

Jesus Christus

Von Joachim Gnilka

I. Die Quellen

Außerntl. Zeugnisse für J. besitzen wir nur wenige. Herkömmlicherweise sucht man sie bei röm. Schriftstellern, Flavius Josephus und in der rabb. Literatur. Sie sind aber von unterschiedlichem Wert.

1. Sueton (*vita Claudii* 25) erwähnt Anfang des 2. Jh. die durch Kaiser Claudius veranlaßte Vertreibung der Juden aus Rom (vgl. Apg 18,2), die erfolgt sei, weil die Juden, »von Chrestos aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten«. Man wird Chrestos mit J. Christus identifizieren müssen. Wahrscheinlich nimmt Sueton auf Streitigkeiten zw. Judenchristen und Juden Bezug. Über die Bedeutung des Christusnamens – Chrestos erklärt sich durch itazistische Aussprache, war ein verbreiteter Sklavename – war er sich nicht im klaren. Ungefähr zur gleichen Zeit bringt Tacitus (Ann XV,44,2f), der vom Brand Roms unter Nero berichtet, die »Chrestianos« mit Christus in Verbindung, »der unter der Herrschaft des Tiberius auf Veranlassung des Prokurators Pontius Pilatus hingerichtet worden war«. Plinius d. J., seit ca. 111 Statthalter in Bithynien, macht Kaiser Trajan Mitteilung von seinem Vorgehen gegen die Christen, von denen er zu sagen weiß, »daß sie sich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, um Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen«. Auch habe er sie veranlaßt, sich loszusagen und Christus zu fluchen (Ep 10,96,6f).

2. Flavius Josephus (Ant XX, 200) erwähnt »den Bruder des J., der Christus genannt wird, Jakobus mit Namen«. Ergiebiger, aber in seiner Beurteilung höchst umstritten, ist das sog. *Testimonium Flavianum* (Ant XVIII, 63f), ein Text, der von J. handelt. Manchen gilt er als völlig echt, manchen als völlig unecht. Wieder andere rechnen mit christl. Überarbeitung eines urspr. Textes (zum Forschungsstand vgl. P. Winter in: Schü-[321]rer, engl. I,428-441). Weil Josephus auch ausführlicher über Johannes den Täufer handelt (Ant XVIII, 116-119) und das Testimonium in einem durchaus passenden Kontext steht, der von durch Pilatus ausgelösten Unruhen spricht, weil es altertümlich und urchristl. wirkende neben offenkundig christl. gefärbten Aussagen enthält, ist die dritte Auffassung zu favorisieren. Eusebios hat es schon gekannt, ebenfalls der arab.-christl. Historiker Agapius, der möglicherweise eine alte Fassung aufbewahrte (S. Pines). Vermutlich redete es von J. als einem weisen Mann, seinen Jüngern, seiner Hinrichtung durch Pilatus, von seiner – von seinen Jüngern behaupteten – Auferstehung.

3. Die rabb. J.-Zeugnisse sind in ihrem Wert neuerdings angezweifelt worden. Allzu viel gaben sie nicht her. J. wird Bar Pandera bzw. Ben Stada genannt. Sein Wunderwirken wird als Zauberei hingestellt. Am Vorabend des Pascha habe man ihn gehängt. J. Maier meint, daß sekundär Überlieferungen von anderen Personen auf J. übertragen worden seien (in byzant. Zeit?). Aus tannaitischer Zeit (bis ca. 220) hätten wir keine einzige rabb. J.-Stelle. Möglicherweise enthält die rabb. Überlieferung noch unentdeckte Hinweise auf J. Zurückhaltung im Urteil ist geboten. – Insgesamt ergibt sich, daß man von J. in der ältesten Zeit in der Umwelt wenig Notiz nahm. Die Belege sind spärlich. Immerhin sichern sie seinen Kreuzestod unter Pilatus ab. Wir sind hinsichtlich unseres Wissens über J. auf die Evv und bes. auf die synopt. angewiesen.

II. Das methodische Instrumentarium

Sind die synopt. Evv die einzigen Quellen für die Rückfrage nach J., ist ihr bes. Charakter zu beachten. Mit diesem sind auch Problematik und Schwierigkeiten der Rückfrage gegeben. Von ihrem Anliegen her sind sie Verkündigung, doch haben sie sicherlich auch ein historisches Interesse. Man könnte sie als Bericht als Verkündigung, Verkündigung als Bericht definieren. In ihrem Ausschnitt auf die öffentliche Tätigkeit Jesu von der Taufe des Johannes bis zum Kreuz konzentriert (vgl. Apg 1,21f) – Mt und Lk stellen eine stark theologisch gefärbte »Kindheitsgeschichte« voran –, sind sie keine Biographie Jesu. Biographische Züge, etwa die Schilderung seines Äußeren, seiner Erziehung und Jugend, fehlen weitgehend. Aus Einzelüberlieferungen, Perikopen zusammengesetzt, bieten sie kein Itinerar, keine chronologische Folge (Ausnahmen: die Passion Jesu, evtl. Mk 5,25-39). Sie stellen das Wirken Jesu dar als Weg nach Jerusalem in dem Sinn, daß auf die Tätigkeit in Galiläa und eine Periode der Wanderschaft der Aufenthalt in Jerusalem anläßlich des Leidenspascha folgt. Dies hat als literarische Struktur, von Lk bes. ausgeprägt und bei Joh nicht mehr vorhanden, zu gelten.

Für die Beurteilung der Evv sind verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen: sie sind aus der österlichen Perspektive geschrieben worden, Züge des Erhöhten und Auferweckten werden auf den irdischen J. übertragen. Sie dringen in Wundergeschichten ein, Verklärung oder Seewandel Jesu können ohne diese Perspektive nicht richtig verstanden werden. Die erzählenden Traditionen bedienen sich vorgeprägter erzählerischer Gattungen mit stereotyp wiederkehrenden Einzelelementen (z. B. Streitgespräch, Apophtegma, Heilungsgeschichte). Die Wortüberlieferung ist in gr. Sprache auf uns gekommen, J. sprach aram., vermutlich dessen galiläischen Dialekt. Doch müßte die Möglichkeit, daß er sich auch des Gr. bediente, ernsthaft geprüft werden. [322]

Zw. Wort- und Tatüberlieferungen ist zu unterscheiden. Die erste geht letztlich auf J. zurück. Im zweiten Fall erzählten andere über ihn. Die Bildung von J.-Traditionen erfolgte nachösterlich. Die Weitergabe von J.-Worten aber kann im Jüngerkreis schon vor Ostern begonnen haben (H. Schürmann). Die Gestalt der Wortüberlieferung in Logien und Sentenzen bedeutet, daß diese oft Zusammenfassungen von längeren Ausführungen darstellen dürften. Auch die Worttradition wurde im Zuge des Überliefers interpretiert. Doch läßt sich der urspr. Sinngehalt in den meisten Fällen ermitteln. Neuprägungen sind von Neubildungen auseinanderzuhalten.

Positiv ist für die Rekonstruktion eines Bildes vom historischen J. von einem Gesamtrahmen auszugehen, in den sich die verschiedenen Überlieferungen einordnen lassen. Für diesen lassen sich folgende Stichpunkte angeben: seine Basileia-Predigt, Jüngerschaft und Nachfolge, sein Verhältnis zu Israel, seine Sendungsautorität, die sittliche Weisung, der sich anbahnende Konflikt und die Passion. Für die detaillierte Beurteilung sind mehrere Kriterien herausgearbeitet worden, die im einzelnen unterschiedliche Relevanz besitzen, zusammen aber weiterhelfen. Zu ihnen gehören das Unähnlichkeitskriterium, das auf absolute Originalität im Vergleich zur Umwelt und zur späteren Gemeinde abhebt, das Kohärenzkriterium (Übereinstimmung von Wort und Beispiel Jesu), die Mehrfachbezeugung in verschiedenen Traditionsschichten und literarischen Gattungen. Es ist auf das Alter und die Sprachform eines Textes zu achten. Q und eine den Evv vorausliegende Passionsgeschichte gelten als alte Überlieferung, mögen auch sie schon theologisch geprägt sein. Die Sprachform des Gleichnisses verdient bes. Beachtung, da das Gleichnis als »ästhetisches Objekt« größere Konsistenz erweist. J. bevorzugte daneben noch andere Sprachformen wie Paradoxien, den antithetischen Parallelismus, das Passivum divinum, bestimmte rhythmische Strukturen, die manchmal stärker hervortreten können, wenn sie ins Aram. rückübersetzt werden. Doch ist hier Zurückhaltung anzuraten. Auch gibt es Kriterien, die für Gemeindebildung sprechen, etwa jene Tendenzen,

die für die urchristl. Glaubensentwicklung charakteristisch sind (W. G. Kümmel).

III. Die Zeit vor dem öffentlichen Wirken

1. Die meiste Zeit seines Lebens, drei Jahrzehnte, verbrachte J. in Nazaret, einem unbedeutenden galiläischen Flecken, der immerhin eine Synagoge besaß (Mk 6,2), 4 km von Sepphoris, der Residenzstadt des Tetrarchen Herodes Antipas entfernt. Man nannte J. mit verächtlichem Beigeschmack den Nazarener, den Mann aus Nazaret (Mk 14,67, später theologisch umgeprägt in »Nazoräer«: Mt 2,23 26,71 u. ö.). Die Tatsache, daß die »Herrenbrüder« sämtlich Patriarchennamen trugen, läßt den Schluß auf eine streng orthodoxe jüd. Familie zu (Mk 6,3). Er übte in Nazaret das Handwerk eines τέκτων aus (Mk 6,3), eines Berufes, der sich nach Ausweis von Papyrus-Urkunden auf die Verarbeitung von Holz (Zimmermann) und Stein (Steinmetz) verstand. Im Zuge der Überlieferung wird diese Berufsbezeichnung entfernt (vgl. Mt 13,55 Lk4,2z).

2. Das Auftreten Johannes des Täuflers veranlaßte J., seinen Heimatort zu verlassen und an den Jordan zu gehen, um die Johannestaufe zu empfangen (Mk 1,9), eine Taufe, die im Rahmen der von intensiver Naherwartung geprägten Gerichtspredigt des Täuflers die vollzogene Umkehr bestätigen und auf das bevorstehende [323] Gericht vorbereiten sollte (Mt 3,11f par.). J. hat nicht bloß das Wirken und Taufen des Johannes anerkannt, sondern ihn auch als einen bezeichnet, der mehr ist als ein Prophet, der Größte unter den von einer Frau Geborenen (Mt 11,9 und 11 par.). Die sekundäre Zufügung in Mt 11,11b hat diese Aussage korrigiert. Die Überlieferung in Joh 1,35ff, daß einzelne der späteren J.-Jünger zuvor Täuferjünger gewesen sind (Andreas, vermutlich auch Simon Petrus), verdient Vertrauen. Daß J. selbst auch einmal zum Jüngerkreis des Täuflers gehörte, ist umstritten. Das Logion Mk 1,7 parr. von dem »nach mir Kommenden«, das sowohl zeitlich als auch als Ausdruck der Täuferjüngerschaft Jesu (dann: »der hinter mir Hergehende«) aufgefaßt werden kann, kann hierfür nicht in Anspruch genommen werden, weil Johannes sich als Vorläufer Gottes oder des vom Himmel her kommenden eschatologischen Menschensohn-Richters verstand. Gegen eine Täuferjüngerschaft Jesu spricht v. a. sein anderes Gottesbild, in dem nicht das Gericht, sondern die Gnade im Zentrum steht. In Joh 3,22f ist von einer Taufstätigkeit Jesu die Rede. In 4,1-3 wird dies zurückgenommen. Überliefert 3,22f historisch Zuverlässiges (R. Schnackenburg) oder nicht (R. Bultmann)? Im ersten Fall bliebe der Sinn der Taufe unklar. Kaum spendete J. die Johannestaufe.

IV. Die Botschaft von der Basileia

Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu stand die Herrschaft oder das Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Von ihr her gewinnt alles, was er wirkte und lehrte, seinen Bezug. Der gr. Begriff ist am besten mit Gottesherrschaft zu übersetzen. In den sog. Einlaßsprüchen, die eine Raumvorstellung wecken, empfiehlt sich die Wiedergabe mit »Reich Gottes«. Mt favorisiert den Begriff »Himmelsherrschaft« (Himmel: Umschreibung des Gottesnamens). Obwohl jüdischer klingend, ist er sekundär. Er mag Mt als geeigneter erschienen sein, die Universalität der Herrschaft auszudrücken.

1. Die Gottesherrschaft umschließt das jetzt den Menschen angebotene und gewährte endgültige Heil, das den Menschen rettet und seinem Leben Sinn zu verleihen vermag. In verschiedenen Gleichnissen hat J. deren Aspekte erläutert. So veranschaulicht das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23-33, die VV 34f tragen sekundär den Gerichtsgedanken ein) die grenzenlose Vergebungsbereitschaft Gottes, die rücksichtsloses menschliches Handeln verwandeln und zum Vergeben befähigen will. In die gleiche Richtung weisen die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,5-55, durch das rahmende Logion 19,30 und 20,16

ebenfalls vom Gerichtsgedanken überformt) und vom verlorenen Sohn (Lk 15,1 1-32, in seiner Authentie oder Integrität – die VV 25-32 werden gelegentlich als Zutat angesehen – zu Unrecht angefochten). Charakteristisch für die genannten Gleichnisgeschichten ist die Dreierkonstellation, in der der Handlungssouverän durch Vergebung und Güte eine neue Ordnung aufrichtet, bei der er auf den Widerstand der »Welt« trifft, die ihre alte Ordnung nicht preisgeben will. Der in den Gleichnissen in Wort oder Tat erhobene Einspruch (Mt 18,28-33 20,11f Lk 15,29f) artikuliert diesen Widerstand der alten Ordnung, die – rein »weltlich« betrachtet – vernünftig erscheint, aber angesichts der erfahrenen Güte überholt ist und sogar inhuman wird. Der Handlungssouverän wirbt für die neue Ordnung der vorausgreifenden Vergebung, die Umkehr überhaupt erst ermöglicht (Mt 20,13-15 Lk 15,31f). Letzteres ist deutlich in Lk 15,15-24 zu sehen, da die Umkehr der Ermöglichung [324] eines Neuanfanges bedarf. Die neue Ordnung ist die der Herrschaft Gottes.

Die in den Gleichnissen veranschaulichte grenzenlose Güte wurde im Wirken Jesu erfahrbar. In diesem Bezug, der die Gleichnisse nicht zu Allegorien werden läßt, gewinnen diese ihre Überzeugungskraft, die es verhindert, daß sie als märchenhafte Erbauungsgeschichten gelesen werden. Spuren dieser Güte sind in den Evv noch erkennbar, v. a. in seinem Umgang mit den Sündern, Deklassierten und Randfiguren. Das Mahl mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15f), vermutlich erst redaktionell mit der Berufung des Zöllners Levi in die Nachfolge (2,13f) verknüpft, ruft typisierend Jesu Mahlgemeinschaft mit den gesellschaftlich Ausgestoßenen in Erinnerung. Diese brachte ihm bei seinen Gegnern das Schimpfwort vom »Fresser und Weinsäufer« (Mt 11,19 par.) ein. J. setzte sich im Umgang mit den Sündern über die levitischen Reinheitsvorschriften hinweg. Es ging ihm um den Menschen. Er rechtfertigt sein Tun mit dem Logion vom Arzt (Mk 2,17a). Auch die Perikope von der Sünderin (Lk 7,36-50), die wahrscheinlich erst später das Salbungsmotiv an sich zog, hat seine die Umkehr eröffnende Sünderliebe aufbewahrt. Sündenvergebung sprach er also konkret zu, in der Annahme des Sünders. Als verbaler Zuspruch, freilich verknüpft mit der Heilung, könnte Mk 2,5 auf ihn zurückgehen.

2. Auch Jesu Tätigkeit als Wunderheiler und Arzt gehört in den Kontext seiner Verkündigung der Gottesherrschaft. Die synopt. Evv sprechen von Machttaten (δυνάμεις). Traditionsgeschichtlich haben wir zw. Wundergeschichten und Logien Jesu, die seine Heilertätigkeit interpretieren, zu unterscheiden. Wundergeschichten treffen wir etwa 20 in den Evv an. Dabei ist mit gelegentlichen Doppelungen zu rechnen (vgl. Mt 9,27-31 mit 20,29-34; Mk 2,1-12 parr. mit Joh 5,1-9?). Sie sind in starkem Maß schematisiert, so daß sie uns nur einen ungefähren Eindruck vermitteln. Hinzu treten Steigerungen, die durch die österliche Perspektive veranlaßt sind. Sammelberichte erwecken den Eindruck von wiederholten Massenheilungen. Unmittelbare konkrete Erinnerungen dürften dort vorliegen, wo die Namen des Geheilten und des Ortes mitüberliefert sind: die Schwiegermutter des Petrus in Kafarnaum (Mk 1,29-31), der blinde Bettler Bartimäus von Jericho (Mk 10,46-52), der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5-13 par.). Wunderheiler gab es auch in Jesu Umwelt (Apollonius von Tyana, Hanina ben Dosa u. a.), so daß auf das Spezifische zu achten ist. Für das 1. Jh. nC hat man von einer »Renaissance des Wunderglaubens« gesprochen (G. Theißen).

Die Krankheitsbezeichnungen in den Wundergeschichten sind Sammelnamen, die ein breites Krankheitsbild abdecken, aber auch in der Umweltliteratur vorkommen: Wassersucht (Lk 14,2), Lähmung (Mk 2,3), Aussatz (Mk 5,40), Mondsucht (Mt 17,15) usw. Zu beachten ist das von Dämonen besetzte Weltbild. Der Dämonenglaube wird begreiflich als durch Gefühle der Furcht und Einsamkeit, des Ausgeliefertseins und Terrors verursacht in Gestalt von schlimmen Natur- und Kriegseignissen, Träumen, Ekstase. Die Dämonen werden zu verobjektivierten Projektionen dieser Erfahrungen. Der Mensch vermag sich aus diesem negativen Seinsentwurf selbst nicht zu befreien. J., der diese Lage vorfindet, geht mit seinem exorzisti-

schen Wirken befreiend auf den Menschen in diesem Engpaß ein. Jesu Heilungen haben als charismatisch gewirkte stets etwas Überraschendes. [325] Das Wunder bei ihm ist nicht institutionalisiert und nicht unbedingt zu erwarten. Kennzeichnend für die synopt. Wundergeschichten ist das Motiv des Glaubens, das diese Unmittelbarkeit zum Ausdruck bringt (Mk 2,5 5,34 10,52 Mt 8,10 u.ö.). Wo er auf keinen Glauben trifft wie in Nazaret, kann er keine Wunder wirken, verweigert er sich (Mk 6,5a). Die Forderung nach einem Zeichen vom Himmel, nach einem jeden Zweifel ausschließenden Beglaubigungszeichen, lehnt er als Ausdruck der Verstocktheit ab (Mk 8,11f). Er stellt nur das Jonazeichen in Aussicht, das urspr. vermutlich nichts anderes als seine Umkehrpredigt meinte (Lk 11,29; in Lk 11,30 Mt 12,40 sekundär gedeutet). Daraus ergibt sich auch, daß Jesu Wunder keine Mirakel waren. Sie konnten mißdeutet werden (Mk 3,22). Letztlich wurde das Wunder nur den Glaubenden zuteil. Der in den Wundergeschichten ausgedrückte Glaube enthält nicht nur das Vertrauen auf die von ihm erwartete Hilfe, sondern richtet sich auch auf J. als den Heilbringer, der den Menschen zu retten vermag. Auch das zeigt die Unterordnung des Wunders unter sein Wort an.

Das Wunder aber involviert auch den Glauben Jesu. Auch er war ein Glaubender. Das Wort vom Senfkorn (Lk 17,6 wahrscheinlich in der urspr. Fassung; vgl. Mt 17,20) hat mit seinem Glauben zu tun, ebenso Mk 9,23. In diesem Glauben war er in einzigartiger Weise offen für Gott (G. Ebeling). In den wenigen Logien, in denen J. sein heilendes und exorzistisches Wirken interpretiert, wird der Zusammenhang mit der Gottesherrschaft bestätigt: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes zu euch gelangt« (Lk 11,20; par. Mt 12,28 spricht sachgerecht vom »Geist Gottes«). In seinem befreienden Handeln ist Gott selbst am Werk, beginnt sich die Gottesherrschaft durchzusetzen. Das Gleichnis von der Überwindung des Starken (Mk 3,27 parr.) stellt denselben Gedanken in den dualistischen Horizont der Auseinandersetzung mit den Kräften des Bösen. Das apokalyptisch anmutende Logion vom Satanssturz (Lk 10,18), das nicht ausreicht, aus J. einen Visionär zu machen (U. B. Müller), stellt die prinzipielle Bezwingung Satans fest und damit die Befreiung des Menschen aus dämonischen Ängsten.

3. Hinsichtlich ihres zeitlichen Bestimmtheits wurde die Gottesherrschaft als etwas rein Gegenwärtiges (die realized eschatology« von C. H. Dodd) und als etwas rein Zukünftiges (die konsequente Eschatologie von A. Schweitzer und der eschatologischen Schule) aufgefaßt. Heute ist die Einseitigkeit beider Positionen erkannt. Die Gottesherrschaft qualifiziert sowohl die Zukunft als auch die Gegenwart. Sie ist wesentlich Zukunft, sie ist die eschatologische Zukunft, ist aber im Wirken Jesu auch bereits mit ihren heilenden und befreienden Kräften Gegenwart geworden. Das ist mehr als ein sittliches Ausgerichtetsein auf die Zukunft. Wenn der Begriff »Gottesherrschaft« in der Predigt Jesu besagt, daß Gottes gnädiger Entschluß die Rettung der Menschen herbeiführen will, so schließt dies deren sich ankündigende Realisierung in der Gegenwart Jesu mit ein.

Gegenwartstexte sind bereits oben ([IV] 1. und 2.) erwähnt worden. Die Zukünftigkeit der Gottesherrschaft belegen bes. eindringlich die ersten zwei Bitten des Vaterunser (Lk 11,2 par.), deren aoristische Zeitform auf ein einmaliges zukünftiges Geschehen, die endgültige Offenbarung der Basileia, gerichtet ist, wie die verschiedenen Einlaßgespräche (Mk 10,25 par.; Mt 18,8f/Mk 9,43.45.47: Wechsel von Basileia zu »Leben«; als sekun-[326]däre Bildungen Mt 5,20 Mk 10,15) wie auch der persönlich gehaltene eschatologische Ausblick beim letzten Abendmahl (Mk 14,25 parr.). Aufschlußreich für das spannungsvolle Verhältnis von Gegenwart und Zukunft der Basileia sind einige Gleichnisse, die aus dem Leben des Landmannes gekommen sind (von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-29; vom Senfkorn Mk 4,30-32 parr.; vom Unkraut Mt 13,24-30a, letzteres in seiner Authentie stark umstritten), aber auch die Gleichnisse vom Sauerteig (Mt 13,33 par.) und vom Fischnetz (Mt 13,47f). Prägend ist für sie der Kontrast von kleinem Anfang (»das Senfkorn ist das kleinste unter allen Samenkör-

nern«) und überraschend herrlichem Ende oder der Blick auf die der endgültigen Offenbarung, der Basileia vorauslaufende Zeit, die eine Zeit des Wachsens, Reifens und Einsammelns ist, eine dem Menschen gewährte letzte Zeit. Gesagt will sein, daß der mit J. gesetzte Anfang der Basileia, der manchen zu unscheinbar oder als mit seinen Erwartungen nicht konform erschienen sein mag, die in der Zukunft sich vollendende Gottesherrschaft verbürgt, wobei J. selbst zu deren Garant wird. Gegenwartsbezogen sind die Gleichnisse vom Schatz im Acker und Perlenkaufmann (Mt 13,44-46). Auf die Gegenwart als Heilszeit verweist der Makarismus in Mt 13,16f par.

Zeitliche Dringlichkeit erhält die Predigt Jesu von der Basileia durch die Ankündigung ihrer Nähe (vgl. das redaktionelle Summarium in Mk 1,15 und die Anweisung in Mt 10,7 par.). Dabei weist man heute zu Recht die »termingebundenen« Ankündigungen der Nähe überwiegend der nachösterlichen Situation zu (Mk 13,30 par. 9,1 parr. Mt 10,23), in der apokalyptische Stimmungen vermehrt auftreten konnten. J. selbst dürfte eher vor Berechnungen gewarnt haben (vgl. Lk 17,20f). Die Nähe muß im Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft beurteilt werden. Damit ist die problematische Spannung nicht aufgelöst. Doch gilt es zu sehen, daß das Endgültige bevorsteht und auch schon da ist.

4. Inhalt der Basileia-Predigt ist auch das Gericht. Doch kommt es darauf an, dieses in der rechten Weise einzuordnen. J. ist kein Gerichtsprediger wie Johannes der Täufer, sondern bietet den Menschen mit der Gottesherrschaft das endgültige Heil an. Das Gericht ist gleichsam die Kehrseite dieses Heiles. Wer das Heil ausschlägt, zieht sich das Gericht zu. Bildlich gesprochen: Wer seine Worte zwar hört, aber nicht tut, baut sein Haus auf Sand (vgl. Lk 6,47-49 par.). Das Gericht bringt die Scheidung der Menschen (Lk 7,34f), es wird wie eine Sintflut über die Welt kommen (Mt 24,38f par.). Die Zeit läuft auf es zu, so daß auch diese bedrohliche Perspektive Aufruf zur Versöhnung werden kann (Lk 12,58f par.). An dieser Stelle sind auch die Gleichnisse, die von den Verwaltern handeln, einzuordnen (Lk 19,12-27 par.: von den anvertrauten Geldern; Lk 16,1-8: vom betrügerischen Verwalter). Dabei macht bereits das Bild eines Verwalters eines anvertrauten Gutes die bestehende Verantwortung bewußt. In diesen Gleichnissen kommt es auf die dem Gericht vorauslaufende Zeit an, die als geschenkte zu nutzen ist. Sie sind nicht Schilderungen des Gerichtes, obwohl sie sekundär dazu werden konnten. Freilich hat J. auch von Heilsverlust gesprochen (etwa Mk 9,43.45.47), der als Möglichkeit bestehen bleibt.

V. Die Nachfolge

J. hat neben und im Zusammenhang mit seiner an das Volk Israel gerichteten Verkündigung von der Gottesherrschaft einen Jüngerkreis um sich [327] konstituiert. Die nach dem Vorbild der prophetischen Berufung (1Kön 19,19-21) stilisierten Jüngerberufungsgeschichten (Mk 1,16-20 parr.) tun uns sowohl Namen und Beruf von in die Nachfolge Gerufenen als auch ein damit verbundenes Auftragswort kund. Dieses Logion von den Menschenfischern, das in origineller Weise am alten Beruf anknüpft, bedeutet, daß Jüngersein zunächst heißt, Jesu Verkündertätigkeit teilen (M. Hengel). Das Leitwort für das Jüngersein heißt Nachfolgen. Damit tritt der in einem gemeinsamen Leben mit J. zu vollziehende personale Anschluß an ihn hervor, der auch schon im Jünger-Meister-Verhältnis bei jüd. Schriftgelehrten üblich war, aber bei J. neue Dimensionen gewinnt. Bei den Schriftgelehrten lernte man das Gesetz und seine Interpretation und schloß mit der Ernennung zum Rabbi ab. Bei J. lernt man die Botschaft von der Gottesherrschaft. Weil die Gemeinsamkeit mit ihm nicht endet und zur Schicksalsgemeinschaft wird, lernt man letztlich ihn selbst.

Die Radikalität der Nachfolge kommt in kurzen Episoden zum Ausdruck (Lk 9,57-62 par.), in denen Nachfolgewilligen oder Gerufenen die Nachfolge sentenzhaft erläutert wird. Von bes.

Eindringlichkeit ist der Totengräber-Spruch (Mt 8,22 par.), der den Vollzug der Nachfolge über die Pietätspflicht der Bestattung des Vaters stellt. Hierher gehört auch die Begegnung mit dem reichen Mann, für den Nachfolge an die Bedingung der Preisgabe des Besitzes geknüpft wird (Mk 10,21 parr.). Dabei zeigt sich, daß die Bedingungen der Nachfolge unterschiedlich sind und J. jeweils in die konkrete Situation eines menschlichen Lebens hineinruft. Der Spruch von der Kreuznachfolge, der urspr. noch nicht das Kreuz Jesu, sondern die je eigene Mühsal ins Auge faßt (Mt 10,38/Lk 14,27 »Wer nicht *sein* Kreuz aufnimmt ...«) und darum J. zugesprochen werden kann, will die Bereitschaft zu den mit der Nachfolge gegebenen Einschränkungen und Anfeindungen bewußt machen. Diese Bereitschaft schließt das Martyrium mit ein (Mk 8,35, wo »um des Evangeliums willen«, die nachösterliche Lage berücksichtigend, sekundär hinzugefügt wurde).

Übernahme der Jünger mit dem Ruf in die Nachfolge die Aufgabe, mit J. die Gottesherrschaft zu verkünden, liegt es nahe, daß es Anweisungen hierfür gibt. Die in den sog. Aussendungsreden zusammengetragenen Missionsregeln tragen sicherlich zu einem beträchtlichen Teil die Spuren der nachösterlichen Missionsarbeit. Doch wird man ihren Kern, vorab die Anweisungen zur Ausrüstung für die Ausgesendeten, auf J. zurückführen. Deren Radikalität ist sekundär abgeschwächt worden. Im Unterschied zu Mt 10,10/Lk 9,3 konzidiert Mk 6,8f Stab und Sandalen (vgl. Lk 22,35f). In ihrer gänzlichen Anspruchslosigkeit, die nicht als Ausdruck eines asketischen Ideals aufgefaßt werden darf, zeigen sie die angekündigte Gottesherrschaft an. Weil wir davon ausgehen können, daß auch J. selbst sich nach diesen Weisungen richtete, ist er auch in seiner Armut das Zeichen der kommenden Basileia.

In Jesu Nachfolge befanden sich auch Frauen. In Lk 8,2f ist eine Jüngerinnenliste überliefert. Aus den Namen ragt Maria von Magdala heraus (vgl. Mk 15,40f). Mit der Aufnahme von Jüngerinnen durchbricht J. jüd. Gepflogenheiten, nach denen Frauen zum Torastudium nicht zugelassen waren. J. und seine Jünger geraten in Konflikt mit ihren Familien (vgl. Lk 14,26 par. Mk 3,21.31-35 parr.). Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern ist das des Meisters zu seinen Schülern. Und doch läßt er [328] sich ihren persönlichen Dienst nicht gefallen (vgl. Lk 22,27). Auch das hebt ihn von den Schriftgelehrten ab, in deren Jüngerschaft Nachfolgen v. a. bedeutete, der Diener des Meisters zu sein. In diesem Sinn gewinnt der Jüngerkreis um J. nahezu den Charakter einer neuen geistigen Familie (Mk 3,3 parr.).

Nicht unumstritten ist die Frage, ob J. innerhalb des Jüngerkreises die Zwölf konstituierte oder ob diese erst in der Jerusalemer Gemeinde als Leitungsgremium sich etablierten. Weil eine Leitungsfunktion in Jerusalem kaum in Erscheinung tritt und weil insbesondere Judas Iskariot stereotyp »einer von den Zwölfen« genannt wird (Mk 14,10.43 u. ö.), ist eine Gründung durch J. anzunehmen. 1Kor 15,5 setzt den Zwölferkreis als Institution ebenfalls voraus. Die Gründung ist als prophetisches Zeichen zu werten, mit dem J. hat anzeigen wollen, daß er das Zwölfstämme-Volk Israel neu versammeln will. Die überlieferten Namen der Zwölf (Mk 3,16-19 parr.; vgl. Apg 1,13) weichen nur darin voneinander ab, daß bei Lk und in Apg an die Stelle des Taddäus Judas Jacobi tritt. Den ersten und letzten Platz nehmen jeweils Simon Petrus und Judas Iskariot ein.

VI. Die Ethik

1. Die ethischen Weisungen Jesu müssen gleichfalls im Kontext seiner Basileia-Predigt gelesen werden. In deren Annahme gewinnt der Mensch ein neues Verhältnis zu Gott. Es ist der Gott Israels, der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Mk 12,26), der immer schon in der Geschichte seines Volkes gehandelt und sich jetzt entschlossen hat, das endgültige Heil durch J. bekanntzumachen und zu wirken. Weil der Blick auf das Endgültige und das Ende gerichtet ist, bringt J. weder den Schöpfungsgedanken noch das Theodizeeproblem

lem explizit zur Sprache. Bei der erwarteten Offenbarung Gottes wird sich ohnehin alles Bedrückende und Rätselvolle aufhellen. J. hat von Gott als Vater gesprochen. Dies ist nicht neu, gewinnt aber in seiner persönlichen Relation zu Gott eine neue Dimension. Er hat den Vaternamen in seinem Beten verwendet (vgl. Mk 14,36), wie er auch seine Jünger lehrt, zu Gott Vater zu sagen (Lk 11,2). Daneben erscheint der Vatername – in der Überlieferung von Q – im Zusammenhang von Gottes Fürsorge und Barmherzigkeit (Lk 6,36 par. 6,32 par. Mt 7,11 par.). Dieses Vertrauen auf Gottes Beistand findet beredten Ausdruck in den im Vaterunser vorgetragenen Wir-Bitten um das notwendige Brot für den heutigen Tag, die Vergebung der Schulden und die Bewahrung vor der Versuchung (Lk 11,3f par.). Die Einschränkung der Brotbitte auf das Heute läßt den Jünger, der so beten darf, als Tagelöhner Gottes erscheinen. Die Wir-Bitte enthält eine ethische Implikation, insofern der Beter auch die anderen in seine Sorgen miteinschließen soll.

Weil das Angebot der Basileia vorausgeht, kann diese zum entscheidenden Motiv für das ethische Handeln werden. Der Jünger geht auf die Weisung Jesu ein, handelt sittlich, nicht weil er sich vor dem göttlichen Gericht fürchtet, sondern weil er sich beschenkt weiß und angetrieben ist, das Empfangene weiterzureichen. Gott ist der Unverfügbare. Das Mißverständnis, das gerade den *homo religiosus* bedroht, ist die Meinung, über Gott verfügen zu können. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10-14) wendet sich gegen dieses Mißverständnis, indem es den Zöllner, der sich seines Abstandes und seines Versagens vor Gott bewußt ist, gerecht-spricht, während es dies dem Pharisäer, der sich selbst gerechtspricht, versagt. Darüber hinaus vermag es zu verdeutlichen, daß alle, auch die »Gerechten«, der Um-[329]kehr bedürfen. In seiner an der Gottesfrage orientierten subtilen Kritik erweist es seine Ursprünglichkeit etwa im Vergleich mit manchen massive Vorwürfe enthaltenden Weherufen (vgl. Mt 23,13-33 par.). Im allg. wird man sagen können, daß bei J. der Sünder weit stärker in den Vordergrund tritt als die Sünde, weil es ihm eben um den Menschen geht. Die Unverfügbarkeit Gottes kommt auch darin zum Ausdruck, daß es zu begreifen gilt, daß jeder von Gott gewährte Lohn Gnadenlohn ist (vgl. Mt 20,1-15).

2. Bei der zentralen Rolle, die das Gesetz neben dem Tempel in der jüd. Religion spielte, ist es unter allen Umständen zu erwarten, daß J., der Jude, der sich zum jüd. Volk gesandt wußte, zum Gesetz Stellung bezieht. Dies um so mehr, als die Auslegung des Gesetzes ein bes. Streitpunkt innerhalb der verschiedenen religiösen Gruppierungen war. Jesu Stellungnahme zum Gesetz zu eruieren ist deutlich erschwert, da wir kein grundsätzliches Wort von ihm haben. Mt 5,17-20 eröffnet uns einen Einblick in die Diskussion über das Gesetz in der christl. Gemeinde, in der es offenkundig unterschiedliche Meinungen gab. Der sog. Stürmerspruch (Mt 11,12f/Lk 16,16) – in seiner Rekonstruktion und Interpretation sehr umstritten – läßt auf jeden Fall die mit der jetzt geschehenden Verkündigung der Basileia gesetzte Zäsur gegenüber der vorausgehenden durch Gesetz und Propheten bestimmten Zeit erkennen. Dies bedeutet, daß die Basileia-Verkündigung das Gesetz übertrifft. Heilsrelevant ist das Angebot der Gotesherrschaft.

Konkrete Stellungnahmen zu einzelnen Geboten bieten die sechs Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48). Doch ist zu beachten, daß die Form der Antithese nur Mt bietet und daß sich bei Lk die positive Weisung der 3., 5. und 6. Antithese – ohne antithetische Einkleidung – wiederfindet (Lk 16,18 6,19f.27-36). Für diese hat die antithetische Einkleidung als sekundär zu gelten. Es bleiben die 1., 2. und 4. Antithese. Insbesondere die ersten beiden, vom Töten und vom Ehebruch (Mt 5,21.22a.27f), die sowohl strukturell als auch inhaltlich – sie beziehen sich auf das 5. und 6. Dekalog-Gebot – streng aufeinander hingeeordnet sind, sind J. zuzuschreiben. Die in ihnen vorgetragene Gesetzesinterpretation will legalistisches Denken überwinden, die Gesetzesvorschrift auf ihren inneren Kern, nämlich die Gesinnung, zurückführen und dazu verhelfen, daß der Mensch als Ganzer gut wird, in seinem Tun und Denken den Willen Gottes

bejaht. Eine ganz ähnliche Grundintention enthält die 4. Antithese (Mt 5,33f.37), insofern sie das Schwören verbietet, weil sie die beständige innere Wahrhaftigkeit des Menschen fordert und erreichen möchte, daß er sich der Gegenwart Gottes bewußt ist, nicht bloß dann, wenn er ihn zum Zeugen anruft. Doch könnte die antithetische Form hier sekundär sein (vgl. Jak 5,12; auch entspricht die These nicht dem Dekalog-Gebot). Hat Mt 3 bzw. 4 Antithesen entsprechend der Vorgabe von Antithese 1 und 2 geschaffen, so bleibt die in diesen sich bekundende Vollmacht bemerkenswert. Mit den Worten: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde – Ich aber sage euch« (Mt 5,21f) bezieht J. sich letztlich auf das Mosewort. In jüd. Diskussionen bezog man sich mit ähnlichen Wendungen jeweils nur auf die Meinung eines anderen Rabbi.

Torakritisches Verhalten Jesu hat die Frage aufkommen lassen, ob er das Gesetz akzeptierte oder nur bedingt akzeptierte oder (in Teilen) sogar ablehnte. Eine gewisse Schlüsselfunktion kommt dabei Mk 7,5 zu, einem kri-[330]tischen Logion, das von Mk auf die levitischen Speisegebote (ebenfalls von Mt 15,11) bezogen und im Sinn von deren Abschaffung interpretiert wurde (vgl. Mk 7,19). Urspr. könnte das Logion, über die Speisegebote hinausgreifend, alle Reinheitsvorschriften im Auge gehabt haben. J. hat deren Abschaffung trotz der Schärfe der Formulierung nicht im Sinn gehabt (so C. G. Montefiore) – wenn man bereit ist, es als authentisches J.-Wort anzunehmen –, sondern die Quelle der wahren Unreinheit benennen wollen, das menschliche Herz, aus dem die bösen Gedanken aufsteigen, die zu bösen Taten drängen. In solcher Kritik liegt er auf der Linie der Propheten. Ähnlich kritisch verfährt er mit dem Sabbat-Gebot, das legalistische Frömmigkeit ausgehöhlt hatte. Provozierend heilt er am Sabbat Menschen von ihrer Krankheit, um anzuzeigen, daß der Sabbat »um des Menschen willen« gemacht worden ist (Mk 2,27) und daß es dem Geist des Sabbatgebotes widersprechen würde, wenn man es an diesem Tag unterließe, Gutes zu tun oder notleidenden Menschen zu helfen (vgl. Mk 3,1-6). Auch in diesem Fall war es nicht seine Absicht, das Gebot aufzuheben. Er wandte sich gegen die praktizierte Sabbat-Tora. Daß aber dem Gesetz nicht die zentrale Stellung in seiner Lehre zukam, erkennt man auch darin, daß nirgendwo zu erkennen ist, er habe seine Jünger zum Torastudium angehalten.

3. Weisungen gab J. auch, ohne sie aus der Tora abzuleiten. Auch in diesem Punkt unterschied er sich von den jüd. Schriftgelehrten. Wenn uns diese Weisungen nur in Form von Sentenzen überliefert sind, werden wir davon ausgehen dürfen, daß diese die Zusammenfassungen von größeren Belehrungen darstellen. Er hat sicherlich nicht nur in Sentenzen gesprochen. Die radikalsten Forderungen finden sich in Mt 5,39-48 par. Das Gebot derer Feindesliebe (Lk 6,27f.35b), bei par. Mt 5,44f auf den religiösen Feind ausgerichtet, betrifft urspr. den Feind jedweder Art. Seine spezifisch jesuanische Art gewinnt es durch die Verheißung der Gotteskindschaft. Dies bedeutet, daß der Mensch in seiner Befolgung das Wesen Gottes nachahmt und ihm ähnlich wird. Damit ist aber auch eine Beziehung zw. dem »Sohn und den Söhnen« hergestellt. Gleichsam Voraussetzung für die Feindesliebe ist der Verzicht auf Gewalt. Mt 5,39-42 par. stellt verschiedene Fälle von Auslieferungen an die Gewalt zusammen. Ihnen liegt die Absicht zugrunde, die Spirale der Gewalt, die immer durch Gegengewalt entsteht, zu überwinden und die feindselige Gesinnung des Feindes aufzulösen. In der Beurteilung erscheinen diese radikalen Forderungen »vernünftig«, weil die Aufhebung von Feindseligkeit und Gewalt einen eminenten Fortschritt im Verhältnis der Menschen zueinander bedeutet. Die Wahl der von J. verlangten Mittel aber mögen »töricht« erscheinen. Letztlich können sie nur in der Nachfolge Jesu bejaht werden, die darum weiß, daß er zum Kreuz gegangen ist. Auch sind die Nachahmung Gottes in der Nachfolge Jesu oder das Gebet für die Feinde Voraussetzungen, die nur im Glauben angenommen werden können. Die für J. untrennbare Verknüpfung von menschlicher Versöhnungsbereitschaft und Gottesdienst kommt im Bildwort vom Gang zum Altar (Mt 5,23f) treffend zum Ausdruck.

Die Äußerungen zu Besitz und Reichtum lassen sich auf zwei sie bestimmende Anliegen zurückführen. Einmal ist es die soziale Verantwortung, zu der die Reichen aufgerufen werden, zum anderen ist es die Warnung vor Hartherzigkeit und Egoismus, zu der der Reichtum verführen kann. Aufschlußreich ist bereits, daß J. sich in [331] bevorzugter Weise an die Armen wendet (vgl. die erste Seligpreisung der Jüngerunterweisungsrede Lk 6,20). Wie die beiden folgenden Seligpreisungen über die Hungernden und Weinenden zeigen, ist an materiell Arme und Elende gedacht (Mt 5,3 spiritualisiert zu »die Armen im Geist«; vgl. 5,6). Mit der Zuwendung zu den Armen steht J. in der prophetischen Tradition, die aus der Erfahrung der Unterdrückung der Armen durch die Reichen entstand und das Recht der Armen zum Recht Gottes werden und eine Armenfrömmigkeit entstehen ließ (vgl. Jes 61,1-3 58,7 66,2 u. a.). In der Nähe Jesu treffen wir Kranke, Dämonische, Epileptische, schuldig Gewordene, Beargwöhnte, Verachtete, an den Rand Gestellte an. Warnungen vor dem Reichtum – wiederum sentenzhaft – sind der Spruch von Kamel und Nadelöhr (Mk 10,25 parr.) oder der von der Unvereinbarkeit von Gottes- und Mammonsdiens (Mt 6,24 par.). Die soziale Verantwortung des Besitzenden ist durch die Einsicht zu gewinnen, daß der Besitz eigentlich nur anvertrautes Gut ist, über das Rechenschaft gefordert wird. Das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19-31), das letztlich die Option Jesu für die Armen beinhaltet, ist ein dringender Appell an die Reichen zur Umkehr, d. h. konkret, sich der Verantwortung für das Elend vor ihrer Tür bewußt zu werden. Grundsätzlichen Besitzverzicht hat J. nicht verlangt. Die entsprechende Forderung an den reichen Mann in Mk 10,21 parr. richtet sich an diesen, für den sie zur Bedingung für den Eintritt in die Nachfolge wird, ohne daß sie verallgemeinert werden darf.

Eine zumindest indirekte Äußerung Jesu über die staatliche Autorität liegt in Mk 10,42 par. vor. Sie ist skeptisch gestimmt. Im Jüngerkreis sollen nicht die Machenschaften der Großen zur Geltung kommen, die »die Völker zu beherrschen scheinen«, denn jene unterdrücken und wenden Gewalt an. Eine unmittelbare Äußerung zum Staat haben wir in der Perikope von der Steuermünze (Mk 12,13-17 parr.) vor uns, für deren Authentie ihre außerordentliche Stringenz und Brisanz spricht. Die Weisung, sowohl dem Kaiser als auch Gott das Seine zu geben, erkennt die staatliche Autorität an, setzt ihr aber auch die Grenze, die mit der Autorität Gottes gegeben ist. Die Weisung ist vom Gottesgnadentum weit entfernt. Die Forderung von der Unauflöslichkeit der Ehe (Lk 16,18 parr.) stößt in eine sehr liberale Ehescheidungspraxis des zeitgenössischen Judentums, die allerdings den Ehemann in der gleichen Weise bevorzugte, wie sie die Ehefrau benachteiligte, denn nur jener hatte das Recht, die Scheidung auszusprechen, wie die Frau als das Eigentum ihres Mannes galt (vgl. Ex 20,17). Darum konnte dieser auch immer nur eine fremde Ehe, nie aber die eigene brechen. Wenn J. dem Mann verbietet, seine Frau zu entlassen, muß das auch in seiner Schutzfunktion für die sozial bedrohte, verstoßene Ehefrau gesehen werden. Das Verbot, eine entlassene Frau zu heiraten, schützt vorrangig die Ehe.

Bei den Weisungen Jesu, die das Gebet betreffen, fällt auf, daß sie sich überwiegend mit dem Bittgebet befassen. Ist das Rücksichtnahme auf die Belange der einfachen Menschen? Das Gleichnis vom bittenden Freund (Lk 11,5-8) geht ebenso in diese Richtung wie die Zusage der Gebetserhörung (Mt 7,7 21,22 18,19). Letztere aber wird besagen wollen, daß nicht Gott durch den Menschen, sondern umgekehrt der Mensch durch Gott umgestimmt werden soll, indem sich der Mensch betend in den Willen Gottes hineinverfügt und diesen als das Bessere erkennt und annimmt. [332]

4. Die Quintessenz der ethischen Weisung Jesu ist die Liebe. Es ist umstritten, ob das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Dtn 6,5 und Lev 19,18) als die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes auf J. zurückgeführt werden kann (Mk 12,28-31 parr.). Man hat dies in Frage gestellt mit Hinweis auf TestIss 5,2 und Philo (Virt 51 und 95 SpecLeg 2,63), wo Analoges begegnet. Im Judentum ist das Liebesgebot ein Gebot neben anderen. Bei Philo freilich

ist es den anderen Geboten übergeordnet, doch spricht er nicht von Gottes- und Nächstenliebe, sondern von Gottesverehrung, Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit und versteht darunter zu weckende natürliche Veranlagungen des Menschen.

Für J. ist die Liebe eine durch das Heilsangebot der Basileia ermöglichte und durch sein persönliches Wirken vermittelte. Seine Ethik gipfelt im Gebot der Feindesliebe, die eine Explikation des Gebotes der Nächstenliebe ist. Die Frage, wer der Nächste sei, die im Judentum einschränkend beantwortet wurde, erläutert das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35) auf eine völkische und religiöse Grenzen entschränkende Weise, indem es auf den hinlenkt, der jeweils an meinem Wege liegt und auf meine Hilfe angewiesen ist.

VII. Die Sendungsautorität

1. Erst nachösterlich sind christologische Bekenntnisse entstanden. Darum ist es verständlich, wenn ihre Zahl in den synopt. Evv gering ist. In ihnen wird J. als Christus (Messias) und Gottessohn bekannt (Mk 8,29 par. 15,39 par. Mt 14,33). Am häufigsten treffen wir das Menschensohn-Prädikat an, aber nie in Form eines Bekenntnisses. Für dieses wird die Frage zu stellen sein, ob J. es in seiner Predigt aufgriff. Doch läßt sich sagen, daß diese Prädikate, samt und sonders schon in der atl. und frühjüd. Lit. anzutreffen, im Rückblick auf die Erfahrungen, die man mit dem historischen J. gemacht hatte, inhaltlich verändert wurden. Der Menschensohn ist von Haus aus eine jenseitige, himmlische Gestalt, kommend auf den Wolken des Himmels (Dan 7,13), aufsteigend aus dem Herzen des Meeres (4Esra 13,3), dessen vornehmste Aufgabe es ist, Gericht über die Völker zu halten (äthHen 69,27f). Doch nimmt schon im Judentum der Menschensohn gelegentlich Züge des erwarteten Messias an (K. Müller). Vom davidischen Messias erwartete man vordringlich die Wiederherstellung der nationalen und politischen Freiheit, daß er »Jerusalem reinige von Heidenvölkern, die es vernichtend zertreten« (PsSal 17,22), und daß er Israels heiliges Volk neu versammeln und in Gerechtigkeit führen werde. Söhne Gottes sind das Volk Israel (Ex 4,22 Jer 31,9 3,19), der König von Israel (Ps 2,7), der Gerechte (Weish 2,13.16.18). Damit ist das Verhältnis einer bes. Erwählung umschrieben. Als Messiasprädikat konnte »Sohn Gottes« bis jetzt nicht nachgewiesen werden. J. als der von der christl. Gemeinde bekannte Christus (Messias) ist der Gekreuzigte und Auferweckte (1Kor 15,3-5), als Menschensohn nicht bloß der Kommende, sondern auch der Irdische (Mt 11,19 par. 8,20 par. u.a.), v.a. der Verworfenen und in den Tod Gehende (Mk 8,31 par. Mt 17,22 par. u. a.). Das bes. Gottesverhältnis Jesu hat schon im synopt. Sprachgebrauch zum absoluten Sohnestitel geführt – J. ist der Sohn –, der als christl. Proprium gelten darf. Charakteristisch ist die Gegenüberstellung von Vater und Sohn (Mt 11,27 par. Mk 13,32 par.).

2. Ist das christologische Bekenntnis in der nachösterlichen Gemeinde verwurzelt, so führt uns die »implizite [333] Christologie« unmittelbar an die Sendungsautorität Jesu heran. Damit ist eine Betrachtung gemeint, die sein Handeln und Reden auf die in ihnen sich bekundende Vollmacht befragt und von christologischen Hoheitstiteln absieht. Auszugehen ist dabei von der Gottesherrschaft, die er nicht bloß ankündigte, sondern die auch bereits in seinem Wirken Ereignis wurde, anfanghaft zwar nur, aber die Vollendung einleitend und garantierend. Sie bleibt an ihn gebunden, so daß er als ihr Zeichen und Garant angesehen werden kann. Die von ihm bekundete Liebe Gottes wurde erfahrbar in seinem Umgang mit den Menschen, den Sündern und Kranken. Die mit ihm gesetzte Präsenz des Heiles artikulieren verschiedene Logien: sein Wirken ist das des Fingers bzw. Geistes Gottes (Lk 11,20 par.), mehr als Jona und Salomo ist jetzt da (Mt 12,41f par.), in ihm erfüllt sich die Sehnsucht der Propheten und Könige nach dem Heil (Lk 10,23f par.). Man hat darauf hingewiesen, daß man auch in der Qumran-Gemeinde um die Gegenwart des Heiles wußte. Dort aber ist dies nicht an eine Person gebunden (H.-W. Kuhn). In den Überlieferungen der synopt. Wundergeschichten ist ein urspr. Ver-

ständnis des Glaubens zu entdecken, bei dem der Glaube letztlich auf ihn als Heilbringer gerichtet ist. J. tut dem Volk Israel den letztverbindlichen Willen Gottes kund und übersteigt dabei die Autorität des Mose (E. Käsemann). Dabei darf damit gerechnet werden, daß er für die bevorstehende Endoffenbarung der Gottesherrschaft das Kommen der Völker erwartet, die – entsprechend der prophetischen Idee von der Völkerwallfahrt zum Zionsberg (Sach 2,15 Jes 2,2f) – vom Glanz Gottes angezogen, sich auf den Weg machen, um am Heil Israels zu partizipieren (vgl. Mt 8,11f par.). Die Entscheidung gegenüber seinem Wort ist heilsrelevant, nicht mehr die Tora. Wer von ihm in die Nachfolge gerufen wird, darf diesem Ruf nichts vorziehen, auch nicht engste familiäre Bindungen (vgl. Lk 9,60 par. Mt 10,37 Mk 8,35). Das Gesetz und die Propheten reichen bis auf Johannes. J. war mehr als ein Prophet.

3. Ein bes. Problem macht die Rede vom Menschensohn aus. In der synopt. Tradition ist sie dadurch gekennzeichnet, daß immer nur J. vom Menschensohn spricht und daß er es in einer distanziert wirkenden Weise in der Er-Form tut, z. B.: »Jeder, der sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes« (Lk 12,8). Wer ist dieser Menschensohn? Für die christl. Gemeinde in der nachösterlichen Situation besteht kein Zweifel darüber, daß es J. ist. Doch wie dachte J.? Hat er überhaupt vom Menschensohn geredet? In der intensiven Diskussion über diese Fragen werden im wesentlichen drei verschiedene Antworten gegeben: a) J. habe in der Tat von einem anderen gesprochen (R. Bultmann). J. wird dann gewissermaßen zum Vorläufer des Menschensohnes. b) J. habe den Begriff Menschensohn gar nicht verwendet. Erst die Gemeinde habe ihm diesen in den Mund gelegt (H. Conzelmann; E. Lohse; A. Vögtle; P. Hoffmann). c) Indem die beiden genannten Thesen abgelehnt werden, spricht man die Rede vom Menschensohn J. zu, mit unterschiedlichen Interpretationen, etwa als verhüllende Rede, mit der J. sich im Düngerkreis als der kommende Menschensohn angekündigt habe (L. Goppelt). Als Gründe für die Nicht-Authentie der Verwendung des Menschensohn-Begriffs werden v. a. genannt, daß man nicht zw. ihm und einem angekündigten Menschensohn differenzieren dürfe, daß er nicht von seiner beim Gericht erfolgenden Erschei-[334]nung als Menschensohn gesprochen habe, daß Reich-Gottes- und Menschensohn-Logien in der synopt. Tradition unvereinbar nebeneinander liegen würden und gemäß ihrem Ursprung Unvereinbares bezeichneten. Die oben angeführten Besonderheiten der Menschensohn-Überlieferung – ihre unpersönliche Form, ihr ausschließliches Erscheinen in J.-Worten – findet aber eine befriedigende Erklärung am ehesten in der Rückführung auf ihn. Dabei ist damit zu rechnen, daß er vom kommenden Menschensohn sprach. Lk 12,8 ist ein Schlüsselwort. Der Versuch, par. Mt 10,32f – hier ist das Menschensohn-Prädikat durch die 1. Person Sg. ersetzt – als die ursprünglichere Version zu betrachten (P. Hoffmann), übersieht die parallelisierende Gestaltung bei Mt, die für dessen Sprechweise charakteristisch ist. Man hat das Verhältnis Jesu zum Menschensohn, Lk 12,8 entsprechend, als soteriologische Identität bezeichnet (H. E. Tödt). Damit ist die enge Verflechtung von gegenwärtigem Bekenntnis zu J. und zukünftigem Bekenntnis des Menschensohnes zum J.-Bekenner gemeint, wobei die erste ausschlaggebend und damit angezeigt ist, daß der Menschensohn hinter den irdischen J. zurücktritt. Warum J. diese rätselhafte Sprechweise wählte, kann nur vermutet werden. Wollte er zu verstehen geben, daß die Menschensohn-Erwartung in seiner Predigt geborgen ist? Sieht er sich in einem noch weiter reichenden Verhältnis zu diesem Menschensohn? Dem der Identität? Jedenfalls paßt es zu seiner Verkündigung, daß er in bezug auf die Realisierung des Jenseitig-Endzeitlichen detaillierte Auskünfte vorenthält. Daß Menschensohn- und Basileia-Erwartung vereinbar sind, zeigen sowohl bereits Dan 7,13f als auch strukturelle Übereinstimmungen. So sind mit beiden Traditionen die Themen von Umkehr und Gericht verknüpft. 4. Es fällt auf, daß die in überlieferten J.-Gebeten verwendete Gebetsanrede »Vater, mein Vater« lautet (Mt 11,25f par. 26,39.42 Lk 23,46). Auch sonst wird zw. »meinem Vater« – so im Blick auf J. – und »eurem Vater« – so im Blick auf die Jünger – differenziert (vgl. Mt 7,21 8,32f 16,17 18,19 u. ö. mit Mt 5,16.45.48 6,5.8.14 u. ö.). Im AT und Judentum ist die Gebetsanrede »Vater« selten (im kollektiven Sinn im gr. Text von Sir 23,1.4 Tob

13,4). Aufmerksamkeit verdient die aram. Version »Abba« des J.-Gebetes in Getsemani (Mk 14,36). Der Befund deutet ein bes. persönliches Gottesverhältnis an.

Jesu Sendungsautorität erweist sich letztlich als unableitbar. Dies mag es veranlaßt haben, daß in der nachösterlichen Situation eine Fülle von christologischen Hoheitsprädikaten auf ihn angewandt wird. Wahrscheinlich kommt das Messiasprädikat seiner Sendungsautorität am nächsten. Dabei sind zwei wesentliche Veränderungen zu bedenken. Er rettet sein Volk durch seinen Tod am Kreuz, nicht durch einen äußeren Sieg über seine Feinde. Und es verbindet ihn mit Gott das Band einmaliger Sohnschaft.

VIII. Der letzte Jerusalem-Aufenthalt und der Prozeß

1. Der in Jerusalem sich zuspitzende Konflikt hat seine Vorgeschichte. In seiner Kritik der Tora-Praxis, in seinem Umgang mit Zöllnern und Sündern mußte J. den jüd. Autoritäten als verdächtig erschienen sein, schon während seines Wirkens in Galiläa. Der Konflikt ist primär religiös bedingt, konnte aber leicht eine politische Dimension gewinnen im Zusammenhang mit dem von ihm erhobenen Anspruch. Auch mußte die Tatsache, daß J. immer wieder von großen Volksscharen umgeben war, das Mißtrauen der Mächtigen erregen (P. [335] Winter). In den Prozeßberichten treten die sadduzäisch gesinnten Hohenpriester, insbesondere der amtierende Josef Kajaphas, die die staatliche Ordnung zu gewährleisten hatten und diese vorab im Tempel und seinem Kult gegeben sahen, in den Vordergrund. Das trifft mit den historischen Gegebenheiten überein.

2. Auf seinem Zug nach Jerusalem wird J. vor der Stadt von galiläischen Festpilgern jubelnd begrüßt. Sein Einschreiten gegen den im Vorhof der Heiden abgehaltenen Tempelmarkt, vielleicht urspr. auf Geldwechsler und Taubenverkäufer beschränkt (vgl. Mk 11,15b; Joh 2,13ff gestaltet dramatisch aus), richtet sich letztlich gegen die Tempelhierarchen und war von J. wahrscheinlich als Appell zur Umkehr angesichts der kommenden Gottesherrschaft gedacht. Dieser Tempelprotest, der nicht auf eine Abschaffung des Kultes zielte, dürfte den unmittelbaren Anlaß zum Vorgehen der Behörde gegen J. geliefert haben.

In der letzten Nacht feierte J. mit seinen Jüngern ein festliches Mahl. Die Zeitangaben in den Evv divergieren. Während es nach Mk 14,12 parr. ein Paschamahl war, fand es nach Joh 13,1 vor dem Pascha statt (vgl. 18,28 19,14). Die Divergenz läßt sich nicht mit Hilfe des Qumran-Kalenders ausgleichen, nach dem sich J. im Gegensatz zum Tempel gerichtet habe (A. Jaubert; E. Ruckstuhl). Obwohl strittig, dürfte die synopt. Chronologie zu bevorzugen sein, denn das Mahl findet in Jerusalem nach Sonnenuntergang statt (Mk 14,17). Auch verläßt J. in der Nacht nicht das Stadtgebiet – Getsemani wurde zu diesem gerechnet – und geht nicht nach Betanien, wo er während seines letzten Jerusalem-Aufenthaltes zu nächtigen pflegte (Mk 11,11). Dies alles entspricht den Paschavorschriften. Joh könnte aus theologischen Gründen geändert haben: J., das wahre Paschalamm, stirbt in der Stunde der Schlachtung der Paschalämmer. Das letzte Mahl ist von der Todesgewißheit Jesu überschattet (Mk 14,25 parr.). Er reicht den Jüngern eine bes. Gabe mit Brot und Wein in Verbindung mit Tischeologie und Danksagegebet. Die Rekonstruktion der Begleitworte ist schwierig. Doch ist es angesichts der Todesgewißheit zu erwarten, daß er über das Wort der persönlichen Zuversicht hinaus ein Wort sagte über das von ihm in Israel verkündete Heil und daß er auch als ein am Ende in Israel Gescheiterter seinen Tod in Beziehung setzte zu diesem Heil.

3. Die Verhaftung Jesu erfolgte in der Nacht auf dem Ölberg. Sie wurde veranlaßt vom Hohenpriester. Die Jünger ergriff man nicht. Die Beteiligung der jüd. Seite wurde gelegentlich in Frage gestellt mit der Behauptung, daß das Synhedrion die *potestas gladii* besessen habe und infolgedessen bei einer Beteiligung die Hinrichtung Jesu selbst vollzogen hätte. Doch ist

rechtshistorisch davon auszugehen, daß der aus dem ritterlichen Stand genommene Präfekt einer kaiserlichen Provinz, die zudem als aufsässig galt, ausschließlich mit der Durchführung der Kapitalgerichtsbarkeit ausgestattet war. Die Verhandlung Jesu vor dem Hohenpriester dürfte keine Vollversammlung des Synhedrions gewesen sein, sondern nur vor maßgeblichen Mitgliedern stattgefunden haben. Sie ist als eine Art Voruntersuchung anzusehen, in der man Anklagepunkte für den röm. Prozeß einsammelte. Darum endete sie auch nicht mit einem offiziellen Todesurteil, zu dem das Gremium nicht befugt gewesen sein dürfte. Mk 15,1 verdient Vertrauen. Weil J. sich am Tempel vergangen hatte, war ein gemeinsames Vorgehen der jüd. und röm. Seite möglich. Die Römer schützten den Tempel und ahndeten Verge-[336]hen gegen diesen. Mk 14,58 parr. hat eine entsprechende Erinnerung aufbewahrt.

Man könnte aber fragen, ob Pilatus aufgrund seiner Koerzitions Gewalt J. hinrichten ließ oder ob er einen förmlichen Prozeß anstrebte. Doch spricht das meiste für die zweite Möglichkeit: das Auftreten der Hohenpriester als Ankläger, die vorausgegangene jüd. Verhandlung. Auch ist die Form des röm. Statthalterprozesses, der aus der Anklageerhebung und dem Verhör des Angeklagten durch den Statthalter bestand, erkennbar. Das Urteil des Pilatus basierte auf einem politischen Vorwurf. Alle uns bekannten Verurteilungen zum Kreuzestod in Judäa durch die Römer sind politisch motiviert. Auch der historisch ernstzunehmende Kreuzestitel »der König der Juden« (Mk 15,26) weist in diese Richtung. Man machte J. den Vorwurf des *crimen laesae majestatis populi Romani* bzw. der *perduellio*. Beides sind dehnbare Rechtsbegriffe und heben ab auf schwere Schädigung des Ansehens der Römer bzw. des Landfriedens.

4. J. wurde unmittelbar nach der Verurteilung hingerichtet. Der Hinrichtung ging die Geißelung voraus (Mk 15,15). Zeuge des Kreuzesweges wurde Simon von Zyrene, der wahrscheinlich später Christ wurde (Mk 15,21 parr.). Zeugen der Kreuzigung wurden verschiedene Jüngerinnen, an der Spitze Maria von Magdala (Mk 15,40f parr.). Der Ort der Hinrichtung ist Golgota, im NO der Stadt, unweit des (Gennat?)-Tores gelegen. J. starb mit zwei Verbrechern den Kreuzestod, den Cicero »die grausamste und fürchterlichste Todesstrafe« (pro Rabirio 5,16) nennt und die den Peregrinen vorbehalten war. Nach Mk 15,42-46 hat Josef von Arimatäa J. bestattet. Der Bericht verdient Vertrauen, wenn man davon ausgeht, daß Josef kein Jünger Jesu war, sondern als frommer Jude handelte, möglicherweise eingedenk der Weisung von Dtn 21,23. Handelte er im Auftrag der Juden? Wurde er später Christ? Die Bestattung Jesu wurde in Eile vollzogen und war keine ehrenhafte (R. E. Brown).

IX. Die Chronologie

Für die Berechnung einer absoluten Chronologie des Lebens Jesu haben wir zwei Anhaltspunkte: Nach Lk 1,5 Mt 2 wurde J. z. Z. der Regierung Herodes d. Gr. geboren. Da dieser im Jahr 4 vC starb, gilt dieses als *terminus ad quem*. Dionysius Exiguus, der im 6. Jh. die Jahre nach Christus berechnete, hat sich um ein paar Jahre verrechnet. Nach Lk 3,1 trat Johannes der Täufer – und dementsprechend J. – im 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius auf. Das 1. Regierungsjahr reicht nach der vorzuziehenden syr. Zählweise vom 1. Oktober 27-1. Oktober 28. Jesu öffentliches Wirken umfaßte vermutlich höchstens 3 Jahre. Berechnungen des Todesjahres aufgrund der Überlegung, in welchem Jahr das Paschafest (15. Nisan) auf einen Freitag fiel, sind unsicher, weil man im Judentum den Neumond nach dem Augenschein feststellte und Verrechnungen um einen Tag leicht geschehen konnten. J. dürfte in der Mitte seines vierten Lebensjahrzehnts gestorben sein.

Literatur

Allgemein: M. Dibelius, Jesus, B²1949. R. Bultmann, Jesus, T 1958. N. Perrin, Rediscovering the Teaching of Jesus, L 1967. D. Flussner, Jesus, H 1968. E. Schweizer, Jesus Christus

im vielstimmigen Zeugnis des NT, M 1968. H. Braun, Jesus, S 1969. H.C. Kee, Jesus in History, NY 1970. J. Roloff, Das Kerygma und der historische Jesus, G 1970. G. Baumbach, Jesus im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, B 1971. C. H. Dodd, The Founder of Christianity, L 1971. E. Trocme, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie, P 1971. J. Blank, Jesus von Nazareth, F 1972. K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, W 1973. G. Vernes, Jesus the Jew, L 1973. P. Fiedler, Jesus und die Sünder, Fr 1976. H. Leroy, Jesus, EdF 95, 1978 (²1989). T. [337] Holtz, Jesus von Nazareth, B 1979. R. Riesner, Jesus als Lehrer, W UNT 11/7, ²1984 (³1988). W. G. Kümmel, Dreißig Jahre Jesusforschung, Königstein 1984. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, S ¹⁴1988. J. Gnilka, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte, F ²1991.

Zu (I): S. Pines, An Arab Version of the Testimonium Flavianum and its Implications, ³1971. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Da 1978.

Zu (II): J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien, S 1965. U. Wilckens, Jesusüberlieferung und Christuskerygma, ThViat 10, 1966, 310-330. G. Schille, ThLZ 93, 1968, 418-488. G. Strecker, EvTh 29, 1969, 453-476. M. Hengel, ThQ 151, 1971, 323-336. S. Schulz, Die neue Frage nach dem historischen Jesus, NT und Geschichte, Fs O. Cullmann, Z 1972, 33-42. J. Roloff, ThLZ 98, 1973, 561-572. K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus, F 1974. J. Blank, ThQ 158, 1978, 163-177. T. Holtz, ThLZ 104, 1979, 1-12. R. und W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium, F 1980. E.P. Sanders, Jesus and Judaism, L 1985.

Zu (III): J. Gnilka, RdQ 3, 1961, 185-207. J. Pryke, RdQ 4, 1964, 483-496. R. Schütz, Johannes der Täufer, Z 1967. W. Wink, John the Baptist and the Gospel Tradition, C 1968. J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret, N 1972. M. S. Enslin, ZNW 66, 1975, 1-18. H. Merklein, BZ 25, 1981, 29-46. G. Lindeskog, ASTI 12, 1983, 55-83.

Zu (IV): F. Fenner, Die Krankheit im NT, Lp 1930. J. Héring, Le Royaume de Dieu et sa venue, P 1937. O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, Zo ²1946. E. Schweizer, ThZ 4, 1948, 469-471. R. Morgenthaler, Kommendes Reich, Z 1952. M. Buber, Königtum Gottes, Hei ³1956. J. Bonsirven, Le Règne de Dieu, P 1957. E. Lohmeyer, Das Vaterunser, G ⁵1962. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, F ³1963. H. van der Loos, The Miracles of Jesus, Ld 1965. H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, G 1966. R.H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, D 1967. K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, M 1979. R. Pesch, Jesu ureigene Taten?, F 1970. H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung, G 1970. A. Kretzer, Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches, S 1971. A. Weiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Tradition, M 1971. O. Bücher, Christus Exorcista, S 1972. S. v. Tilborg, NT 4, 1972, 94-103. D.-A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, B 1975. N. Perrin, Jesus and the Language of the Kingdom, L 1976. O. Betz-W. Grimm, Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu, Bern 1977. U. B. Müller, ZThK 74, 1977, 416-448. H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, G 1978. U. Busse, Die Wunder des Propheten Jesus, S ²1979. J. Gray, The Biblical Doctrine of the Reign of God, E 1979. A. M. Hunter, Christ and the Kingdom, E 1980. J. Schlosser, Le règne de Dieu dans les dires de Jésus, P 1980. M. Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu, fzb 37, 1980. H. Schürmann, Das Gebet des Herrn, Lp ⁶1981. J. A. Baird, Rediscovering the Power of the Gospels, Wooster 1982. J. M. McDermott, BZ 28, 1984, 230-240. F. Hahn, ZNW 76, 1985, 149-169. W. Harnisch, Gleichniserzählungen Jesu, G 1985. U. Wegner, Der Hauptmann von Kafarnaum, T 1985. H. J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen, Ms ²1986. M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu, Ms 1990. B. Heininger, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, Ms 1991.

Zu (V): A. Oepke, Nachfolge und Nachahmung Christi im NT, AELKZ 71, 1938, 850-857.866-872. A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, M 1962. E Hahn, Das Verständnis der Mission im NT, N 1963. L.-E. Keck, ZNW 57, 1966, 54-78. H.D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT T 1967. M. Hengel, Nachfolge und Charisma, B 1968. R. Pesch, ZNW 59, 1968, 40-56. H. Kasting, Die Anfänge der christlichen Mission, M 1969. G. Schmah, Die Zwölf im Markusevangelium, Tr 1974. J.D. Kingsbury, JBL 98, 1979, 67-83. J. Gnilka, MThZ 38, 1987, 3-17. G. Claudel, La confession de Pierre, P 1988.

Zu (VI): W. Zimmerli, EvTh 19, 1959, 90-97. W. Rordorf, Der Sonntag, Z 1962. H. Baltensweiler, Die Ehe im NT, Z 1967. H. Greeven, NTS 15, 1968/69, 365-388. W. Paschen, Rein und unrein, M 1970. C. H. Gibbin, CBQ 33, 1971, 510-527. J. Eckert, MThZ 24, 1973, 301-325. M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, S 1973. H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, Witten 1973. P. Hoffmann-V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, F 1975. J. P. Meier, Law and History in Matthew's Gospel, R 1976. G. Strecker, ZNW 69, 1978, 36-72. H. Bald, Eschatologie oder theozentrische Ethik?, VF 1979, 35-52. J. Piper, »Love your Enemies«, C 1979. I. Broer, Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes, S 1980. J. Becker, ZEE 25, 1981, 5-18. G. Lohfink, ThQ 162, 1982, 236-253. W. Schrage, Ethik des NT, G 1982. A. Vögtle, Was ist Frieden?, F 1983. K. Kertelge (Hg.), Ethik im NT, F 1984. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT I, F 1986. J. Schlosser, Le Dieu de Jesus, P 1987. H.-W. Kuhn, Das Liebesgebot Jesu, Fs J. Gnilka, F 1989, 99-109.

Zu (VII): H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gü 1959. F. Christ, Jesus Sophia, Z 1970. U. B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gü 1972. K. Müller, BZ 16, 1972, 161-187; 17, 1973, 52-66. M. Hengel, Der Sohn Gottes, T 1975. P. M. Casey, Son of Man, L 1979. A. J. B. Higgins, The Son of Man in the Teaching of Jesus, C 1980. H. Hübner, KuD 27, 1981, 217-240. K. W. Träger, Kairos 24, 1982, 100-109. A. Vögtle, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, F 1985, 50-69.

Zu (VIII): J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, G ³1960. P. Winter, On the [338] Trial of Jesus, B 1961. E. Ruckstuhl, Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu, Ei 1963. V. Eppstein, ZNW 65, 1964, 42-58. A. Finkel, The Pharisees and the Teacher of Nazareth, Ld 1964. E Hahn, EvTh 27, 1967, 337-374. H. Merkel, NTS 14, 1967/68, 194-208. J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Rg ⁴1969. E. Linnemann, Studien zur Passionsgeschichte, G 1970. E. Bammel (Hg.), The Trial of Jesus, L 1971. I. Broer, Die Urgemeinde und das Grab Jesu, M 1972. D. R. Catchpole, The Trial of Jesus, Ld 1972. H. Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, S 1972. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell, Ms 1974. H.-W. Kuhn, ZThK 72, 1975, 1-46. H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, F 1975. H. Cohn, The Trial and Death of Jesus, NY 1977. M. Hengel, Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross, L 1977. H. Merklein, BZ 21, 1977, 88-101.235-244. J. H. Marshall, Last Supper and Lord's Supper, Exeter 1980. A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit, T 1980. C. Paulus, ZSRG 102, 1985, 437-445. R.E. Brown, CBQ 50, 1988, 233-245. K. Kertelge (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus, F ²1989.

Zu (IX): C. Cichorius, ZNW 22, 1923, 16-20. W. Hinz, ZDMG 139, 1989, 301-309.

Quelle: M. Görg/B. Lang (Hg.), *Neues Bibellexikon* 2, Zürich 1995, 320-338.