "sein besonderer Beitrag zu den poetischen Formen im allgemeinen" zu gelten hat;⁷⁹ die provozierende Apostrophierung des gesamten Volkes als "dieses Geschlecht" und schließlich der offen formulierte, aber nicht mehr zu steigernde Anspruch in dem "Hier ist mehr als Salomo! ... Hier ist mehr als Jona!"⁸⁰ Nur durch eine a priori-Entscheidung kann man Jesus dieses Wort absprechen.

Scheint nun das eben besprochene Gerichtswort in die letzte Phase des öffentlichen Wirkens Jesu zu gehören, als sich die Zurückweisung seiner Botschaft ab-

⁷⁶ Zum fragmentarischen und unstimmigen Charakter dieses Gerichtsbildes vgl. *Reiser*, Jesus, 154-156.

⁷⁷ *T.W. Manson*, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1963 (²1935), 55.

⁷⁸ Das ἦλθεν ... ἀκούσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος ist 1 Kön 5,14 entnommen. LXX: παρέγίνοντο ... ἀκούσαι τῆς σοφίας Σαλωμων.

⁷⁹ *Manson*, *Teaching*, 56.

⁸⁰ Für Einzelheiten vgl. *Reiser*, Jesus, 206-221; *Riniker*, Gerichtsverkündigung, 296-300.

zeichnet, so ist das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23-34) offensichtlich ohne spezifischen Sitz im Leben. Es veranschaulicht Grundsätzliches über den Zusammenhang von Heil und Unheil: Die Gnade, die Gott wie ein großzügiger König überreich schenkt, soll weiterwirken; sonst ist sie vergeblich empfangen (vgl. 2 Kor 6,1). Dies wird am Beispiel der Vergebung verdeutlicht. (Die Metaphorik der Geldschulden ist von der Doppelbedeutung des semitischen חוב/ חובה "Geldschuld", "Sündenschuld" her durchsichtig.) Das gibt der Sache noch eine eigene Bewandnis. Denn so wird noch einmal bestätigt, was wir jetzt schon mehrfach gesehen haben: Ethik und Eschatologie sind eng verknüpft. Zwar ist auch dieser Zusammenhang durchaus nicht neu,⁸¹ aber indem Jesus die königliche Gnade Gottes in ihrer letztgültigen, unüberbietbaren Gestalt zu bringen beansprucht, erhält die entsprechende Ethik ihre letzte Dringlichkeit. Die Stringenz der Gleichnishandlung ist makellos: zunächst der Nachlaß der ungeheuren Schuldsomme; dann die empörende Unfähigkeit des Entschuldeten zum Erbarmen mit einem kleinen Schuldner; darauf die zornige Reaktion des Königs, der seinen Gnadenerweis zurücknimmt und den Uneinsichtigen den Folterknechten übergibt. Nur aufgrund einer *petitio principii* kann man den Schluß der Geschichte für unlogisch halten und den Vollzug des Gerichtsurteils literarkritisch wegoperieren wollen. Daß Jesus mit seinem Gleichnis auf das eschatologische Gericht anspielen wollte, beweisen das Motiv des königlichen Zorns, das an den eschatologischen Zorn Gottes und sein Zorngericht denken läßt, und das Motiv der Folter, das zur Bezeichnung der Höllenqualen geläufig war.⁸² Der Hauptgedanke ist in diesem Gleichnis aber nicht das drohende *Gericht* Gottes im Fall eines Fehlverhaltens, sondern die zuvorkommende *Gnade* Gottes, die zur Quelle eigener Barmherzigkeit werden soll.

Wie eng Reich-Gottes-Botschaft und Gerichtsankündigung für Jesus verknüpft waren, zeigt das wohl strengste überlieferte Gerichtswort Jesu, das wiederum die Logienquelle bewahrt hat: der Weheruf über Chorazin und Betsaida mit dem anschließenden Urteilsspruch über Kafarnaum (Mt 11,21-24/ Lk 10,13-15).⁸³ Diese Gerichtsworte sind nur noch schwer als Warnungen zu verstehen; sie klingen eher wie endgültige Urteile, die das Urteil im Jüngsten Gericht (ἐν τῇ κρίσει wie in Mt 12,41f/ Lk 11,31f) vorwegnehmen. Die Urteilsbegründung lautet: "Wären in Tyros

⁸¹ Vgl. Ch. Münchow, Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalypthik, Göttingen 1981.

⁸² Nachweise und Einzelheiten bei Reiser, Jesus, 273-281; Riniker, Gerichtsverkündigung, 301-333.

⁸³ Vgl. Reiser, Jesus, 221-230.

und Sidon die Wundertaten geschehen, die bei euch geschehen sind, sie hätten längst Buße getan in Sack und Asche". Hier werden die Wunder als eschatologische Erweiszeichen und Realsymbole der gegenwärtigen βασιλεία begriffen, wie wir es auch in anderen Logien gefunden haben. Jesus will seine Wunder nicht als Sensationen gewertet wissen, die man sieht, um dann weiter zu leben wie vorher; sie sollen vielmehr als Signale wirken, die zur Umkehr rufen. Damit ist auch deutlich, daß für Jesus das Motiv der Umkehr von der Sache her nicht eigentlich mit dem Gerichtsgedanken verbunden ist, auch wenn dieses Motiv im Rahmen eines Gerichtsworts auftritt; sachlich gehört es vielmehr auf die Seite der βασιλεία. Damit ist die entsprechende Verknüpfung in dem Summarium von Mk 1,15 als sachlich zutreffend erwiesen. Das Beispiel von Mk 1,15 zeigt, daß ein tiefgreifendes Mißtrauen in die christliche Überlieferung und ihre Darstellung Jesu unbegründet ist. Der Schlüssel, den die Synoptiker zum Verständnis Jesu, seiner Botschaft und seiner Geschichte, anbieten, kann durch keinen anderen ersetzt werden. Und dieser Schlüssel ist die Eschatologie.

5. "Was Josephus nicht sah "

Unter diesem Titel weist Arnaldo Momigliano auf "die doppelte Blindheit des Josephus" hin: "gegenüber der Synagoge und gegenüber den apokalyptischen Strömungen, die im Judentum und Christentum seiner Zeit weit verbreitet waren".⁸⁴ Daß Josephus die Bedeutung dieser beiden Faktoren verkannte, so daß sie in seinem Werk fast völlig ausgeblendet werden, ist jedoch nicht eigentlich auf eine Blindheit zurückzuführen, sondern, wie Momigliano selbst zeigt, auf ein bewußtes Verschließen der Augen. Das beweist insbesondere die Tatsache, daß Josephus bei seiner Paraphrase des Buches Daniel das 7. Kapitel stillschweigend übergeht.⁸⁵ "In der Beschreibung des Judentums, wie die Apologie sie gibt, kommt der Hoffnung nur dadurch Bedeutung zu, daß sie dem einzelnen Frommen 'das bessere Leben'

⁸⁴ A. Momigliano, What Josephus Did Not See, in: *ders.*, On Pagans, Jews, and Christians, Middletown 1987, 108-119, hier 115. Deutsche Übersetzung: Was Flavius Josephus nicht sah, in: *ders.*, Die Juden in der Alten Welt, Berlin ²1988, 67-78. Ich gebe meine eigene Übersetzung.

⁸⁵ Jos. Ant. 10,186-281. Vgl. Momigliano, Josephus, 116-119; Collins, Apocalypticism, 155; L.H. Feldmann, Studies in Josephus' Rewritten Bible, Leiden-Boston-Köln 1998, 554-568.

verspricht".⁸⁶ Die Eschatologie tritt damit nur noch als individuelle Erlösung der Seele nach dem Tod in den Blick. Über den Hauptgrund für diese einseitige Darstellung und das Verschließen der Augen vor wichtigen historischen Sachverhalten bei Josephus sind sich die Kenner einig: Dieser Grund war - abgesehen von einer gewissen Entfremdung von der jüdischen Glaubensgemeinschaft - die Rücksichtnahme auf das Publikum, für das er schrieb: "seine griechisch-römischen Leser der Oberschicht" und "seine jüdischen Leser, die Griechisch verstanden".⁸⁷ "Dies führte dazu, daß das Judentum des Josephus farblos war, nicht falsch und nicht trivial, aber rhetorisch, allgemein und ziemlich unrealistisch".⁸⁸

Die Analogie zu einem gewissen Trend in der heutigen Jesusforschung ist offenkundig. Wieder ist es die Eschatologie, insbesondere die geschichtliche, apokalyptisch gefärbte Eschatologie, die ein Dorn im Auge ist und aus Rücksicht auf ein bestimmtes Publikum der Oberschicht ausgeblendet wird. Und der Jesus, der dabei in unterschiedlichsten Versionen herauskommt, ist farblos, vielleicht nicht ganz falsch oder trivial, aber rhetorisch, allgemein und ziemlich unrealistisch.

Die konkrete Gestalt und Funktion, die Albert Schweitzer der Eschatologie in der Verkündigung Jesu gab, konnte in vieler Hinsicht der Kritik nicht standhalten. Aber in der Hauptsache hatte Schweitzer recht: "Von der Eschatologie aus wird also die älteste Überlieferung von der Verkündigung und dem Verhalten Jesu im Großen wie im Kleinen erst wirklich begreiflich und damit ihre Glaubwürdigkeit gegen alle erdenklichen Zweifel erst wirklich erwiesen."

⁸⁶ A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh 1932 (Repr. Hildesheim 1979) 259. Die Stelle, auf die Schlatter anspielt: Jos., c. Ap. 2,218. Vgl. Schlatters ganzen Abschnitt über "das Kommende" (252-263).

⁸⁷ Momigliano, Josephus, 116.

⁸⁸ Ebd. 119.