

Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt

21

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 21

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät 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. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in druckreifem Zustand weitgehend unformatiert sowohl auf PC-Diskette (wenn möglich, Textverarbeitung mit WinWord) als auch im Ausdruck einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Die Redaktion des Bandes wurde von Dr. Stefan Schreiber vorgenommen.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Postfach 1361, D-53760 Hennef

Dr. Konrad Huber, Neutestamentliches Institut, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck

Prof. Dr. Wilhelm Pratscher, Schubertgasse 5/13, A-1090 Wien

Dr. Stefan Schreiber, Derchinger Str. 41a, D-86165 Augsburg

Prof. Dr. Benedikt Schwank OSB, Abteistr. 2, D-88631 Beuron

PD Dr. Alois Stimpfle, Frühlingstr. 1, D-86399 Bobingen

Prof. Dr. Josef Zmijewski, Kirchstr. 3, D-36039 Fulda

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

Copyright: Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1996. Alle Rechte Vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemstraße 20

INHALTSVERZEICHNIS

KONRAD HUBER

Zur Frage nach christologischen Implikationen in den "Jerusalem-
Streitgesprächen" bei Markus.....5

ALOIS STIMPFLE

"Und Hirten waren in dieser Gegend ..."
Hermeneutische und exegetische Überlegungen zum Verständnis der
Geburtsverkündigung Lk 2,8-20..... 20

STEFAN SCHREIBER

"Verstehst du denn, was du liest?"
Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen
Eunuchen (Apg 8,26-40)..... 42

WILHELM PRATSCHER

Die Bewältigung von Leid bei Paulus..... 73

HEINZ GIESEN

Evangelium und Paränese.
Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14,6-13..... 92

BENEDIKT SCHWANK

Das A und Ω einer "Biblischen Theologie" 132

JOSEF ZMIJEWSKI

"Weg-Weisung" für das Christusgeschehen
Gebrauch und Verständnis der Schrift in der urkirchlichen Christus-
verkündigung..... 146

ALBERT FUCHS

Zum Umfang von Q. Anfragen an eine neue Arbeit zur Logienquelle 188

REZENSIONEN..... 211

Archiv Bibliographia Judaica. Bd. 3 (Fuchs)..... 211
Archiv Bibliographia Judaica. Bd. 4 (Fuchs)..... 211
Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II 26.2 (Fuchs)..... 212
Augenstein J., Das Liebesgebot (Giesen)..... 250

Backhaus K.-Untergaßmair F.G. (Hgg), Schrift und Tradition (Fuchs).....	225
Bechtoldt H.-J., Die jüdische Bibelkritik (Fuchs).....	283
Ben-Chorin S., Theologia Judaica. Gesammelte Aufsätze II (Fuchs).....	285
Bergholz T., Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes (Schreiber).....	265
Dautzenberg G., Studien zur Theologie der Jesustradition (Fuchs).....	232
Dettwiler A., Die Gegenwart des Erhöhten (Fuchs).....	254
Fee G.D., Paul's Letter to the Philippians (Fuchs).....	273
Fleddermann H.T., Mark and Q (Niemand).....	237
Green J.B. (Hg), Hearing the New Testament (Fuchs).....	222
Harrisville R.A.-Sundberg W., The Bible in Modern Culture (Stimpfle).....	220
Hoegen-Rohls Ch., Der nachösterliche Johannes (Fuchs).....	255
Horn F.W. (Hg), Bilanz und Perspektiven (Fuchs).....	223
Huber K., Jesus in Auseinandersetzung (Fuchs).....	241
Jacobson A.D., The First Gospel. An Introduction to Q (Fuchs).....	243
Kennel G., Frühchristliche Hymnen (Giesen).....	233
Klauck H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums (Schreiber).....	216
Klein H., Bewährung im Glauben (Fuchs).....	235
Kollmann B., Jesus und die Christen als Wundertäter (Fuchs).....	257
Koperski V., The Knowledge of Christ Jesus My Lord (Schreiber).....	274
Kraft H., Die Bilder der Offenbarung des Johannes (Fuchs).....	277
Logan A.H.B., Gnostic Truth and Christian Heresy (Oberforcher).....	280
Lohmeyer M., Der Apostelbegriff im Neuen Testament (Fuchs).....	246
Lücking S., Mimesis der Verachteten (Fuchs).....	242
Malina B.J., Die Welt des Neuen Testaments (Niemand).....	218
Mayer C. u.a. (Hgg), Nach den Anfängen fragen (Fuchs).....	227
Morris L., The Gospel According to John (Fuchs).....	248
Neuer W., Adolf Schlatter (Fuchs).....	282
Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament (Fuchs).....	215
Neugebauer J., Die eschatologischen Aussagen (Fuchs).....	253
Obermann A., Die christologische Erfüllung der Schrift (Fuchs).....	252
Pedersen S. (Hg), New Directions in Biblical Theology (Huber).....	229
Popkes W., Paränese und Neues Testament (Fuchs).....	234
Porter S.E. u.a. (Hgg), Crossing the Boundaries (Fuchs).....	228
Rissi M., Die Hure Babylon (Fuchs).....	278
Roloff J., Die Kirche im Neuen Testament (Fuchs).....	233
Schmeller Th., Hierarchie und Egalität (Niemand).....	271
Schnelle U. (Hg), Reformation und Neuzeit (Fuchs).....	286
Schreiber S., Paulus als Wundertäter (Schreiber).....	269
Schwankl O., Licht und Finsternis (Fuchs).....	249
Schwemer A.M., Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden (Fuchs).....	281
Steyn G.J., Septuagint Quotations (Schreiber).....	267
Zmijewski J., Die Apostelgeschichte (Schreiber).....	263

Zur Frage nach christologischen Implikationen in den "Jerusalem Streitgesprächen" bei Markus

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Die Suche nach einer Verortung der nachösterlichen, expliziten Christusverkündigung in der Person und im Wirken des vorösterlichen, irdischen Jesus ist in ihrer ganzen Problematik bleibende und meines Erachtens unverzichtbare Herausforderung an die Exegese des Neuen Testaments. Daß die dabei gewonnenen Ergebnisse und Diskussionsbeiträge allerdings nicht den Anspruch einer letztgültigen Antwort erheben können, sondern bis zu einem gewissen Grad immer hypothetischer Natur sind, ist aufgrund des Untersuchungsgegenstandes evident.¹ Die Berechtigung der Fragestellung selbst scheint mir dennoch voll gegeben.

Der in diesem Zusammenhang eingeschlagene Weg, anhand der in den Evangelien genannten Hoheitstitel nach ihrer Verwendung bzw. Beanspruchung durch den irdischen Jesus und von daher nach seinem Selbstverständnis zurückzufragen, explizite Christologie also zum Ausgangspunkt der angesprochenen Verortung zu machen, hat wenig positive Aussagen erzielen lassen. Etwas undifferenziert und nicht immer im gleichen Maß zutreffend scheint nämlich für nahezu alle titularen Bezeichnungen - mit Ausnahme vielleicht des Menschensohn-Prädikats² - eine mögliche Selbstbezeichnung Jesu auszuschließen zu sein. Demgegenüber kann der Aufweis christologischer Implikationen innerhalb des in den Evangelien erzählten Wirkens Jesu zu Recht in der genannten Fragestellung weiterführen, die Suche nämlich danach, inwieweit eine Christologie deutlich gemacht werden kann, die implizit in der Art und Weise des geschilderten Tuns und Lehrens Jesu sein (außerordentliches) Selbstverständnis aufscheinen läßt.

Wenn hier von christologischen Implikationen als einer Art Oberbegriff gesprochen wird, dann gilt es zum einen nach der impliziten Christologie in einem

¹ Vgl. z.B. E. Schweizer, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu (KVR, 1572), Göttingen 1995, 22.

² Diesbezüglich erneut ablehnend aber A. Vögtle, Die 'Gretchenfrage' des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive (QD, 152), Freiburg-Basel-Wien 1994.

engen Sinn³ zu fragen, die ihrerseits eine Rückfrage nach dem historischen Jesus bzw. den Erweis authentischen Jesusgeschehens für die betreffende Perikope anhand diachroner Analyseschritte voraussetzt und notwendig macht. Zum anderen sind derartige Aussagen aber nur bedingt von der konkreten Gestalt des vorliegenden Textes und den auf dieser Ebene aufweisbaren, indirekten christologischen Aussagen, die ihren Ursprung in den Faktoren der Texttradierung haben, abzuheben, sodaß auf eine endgültige Trennung dieser beiden Aspekte verzichtet werden muß. Das gilt umso mehr, wenn sich eine Perikope in ihrer Grundgestalt auf eine authentische Szene des historischen Jesusgeschehens zurückführen läßt. Letztendlich haben sich diesbezügliche Untersuchungen und deren Ergebnisse ja an dem uns zugänglichen Text zu orientieren und nicht an einer vermeintlichen Rekonstruktion von "ipsissima verba et facta" Jesu.

Von daher ist es unter anderem berechtigt, im Zusammenhang mit dem Aufweis christologischer Implikationen auch nach der Bedeutung und Funktion der literarischen Textsorte der jeweiligen Perikope zu fragen.

Für eine derartige indirekte christologische Fragestellung bieten z. B. Faktum und Inhalte der Gleichnisse Jesu gute Anhaltspunkte ebenso wie sogenannte symbolische Zeichenhandlungen und ihr darin aufscheinendes Selbstverständnis Jesu. Meines Erachtens kann aber auch für die Gruppe der Streit- und Schul- bzw. Lehrgespräche zumindest der synoptischen Evangelien nach ihren christologischen Implikationen gefragt werden. Wenn dieser Bereich gewöhnlich wenig beachtet bleibt⁴ bzw. die Möglichkeit einer solchen Rückfrage von vornherein methodisch ausgeklammert wird,⁵ dann hat das - nach dem oben Gesagten - eine maßgebliche Ursache wohl in der schon von R. Bultmann vertretenen Auffassung,

³ Vgl. *W. Vogler*, Der historische Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung. Zum Verhältnis von expliziter und impliziter Christologie, in: *K. Kertelge, T. Holtz, C.-P. März* (Hgg), *Christus bezeugen* (Fs. Wolfgang Trilling), Freiburg-Basel-Wien 1990, 43-54: bes. 47. Vgl. z.B. auch *J. Ernst*, *Anfänge der Christologie* (SBS, 57), Stuttgart 1972, 114-124 ('funktionale Christologie'); *W. Thüsing*, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981, 87-96 ('nicht-titulare' bzw. 'keimhafte' Christologie).

⁴ Anders z.B. *C. Marucci*, Die implizite Christologie in der sogenannten Vollmachtsfrage (Mk 11,27-33), in: *ZKTh* 108 (1986) 292-300.

⁵ Zu den im folgenden behandelten Abschnitten neuerdings z.B. *U. Mell*, Die "anderen" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34 (WUNT, 77), Tübingen 1994, 9. Die Frage historischer Rückführbarkeit beurteilt er dementsprechend negativ (z.B. S. 283.335).

Apophthegmata, zu denen er Streit-, Lehr- und Schulgespräche zählt, seien im allgemeinen ideale Szenen und als solche Produkt nachösterlicher Gemeindebildung, deren historischer Kern lediglich im abschließenden Wort Jesu, auf das alles zuläuft, zu suchen sei.⁶

Eine Analyse dieser Textgruppe läßt allerdings - jedenfalls für einzelne Perikopen - ein weit optimistischeres Urteil in bezug auf deren Authentizität und damit verbundene Folgerungen vertretbar zu.

Das gilt z. B. für die sog. Jerusalemer Streitgespräche des Markusevangeliums (Mk 11,27-33; 12,13-37), für die insgesamt die Rückführbarkeit der geschilderten Ereignisse auf ein historisches Jesusgeschehen wahrscheinlich zu machen ist, sodaß von daher auf in ihnen formal wie inhaltlich deutlich werdende christologische Implikationen hingewiesen werden kann. Im folgenden sollen beispielhaft und überblicksartig einzelne Ergebnisse einer derartigen Untersuchung skizziert werden.⁷

2. Der überlegene, vollmächtige Lehrer

2.1. Von der Funktion der Textsorte ...

Das Markusevangelium erzählt für den dritten Tag des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem eine Reihe von Gesprächen bzw. Auseinandersetzungen mit Vertretern verschiedener Gruppen und Autoritäten des jüdischen Volkes im Tempel: beginnend mit der Frage nach der Vollmacht Jesu in Mk 11,27-33, an die sich sehr eng die sog. Parabel von den bösen Winzern anschließt (12,1-12), die Perikope von der Kaisersteuerfrage (12,13-17), die Frage nach der Auferstehung (12,18-27) und dem ersten Gebot (12,28-34) und schließlich die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias (12,35-37). Zwar werden die genannten fünf Ab-

⁶ Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen⁷1967, 40-53.

⁷ Ausführlich dazu in meiner Dissertation: K. Huber, Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (fzb, 75), Würzburg 1995 (s. dort auch entsprechende Literaturhinweise, auf die hier weitgehend verzichtet wird). - Neben der genannten Studie von U. Mell vgl. zu den insgesamt verhältnismäßig wenig beachteten Streit- und Schulgesprächen z. B.: J.-G.M.M. Mundla, Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen (NTA, 17), Münster 1984; W. Weiß, "Eine neue Lehre in Vollmacht". Die Streit- und Schulgespräche des Markusevangeliums (BZNW, 52), Berlin-New York 1989.

schnitte seit M. Albertz gemeinhin unter die einheitliche Bezeichnung "Jerusalem Streitgespräche" zusammengefaßt,⁸ eine nähere Untersuchung ihrer literarischen Textsorte ergibt aber, daß nur die Perikopen 11,27-33, 12,13-17 und 12,18-27 als eigentliche Streitgespräche gelten können, während 12,28-34 als Schul- bzw. Lehrgespräch, 12,35-37 als Streitfrage⁹ zu bestimmen ist. Dennoch liegt ohne Zweifel ein gattungsmäßiges Nahverhältnis¹⁰ der Abschnitte vor, sodaß nach einer gemeinsamen Funktion im Blick auf die darin aufweisbare Christologie gefragt werden kann.

Als These sei vorweg festgehalten: Wenn und insofern Jesus in dieser konkreten Form angesprochen und redend dargestellt bzw. unter Verwendung dieser Form ins Gespräch gezogen wird und sie als Redender aufgreift und verwendet, liegt darin bereits indirekt eine Aussage zu seiner Person und Identität und wird damit schon ein besonderes Selbstverständnis im Sinne eines vollmächtigen, seinen Kontrahenten bzw. Gesprächspartnern überlegenen Lehrers zum Ausdruck gebracht.

Das wird in den beiden Streitgesprächen Mk 11,27-33 und Mk 12,13-17 allein schon durch die binarisch angelegte Struktur von Frage, Gegenfrage des Gefragten, Antwort auf die Gegenfrage durch die Fragenden und Antwort auf die eingangs gestellte Frage durch den Gefragten deutlich, insofern darin der zu Beginn Gefragte, nämlich Jesus, das letzte entscheidende Wort hat und als Sieger aus dem Gespräch hervorgeht. Wie ein Lehrer angefragt bzw. auch direkt als διδάσκαλος angesprochen (12,14; auch 12,19.32), akzeptieren es die Gesprächspartner umgekehrt, wenn Jesus bei seiner Antwort in der Art eines Lehrers vorgeht.

Im wesentlichen trifft das auch für das Streitgespräch in Mk 12,18-27 zu, wenngleich dort - reduziert auf zwei Schritte - die Frage der Sadduzäer durch Jesus in Form von zwei rhetorisch gestellten Fragen (12,24.26) einer Antwort zugeführt wird, die zwar nicht ausdrücklich gegeben wird, sich aber logisch aus den darauf folgenden thesenartigen Ausführungen Jesu (12,25.27) ergibt.

⁸ Vgl. M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums, Berlin 1921.

⁹ Anders in den parallelen Abschnitten bei Matthäus, wo es sich um Streitgespräche handelt (Mt 22,34-40.41-46).

¹⁰ Es gilt auch zu bedenken, daß derartige literarische Formen in der Regel lebendiger Sprache entstammen und daher selten als "reine" Formen voneinander abzugrenzen sind.

Die binarische Struktur des Schulgesprächs bringt diese Überlegenheit Jesu ebenfalls zum Ausdruck, wenn in Mk 12,28-34 souveräne Antwort und Kommentierung der Reaktion auf diese Antwort auf seiten des eingangs gefragten Jesus liegen.

Das umgekehrte Verhältnis findet sich schließlich in der Streitfrage Mk 12,35-37, und dennoch hebt auch dort das Faktum der Verwendung der Textsorte Jesus in seiner Autorität von vornherein hervor. Während jetzt Jesus selbst eine Frage stellt, die einen Lehrstandpunkt der Schriftgelehrten aufgreift und dessen Berechtigung zur Diskussion stellt, bleibt diese Infragestellung ohne Reaktion der Angesprochenen, was das Eingeständnis der Unterlegenheit der Gesprächspartner Jesu bedeutet, da diese auf das vorgebrachte Problem keine Antwort bieten können.¹¹

Diese Beobachtungen werden auf der Ebene des Textes durch eine Reihe von Elementen unterstützt und verstärkt. So wird z. B. in Mk 11,29 für Jesus die ausdrückliche Nennung einer Vorgehensbedingung für den weiteren Gesprächsverlauf erzählt, auf die von seinen Kontrahenten (niemand Geringerer als eine Gruppe von Synedristen) stillschweigend eingegangen wird. Hierher gehören auch selbstbewußt, herausfordernd formulierte Aufforderungen (vgl. 11,29.30; 12,15) und Vorwürfe (vgl. 12,24.27). Umgekehrt wird im erzählenden Verlauf z. B. das opportunistisch abwägende Überlegen der Gegner Jesu hervorgehoben (11,31-32), oder es treten diese im Anschluß an ihre Frage (nahezu) völlig zurück (vgl. 12,16; 12,24-27; auch 12,35-37).

In den Perikopen Mk 11,27-33 und Mk 12,13-17 kommt eine besondere Funktion den jeweiligen Gegenfragen dahingehend zu, zum einen die eigentliche Antwort vorzubereiten und bereits vorwegnehmend anzudeuten, zum anderen die Fragesteller in die Beantwortung ihrer eigenen Frage einzubinden, was eine Zurückweisung der schlußendlich erfolgenden Antwort erheblich erschwert. Die Logik der Gegenfrage im Streitgespräch erlaubt es auch, wie im Fall von Mk 11,27-33 die zur Diskussion gestellte Vollmacht Jesu zumindest nach außen hin unbeantwortet und im Geheimnis zu belassen, was seine dialektische Überlegenheit erneut unterstreicht.¹²

¹¹ Vgl. R.C. Tannehill, Types and Functions of Apophthegms in the Synoptic Gospels, in: ANRW II.25.2 (1984) 1792-1829: 1825.

¹² Jesus schlägt seine Kontrahenten auf ihrem eigenen Feld rabbinischer Disputationspraxis, sodaß diese eine Entscheidung zu einem Thema ihres Zuständigkeitsbereichs verweigern müssen. Für den Verweis auf die formale Nähe zu rabbinischen Streitgesprä-

Die geschilderten Rahmenbedingungen insgesamt, wie etwa die ausdrückliche Nennung der Öffentlichkeit des Tempels, des religiösen Zentrums Israels als Ort der Handlung (11,27; 12,35), die Nennung bzw. nähere Charakterisierung der jeweiligen Gesprächspartner sowie die zum Teil als negativ-gegnerisch, ja feindselig gekennzeichnete Einstellung der Fragesteller und die Art und Weise der Fragestellung selbst lenken darüber hinaus das Interesse nicht nur auf die Antwort auf die großteils Sachthemen betreffenden Fragen, sondern auch auf den Ausgang der Situation für den Antwortenden, sodaß darin immer auch die Identität und die Person des In-Frage-Gestellten mit zur Diskussion stehen.

2.2 zu impliziter Christologie

Die Qualität des überlegenen Lehrer-Seins Jesu innerhalb von Mk 11,27-12,37 tritt vor allem aufgrund inhaltlicher Aspekte, die die Art und Weise seines Lehrens betreffen, in den Blick. Die unterschiedlichen Fragen in den einzelnen Szenen haben als sachliche Streitpunkte das jüdisch-religiöse Leben im weitesten Sinn zum Inhalt und sprechen auch in Mk 11,28, wo es um die Vollmacht Jesu, "das zu tun", geht, nur indirekt sein Selbstverständnis mit an.¹³ In den in ihnen vermeintlich enthaltenen und vordergründig erkennbaren Antwortalternativen entbehren sie allerdings nicht an Brisanz und Gefährlichkeit, scheinbarer Ausweglosigkeit bzw. Widersprüchlichkeit. Dennoch geht Jesus unumwunden auf diese Fragen ein und führt sie darüber hinaus einer unerwarteten Antwort zu.

Dabei nimmt Jesus z. B. indirekt für sich in Anspruch, die Schrift und die Macht Gottes besser zu kennen als die religiösen Führungsgruppen Israels, indem er ein derartiges Wissen für jene zumindest in Frage stellt (12,24.26; 12,35). Er nennt, ohne auf die Schrift zurückzugreifen, aus unmittelbarer Kenntnis heraus den Willen Gottes in bezug auf die Kaisersteuerproblematik (12,17) oder betont die vollkommene Andersartigkeit der Auferstehungswirklichkeit im Unterschied zu den herkömmlichen und vorausgesetzten Auferstehungsvorstellungen (12,25). Wenn er in 12,34 dem in zustimmender Weise an ihn herantretenden Schriftge-

chen (z.B. bSanh 65b) gilt es allerdings immer, die Unsicherheit zuverlässiger Rückschlüsse auf die Praxis zur Zeit Jesu zu bedenken.

¹³ In erster Linie bezieht sich das ταῦτα von 11,28 auf Jesu Handeln im und am Tempel (vgl. 11,15-17), meint dann aber darüber hinaus das gesamte, die Person prägende Handeln und Verkündigen Jesu.

lehrten¹⁴ zusagt, er sei nicht fern von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, dann wird darin indirekt der Anspruch deutlich, um diese βασιλεία in besonderer Weise zu wissen. Auch in seiner Stellungnahme zur Messianologie (12,35-37), in der er die Davidssohnschaft des Messias anhand der Verwendung von Ps 110,1 in Frage stellt und damit verbunden eine Korrektur der zeitgenössischen Messiasvorstellungen und -erwartungen vornimmt, wird ein derartiges außerordentliches Wissen deutlich.

Die in den einzelnen Szenen enthaltene Schriftargumentation läßt nicht nur für Mk 12,35-37, sondern insgesamt Autorität und Souveränität Jesu erkennen. Dort, wo es gilt, der Autorität des Mose und der Tora eine Antwort entgegenzustellen (12,19), überraschen sein Rückgriff auf das Wort Gottes (vgl. Ex 3,6) und seine andersgeartete Interpretation der Schrift ebenso wie bei der Frage nach dem größten Gebot, wo er gegenüber einer verwirrenden Fülle von Einzelgeboten als Quintessenz des Willens Gottes das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenstellt und nennt (vgl. Dtn 6,4-5; Lev 19,18).¹⁵

Daß sich Jesus als außerordentlicher Lehrer versteht, erweist sich z. B. auch darin, daß er die einzigartige Würde ausdrückende Captatio benevolentiae von Mk 12,14 und die damit gegebene Qualifizierung seiner Person als wahrhaftiger Lehrer des Weges Gottes ohne Reaktion beläßt und so indirekt als auf sich zutreffend akzeptiert (vgl. auch 12,28.32; aber 10,17f). Die damit angedeutete Kategorie des Prophetischen spricht er für seine Person auch in der Nennung der Taufe des Johannes in Mk 11,30 an, insofern er damit in einem ersten Schritt andeutet, wie Johannes der Täufer eine Vollmacht zu haben, die nicht von Menschen, sondern von Gott herkommt, ein von Gott beauftragter Prophet zu sein (vgl. auch 11,32).

Insgesamt äußert sich so in den verschiedensten inhaltlichen Elementen innerhalb der sog. Jerusalemer Streitgespräche in bezug auf das Selbstverständnis Jesu implizit sein Lehrer-Sein in Vollmacht, für das ein außerordentliches, tiefes

¹⁴ Auch darin liegt ein Hinweis auf die Überlegenheit Jesu, insofern in der positiven Grundhaltung (12,28) und der bestätigenden Stellungnahme des Schriftgelehrten (12,32-33) die unterlegene Position der vorhergehenden Kontrahenten von einem ihrer Standesgenossen unterstrichen wird (vgl. auch die abschließende Reaktion in 12,34).

¹⁵ Zwar findet man die beiden Gebote z.B. bereits im hellenistischen Judentum zueinander in Beziehung gesetzt (z.B. Philo, SpecLeg II 63), eine derartige Verknüpfung, Konzentrierung und Akzentuierung scheint aber singular zu sein. Vgl. dazu z.B. *Mundla*, Jesus, 215f.

Wissen um den Willen Gottes kennzeichnend ist. Die Frage danach, inwieweit sich in der Art und Weise seines darin genannten Tuns und Lehrens etwas indirekt bzw. implizit über sein Selbstverständnis und die Identität seiner Person aussagen läßt, ist damit aber nur zum Teil beantwortet; die genannten Aspekte weisen bereits darüber hinaus.

3. Messianität und Gottessohnschaft

Der Aufweis christologischer Implikationen innerhalb von Mk 11,27-12,37 kann meines Erachtens gerade im Blick auf die darin angesprochenen Themenbereiche und Inhalte noch einen Schritt weitergehen und auch für diese nach Anhaltspunkten für ein sich äußerndes Selbstverständnis Jesu fragen lassen. Die bereits ausgewiesenen Aspekte erfahren darin - wie sich zeigen wird - eine wesentliche Vertiefung und Weiterführung.

3.1. Der kommende "Stärkere"

Wie bereits angesprochen, tritt in Mk 11,27-33 mit den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten eine Gruppe oberster jüdischer Autoritäten an Jesus heran und richtet an ihn die Frage nach der qualitativen Herkunft der Vollmacht seines Tuns (11,28). Als Reaktion darauf stellt Jesus seinerseits in Mk 11,30 in Form einer Gegenfrage die Herkunft der Taufe des Johannes zur Diskussion und nennt für sie die Alternative "von Gott"¹⁶ oder "von den Menschen". Die Wendung τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ist dabei umfassend als eine das gesamte Werk des Täufers repräsentierende Aussage zu verstehen, mit der untrennbar sowohl seine Umkehrpredigt als auch seine prophetische Ankündigung dessen verbunden ist, der stärker ist als er, mit dem er sich nicht vergleichen kann und dem er als Vorläufer und Gottesbote den Weg bereitet (vgl. Mk 1,2-3.7-8). Dieser als kommend angekündigte "Stärkere" (ἰσχυρότερος; 1,7) bzw. Herr (κύριος; 1,3) kann im Sinne der Botschaft des Johannes als eschatologische, messianische Gestalt verstanden werden, dessen unmittelbar bevorstehendes Tun (βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ; 1,8) sich allerdings in enger Entsprechung zum Tun Gottes selbst charakterisieren läßt.

Wenn Jesus nun in seiner Gegenfrage Mk 11,30 auf die Taufe des Johannes verweist und damit seine Tätigkeit und Botschaft positiv bestätigt (vgl. auch

¹⁶ In der Wendung ἐξ οὐρανοῦ steht das Wort οὐρανός als Periphrase für Gott.

11,32), gibt er darin - keinesfalls zufällig¹⁷ - zu erkennen, daß gerade in diesem Bezugsfeld seine Vollmacht sowie sein indirekt damit angefragtes Selbstverständnis zu bestimmen sind. Meines Erachtens nimmt Jesus mit dem Verweis auf die Botschaft Johannes' des Täufers nämlich gleichzeitig ihren Inhalt für sich in Anspruch und deutet indirekt an, daß in seiner Person das angekündigte Kommen dieses "Stärkeren" Realität wird bzw. er selbst diese messianische Gestalt ist. Von daher wird auch deutlich, daß mit der bereits skizzierten Kategorie des Prophetischen in Parallelität mit Johannes dem Täufer die Identität Jesu nur unzulänglich erfaßt ist, diese vielmehr in Richtung Messianität darüber hinausgeht.

Ein derartig implizit aufscheinendes, messianisches Selbstverständnis Jesu innerhalb von Mk 11,27-33 bedeutet aber gleichzeitig eine Korrektur bzw. ein Sich-Abheben von gängigen jüdischen Messiasvorstellungen und -erwartungen.¹⁸ Die bereits angesprochene nähere Charakterisierung der Gestalt des Stärkeren, auf die der Einwand Jesu letztlich hinzielt, kann das deutlich machen und verweist eher in den Horizont von Gottessohnschaft.

Nur am Rande sei darauf hingewiesen, daß diese im Streitgespräch um die Vollmacht Jesu (vor allem in der Gegenfrage) implizit anklingenden Elemente, die am Ende aufgrund seiner Antwortverweigerung (11,33) zumindest nach außen hin offen bleiben, von Jesus selbst in der unmittelbar darauf folgenden Parabel Mk 12,1-12 aufgegriffen werden und dort - zwar immer noch indirekt in gleichnishafter Form - eine erste, freiwillig gegebene und positive Antwort und Bestätigung erfahren (bes. im Hinweis auf den "geliebten Sohn" in Mk 12,6).¹⁹

Der Gegenfrage Jesu in Mk 11,30 kommt insgesamt also nicht nur eine rhetorische Funktion zu, sie ist auch in inhaltlicher Hinsicht von Bedeutung, insofern der angesprochene Gegenstand und der darin enthaltene Aussagegehalt in der aufgezeigten Weise christologische Implikationen durchscheinen lassen. In ähnli-

¹⁷ Vielfach wird der Gegenfrage nur eine rhetorische Funktion zugesprochen ohne inhaltliche Konsequenzen. Vgl. z.B. *F. Vouga*, Die Entwicklungsgeschichte der jesuanischen Chrien und didaktischen Dialoge des Markusevangeliums, in: *D.-A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann* (Hgg), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (Fs. Willi Marxsen), Gütersloh 1989, 45-56: 51f.

¹⁸ Wieweit überhaupt von einer einheitlichen Messiaserwartung zur Zeit Jesu gesprochen werden kann, steht allerdings stark in Diskussion. Vgl. dazu z.B. die Beiträge in *I. Baldermann u.a.* (Hgg), Der Messias (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993.

¹⁹ Die dort aufweisbare "explizitere" Christologie wird schließlich auch von seinen Gesprächspartnern verstanden (Mk 12,12).

cher Weise gilt das zwar auch für die beiden folgenden Streitgespräche (vgl. 12,16; auch 12,24.26); dort jedoch, wo in der initiierenden Fragestellung von Anfang an die Person Jesu mit in Frage gestellt ist, wirft die Tatsache, daß er in der Gegenfrage eine ganz bestimmte und nicht beliebig austauschbare Thematik aufgreift, in entsprechender Weise Licht auf sein Selbstverständnis.²⁰

3.2. Ein außerordentliches Gottesbild

Vor allem in den Abschnitten Mk 12,13-17.18-27.28-34, in denen auf einer ersten Ebene sachliche Fragestellungen (Kaisersteuer; Auferstehung; erstes Gebot) zur Diskussion stehen, zeigt sich, daß Jesus in seinen Antworten direkt und betont auf Gott Bezug nimmt und die Möglichkeit ergreift, seine Sicht von Gott und vom Verhältnis des Menschen zu Gott zum Ausdruck zu bringen.²¹ Gerade in der Vermittlung seines Gottesbildes, in der Gottesverkündigung Jesu und ausgehend von ihr können aber ebenfalls Ansätze für die Begründung einer impliziten Christologie ausgemacht werden.²²

Das Gottesbild Jesu, wie es in diesen Perikopen zum Ausdruck gebracht wird, ist im wesentlichen gekennzeichnet durch eine auffallende Aktualisierung, Intensivierung und Betonung der Beziehungsebene.

So findet sich auf die Frage einer Gruppe von Pharisäern und Herodianern nach der Erlaubtheit der Steuerzahlung an den Kaiser (12,14) als abschließende Reaktion Jesu neben dem Hinweis, dem Kaiser das Seinige zu geben, die Steuern also zu bezahlen, in Mk 12,17 - gleichsam als Richtlinie, unter der das zu erfolgen hat - die Forderung, Gott zu geben, "was Gottes ist" (τὰ τοῦ θεοῦ). Mit Bezug auf die in der unmittelbar vorher formulierten Gegenfrage Jesu genannten Begriffe εἰκῶν und ἐπιγραφή (12,16) sowie auf deren jeweiligen biblischen Hintergrund, der von der Hingabe des Menschen an Gott als seinen Herrn spricht, ist

²⁰ Dieser gerade für Mk 11,27-33 charakteristische Aspekt bleibt in den folgenden Gesprächen vor allem insofern präsent, als Jesus es ist, der als Lehrer angesprochen ist und als überlegen Lehrender auftritt, und er ist dann auch in der Perikope von der Davidssohnfrage dominierend, die diesbezüglich eine enge Beziehung zur Vollmachtsfrage aufweist.

²¹ So kommt das Wort θεός allein 12 mal innerhalb von Mk 12,13-34 vor (bei Markus insgesamt 49 mal).

²² Vgl. insgesamt dazu die Ausführungen von *Vogler*, *Jesus*, 47-51. Gerade in diesem Punkt wird eine gleichsam "paradigmatische" Funktion von Mk 12,13-17 für die beiden folgenden Perikopen deutlich.

mit "dem, was Gottes ist", wohl der ganze Mensch gemeint, insofern er nach Gottes Bild erschaffen (vgl. Gen 1,26) und in sein Herz das Gesetz Gottes gelegt ist (vgl. Spr 7,3; Jes 44,5; Jer 31,33).²³ Von daher wird Gott in Mk 12,17 als einer geoffenbart, der in enger Beziehung zum Menschen steht, dessen Willen den konkreten Menschen in seinen alltäglichen Lebensvollzügen betrifft und der vom Menschen eigenverantwortliche Entscheidung und Hingabe fordert.

Beim Gespräch mit den Sadduzäern rund um die Auferstehungsfrage (12,18-27) nimmt Jesus in seiner doppelten Antwort zum einen Bezug auf die eingangs gestellte Frage (12,23) nach dem "Wie" der Auferstehung und greift zum anderen die ihr zugrundeliegende Voraussetzung (vgl. 12,18) über das "Daß" der Auferstehung auf und an. Für seine Argumentation spielt dabei ein je unterschiedliches Gottesbild bzw. die außerordentliche Sichtweise Gottes, die Jesus eigen ist, eine maßgebliche Rolle. Gott wird darin als einer vermittelt und erkennbar, dem aufgrund seiner Allmacht (vgl. 12,14: δύναμις τοῦ θεοῦ) zuzutrauen ist, daß er die Auferstehungswirklichkeit in Form von etwas vollkommen Neuem, alle Vorstellungen Übersteigendem und durch personale Gemeinschaft mit ihm Ausgezeichnetem schaffen wird (vgl. 12,24-25), weil er als Gott der Lebenden seinen Verheißungen treu bleibt und in seiner heilszuwendenden Macht den Menschen über den Tod hinaus in der Gemeinschaft mit ihm erhalten will (vgl. 12,26-27).²⁴

Auf dieser Linie der Gottesverkündigung liegt schließlich auch Jesu Zusammenfassung des obersten Willens Gottes im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (12,29-31), das jede oft rein äußerlich vollzogene kultische Verehrung übersteigt (12,33). So gilt es Gott in seiner Einzigkeit mit der ganzen Person, mit allen dem Menschen gegebenen Fähigkeiten (vgl. 12,30.33) zu lieben. Durch die universale Ausweitung des Begriffs des Nächsten in der Aufforderung zur Nächstenliebe (12,31.33: πλησίον) ist er gleichzeitig dann auch charakterisiert als einer, der im Nächsten jeden Menschen eingeschlossen und geliebt wissen will.

Die außerordentliche Sichtweise Gottes, wie sie in den beschriebenen Szenen zum Ausdruck kommt, zeigt implizit damit für die Person Jesu an, daß er in einem besonderen, nahen, bisher analogielosen, personalen Verhältnis zu Gott

²³ Vgl. auch C.H. Giblin, "The Things of God" in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lk 20,25; Mk 12,17; Mt 22,21), in: CBQ 33 (1971) 510-527.521-525.

²⁴ Dieses Gottesbild und diese Gottesgewißheit sind auch der tragende Grund für Jesu eigene Auferstehungsgewißheit. Vgl. O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 par). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB, 66), Frankfurt 1987, 570-577.

steht, aus dem heraus er von Gott gerade auf diese Weise sprechen kann. Jesus erweist und versteht sich demnach in exzeptioneller Weise als Kenner des göttlichen Willens und seines Wesens.

In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt auch auf Jesu Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu verweisen, von der in der Zusage an den Schriftgelehrten in Mk 12,34 ausdrücklich gesprochen ist. In ihrem stets greifbaren christologischen Bezug wird nämlich deutlich, daß sie untrennbar mit dem Wirken und der Lehre Jesu verbunden ist und in seiner Person Wirklichkeit zu werden beginnt.

Wenn und insofern nun in Konsequenz die durch Jesus vermittelte Kenntnis von Gott und von seinem Willen im Glauben angenommen wird - Umkehr und glaubende Annahme sind durchgehend angedeutete Forderung innerhalb der Jerusalemer Streitgespräche (vgl. z. B. 11,31) -, wird damit indirekt auch Jesus in seiner Person angenommen, sodaß darin ebenfalls ein Ansatzpunkt für die Begründung einer impliziten Christologie deutlich wird.²⁵

Die so insgesamt gewonnene implizite Kennzeichnung der Person Jesu und seines Selbstverständnisses hebt sich erneut von den Messiasvorstellungen seiner Umwelt ab. Als Beispiel sei an dieser Stelle auf Mk 12,13-17 verwiesen. Sofern man nämlich in der Perikope von der Kaisersteuerfrage einen politisch-messianischen Unterton mitschwingen sieht,²⁶ erfährt dieser in der die Steuerverweigerung ablehnenden Antwort Jesu gleichzeitig auch für seine Person eine Zurückweisung und im Verweis auf Gott eine grundlegende Korrektur. Wenn Jesus für sich in Anspruch nimmt, in irgendeiner Weise der Messias zu sein, dann nicht im Sinne derartiger nationaler Hoffnungen, sondern im Sinne einer besonderen Beziehung zu Gott, wie sie nach dem oben Ausgeführten deutlich geworden ist.

3.3. Mehr als "Sohn Davids"

Daß Jesu Selbstverständnis in irgendeiner Weise mit der Gestalt des Messias zu tun hat, gibt er schließlich in Mk 12,35-37 dadurch zu erkennen, daß er von sich aus die Thematik jüdischer Messiaserwartung zur Sprache bringt und die als Meinung der Schriftgelehrten angesprochene Ansicht, der erwartete Messias sei

²⁵ Vgl. *Vogler*, Jesus, 48.51.

²⁶ Ein Aufruf zur Steuerverweigerung als eine der möglichen Antworten auf die Frage in Mk 12,14 liegt durchaus in der Linie einer politischen Messiaserwartung, mit der ein Ende der Fremdherrschaft verbunden ist. Vgl. *Mundla*, Jesus, 50f.

Sohn Davids, in Frage stellt. In seiner Argumentation mit Hilfe des Schriftzitates aus Ps 110,1 (bes. der Einleitung zur eigentlichen Gottesrede) weist er allerdings auch hier eine Messianität zurück, die sich in der Qualität der Davidssohnerwartung für den Messias im Sinne eines irdischen Heilskönigs Israels als Nachfolger und nach dem Muster der Herrschaft Davids, also in einem religiös-nationalpolitischen Horizont konkretisiert.

Demgegenüber bestimmt Jesus mit Hilfe der in seiner Rede angezielten Gegenüberstellung der Begriffe *υἱός* und *κύριος* positiv das Verhältnis des Messias zu David bzw. nimmt eine entsprechende Qualifizierung des Messias vor. Der *χριστός* ist gegenüber David als *κύριος*²⁷ zu verstehen, also in übergeordneter, überlegener Stellung.

Für eine charakterisierende Näherbestimmung des von Jesus auf diese Weise gemeinten Messias als dem David überlegenen Herrn gibt dann vor allem der Inhalt der zitierten Gottesrede von Ps 110,1 entscheidende Hinweise. Demnach steht die Gestalt des Messias wiederum in einem einzigartigen und engen Beziehungsverhältnis zu Gott (z. B.: *κάθου ἐκ δεξιῶν μου*), das auch im Element des Anteilhabens an der Macht Gottes seinen Ausdruck findet.

Auch hier liegt meines Erachtens ein Verständnis der von Jesus angedeuteten Messianität im Sinne einer Sohn-Gottes-Prädizierung nahe, was wiederum für sein sich äußerndes Selbstverständnis von Bedeutung ist.

Ein derartiges Verständnis, das die Identität Jesu - implizit zum Ausdruck gebracht - als die des Messias und Sohnes Gottes erweist, scheint mir letztlich für die sog. Jerusalemer Streitgespräche insgesamt auch im Blick auf die vorangehenden Punkte als Zusammenfassung das Gegebene. Allerdings ist ein richtiges Verständnis dieser Begriffe auf die Aussagen der jeweiligen Perikope und auf die Beachtung der Beziehung der Begriffe zueinander angewiesen, sodaß erst unter dieser Rücksicht das für Jesu Sendungsautorität Spezifische festzumachen und zu erhellen ist.

²⁷ Bei der Verwendung von *κύριος* ist hier primär nicht an einen theologisch gefüllten Begriff oder an einen christologischen Titel zu denken. Ein derartiges Verständnis ist erst auf einer sekundären Entwicklungsstufe anzunehmen.

4. Die Nähe zur Passion

Im Zusammenhang mit dem Aufweis einer mehr und mehr in den Blick tretenden impliziten Christologie innerhalb von Mk 11,27-12,37, die das sich äußernde Selbstbewußtsein Jesu als messianischer Sohn Gottes umschreiben läßt, ist ein wesentlicher, stets mitgegebener und untrennbar damit verbundener Aspekt mitzubedenken: der Aspekt des Leidens, der Nähe des erzählten Geschehens zu Passion und Tod Jesu.

Hinweise darauf sind zum einen diejenigen inhaltlichen Elemente, die die Gefährlichkeit der jeweiligen Situation unterschwellig andeuten und von daher auch deren Aussagegehalte bestimmend mitprägen. Unter dieser Rücksicht sind an dieser Stelle bereits genannte Elemente erneut aufzugreifen und anzusprechen. Jerusalem, die Stadt der Anfeindung gegen Jesus und schließlich die Stadt seiner Passion, und der Tempel als Ort der Handlung sind hier ebenso zu nennen wie die jeweiligen religiös und politisch einflußreichen Gegnergruppen, angefangen von der Abordnung der Synedristen, die ihrerseits dann eine Gruppe von Pharisäern und Herodianern schicken, über die Sadduzäer bis hin zur indirekt herausgeforderten Gruppe der Schriftgelehrten. Die zum Teil ausdrücklich angesprochene Absicht der Fragesteller, die hinter ihrem Auftreten steht, unterstreicht dieses Moment der Gefährlichkeit wie auch die Fragestellungen selbst, die durchaus einen verfänglichen Charakter zu erkennen geben. Ausgehend von der Frage nach der Vollmacht Jesu, "das" (ταῦτα) zu tun, die ihren unmittelbaren Anstoß in der Tempelaktion Jesu am Vortag seines öffentlichen Wirkens in Jerusalem hat (11,15-17), stehen die geschilderten Ereignisse außerdem und nicht zuletzt unter dem negativen Vorzeichen der in Mk 11,18 geäußerten Tötungsabsicht gegen Jesus (vgl. auch Mk 12,12).

Die tatsächliche Nähe der Szenen zur Passion Jesu und ihre Einreihung in den Kontext des Passionsgeschehens in Jerusalem, wie sie insgesamt auch historisch wahrscheinlich zu machen sind, unterstützen zum anderen die so gewonnene Perspektive in bezug auf die Aussagen zur Person und Identität Jesu.

Der in den einzelnen Szenen hervortretende Anspruch Jesu ist also immer auch im Licht der Passion, im Licht von schlußendlich erfolgreicher Verurteilung, von Leiden und Tod zu sehen. Den Messias als Sohn Gottes, den Jesus indirekt verkündigt und der zu sein er für sich in Anspruch nimmt, will er unter dem

Aspekt des Leidens als leidenden Messias verstanden wissen,²⁸ so wie umgekehrt deutlich wird, daß sein Anspruch vor der Konsequenz und Nähe zur Passion nicht halt macht und gerade darin eine besondere Akzentsetzung erfährt.

Daß für ein derartiges umfassendes und richtiges Verständnis der Identität Jesu innerhalb der analysierten Perikopen auf indirekte Weise stets auch auf die Forderung von glaubender Annahme bzw. Umkehr hingewiesen ist und diese als notwendig aufgewiesen wird, sei an dieser Stelle ebenfalls am Rande angemerkt und festgehalten.

5. Schlußbemerkung

Wenn es auch in den sog. Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums in erster Linie um Auseinandersetzungen mit verschiedenen Gruppen höchster jüdischer Autoritäten in Form von Gesprächen zu je unterschiedlichen sachlichen Fragestellungen geht, so kann meines Erachtens für diese dennoch deutlich gemacht werden, daß gleichzeitig immer auch die Frage nach der Person des in-Frage-gestellten Jesus mitgegeben ist, daß eben Jesus hinsichtlich seiner Identität mit in Auseinandersetzung steht. Eine in ihnen aufweisbare Christologie zeigt berechtigterweise ihre Verankerung im authentischen Jesusgeschehen an und ermöglicht diese, sie scheint dabei weitgehend aber auf implizite bzw. indirekte Weise auf. Dennoch tritt die Frage nach Jesu Selbstverständnis bzw. nach der Identität seiner Person stark in den Blick.

Die hier nur umrißhaft ausgeführten Aspekte haben insgesamt Indizien und Anhaltspunkte für eine Christologie deutlich werden lassen, die in Form von Implikationen innerhalb des Lehrens und Tuns Jesu ein Selbstverständnis umschreiben, das in seiner inhaltlichen Charakterisierung schließlich in der expliziten, nachösterlichen Christusverkündigung seine Entsprechung findet.

²⁸ Vgl. J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 266.326.