



universität  
wien

# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Das Selbstverständnis Jesu aus biblisch-theologischer  
und kulturanthropologischer Perspektive“

verfasst von

Katja Hedwig Bachl, BTh

angestrebter akademischer Grad

Master of Theology (MTh)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler



## Danksagung

Ich möchte mich bei all jenen bedanken, die mich bei dieser Masterarbeit unterstützt haben - gleich auf welche Weise: ohne euch alle hätte ich es nicht geschafft!

Ich bedanke mich bei PROF. MARKUS ÖHLER für die Unterstützung und ermutigende Betreuung bei der Verwirklichung meiner Diplomarbeit.

Außerdem bedanke ich mich bei allen, die mich seelisch unterstützt, die korrekturgelesen, mit mir reflektiert und mir Tipps gegeben haben: Danke ANJA, ASTRID, CLARISSA, JULIA, KERSTIN, KIRA, MONI, PEPI, RAIMUND, ULI und WOLFGANG für die Zeit, die ihr in meine Arbeit und mich gesteckt habt.

Mein ganz besonderer Dank gilt meinen ELTERN GUDRUN UND ARTUR BACHL: Danke, dass ihr mir meinen Lebensweg ermöglicht habt und mich in allen Dingen jederzeit selbstverständlich unterstützt.

Danke ELVIRA und WILLI für eure Fürsorge und eure immer offenen Türen.

Danke ENYA und ELENA für euren Humor, eure Heiterkeit und Geduld.

Zum Schluss bedanke mich bei dir NORBERT, dass du mich und mein Schreiben mit Beharrlichkeit und Besonnenheit begleitet hast und mich nie aufgeben lässt!



# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	7
2. Themenbezogene Analyse .....	8
2.1. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft .....	8
2.1.1. Jesu Heilsgewissheit .....	9
2.1.2. Neue Lebensgrundlage.....	10
2.1.3. Die Adressaten .....	11
2.1.4. Die Rolle Jesu hinsichtlich des Anbruchs der Basilea .....	13
2.2. Die Lehre Jesu.....	16
2.2.1. Jesus der Lehrer .....	16
2.2.2. Umgang mit der Tora.....	16
2.2.3. Gleichnisse .....	18
2.2.4. Jesu Autorität .....	19
2.2.5. Jesus der Prophet?.....	20
2.3. Jesu Zurückhaltung hinsichtlich seines Hoheitsanspruchs .....	22
2.4. Jesus der Charismatiker .....	24
2.5. Jesu Machttaten.....	25
2.5.1. Wunder und Glaube .....	27
2.6. Das Ethos Jesu .....	28
2.6.1. Die Nachfolge Jesu.....	28
2.6.2. Die Mahlgemeinschaften Jesu .....	33
2.6.3. Das Liebesgebot.....	35
2.6.3. Kinder Gottes .....	36
2.6.4. Jesu Gottesverhältnis .....	37
2.7. Jesu Beziehung zu Johannes dem Täufer.....	39
2.8. Die Titelfrage .....	42
2.8.1. Jesus der Messias.....	42
2.8.2. Menschensohn.....	45
2.9. Ergebnisse.....	51
2.9.1. Jesus, der Sohn Gottes – Das Selbstverständnis Jesu bei James Dunn.....	52
2.9.2. Jesus, der eschatologische Repräsentant Gottes – Jesu Selbstverständnis bei Matthias Kreplin .....	54
2.9.3. Jesus der Charismatiker – Jesu Selbstverständnis bei Annette Merz und Gerd Theißen .....	56

3. Kulturanthropologische Einbettung Jesu Wirkens .....	58
3.1. Die Methode.....	58
3.2. Die mediterrane Gesellschaft des 1. Jahrhunderts .....	59
3.3.1. Sozioökonomische Verhältnisse in Palästina - Landbewohner_innen und Eliten... 59	
3.3.2. Die kollektivistische Gesellschaft .....	59
3.3.2. Ehre und Scham .....	64
3.3.3. Die begrenzten Güter .....	67
3.3.4. Reziprozität .....	67
3.3. Jesus - ein Kind seiner Zeit? .....	69
3.4. Jesu Wirken .....	70
3.4.1. Jesu Predigt und Heilsgewissheit .....	71
3.4.2. Nachfolge Jesu .....	75
3.4.3. Jesu Neudefinition von Ehre .....	79
3.4.4. Gott als Patron .....	82
3.4.5. Jesus als Vermittler Gottes des Patrons? .....	85
3.4.6. Jesu Zurückhaltung .....	90
3.4.7. Die Titelfrage .....	91
3.4.8. Selbstverständnis Jesu .....	92
4. Schlussbemerkungen .....	95
5. Literatur .....	97
6. Abstract.....	101
7. Lebenslauf.....	102

# 1. Einleitung

Ist die Frage nach dem Selbstverständnis Jesu historisch legitim? Die Antwort fällt unter HistorikerInnen oftmals negativ aus, viele begegnen ihr mit Skepsis. Es sei unhistorisch nach den Motiven, Intentionen und Gedanken von Personen zu fragen. Alexander J. M. Wedderburn widerspricht: Die historische Forschung habe nicht nur die Aufgabe nach dem Zusammenhang zwischen Personen und Ereignissen zu fragen, sondern auch nach den Zielen und Motivationen, die hinter bestimmten Handlungen liegen.<sup>1</sup>

In der vorliegenden Untersuchung gehe ich der Frage nach, ob Jesus ein konkretes Bild von sich selbst hatte und ob er schließlich aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus wirkte: In welcher Rolle sah Jesus sich selbst, wenn er heilte, Dämonen austrieb, sich mit den Marginalisierten an einen Tisch setzte und den Menschen seine Vorstellung von der Herrschaft Gottes predigte? Welche Rolle maß er sich selbst hinsichtlich des Anbruchs der Basileia bei? Oder predigte er ausschließlich aus innerer Überzeugung bzw. aufgrund eines einzigartigen Gottesverhältnisses?

Betrachtet man Jesu autoritatives Auftreten und seinen Vollmachtanspruch, ist es schwer vorstellbar, dass Jesus sich keine Gedanken zu seiner Rolle machte. Andererseits spielte in der kollektivistischen Gesellschaft zur Zeit Jesu das individuelle Selbst in Bezug auf Verhalten, Wahrnehmung und Lebensziele eine untergeordnete Rolle. Alle Menschen waren in verschiedene Gruppen eingebettet bzw. auf andere Personen bezogen – die anderen bestimmten letztlich das ganze Dasein des Einzelnen.

Im Folgenden wird das Selbstverständnis Jesu aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet:

Im ersten Teil geht es um die Frage, wie sich Jesus, der mit einem unheimlich großen Anspruch aufgetreten ist, selbst verstanden hat. Als Basis der Analyse dienen dabei das Lehrbuch zum Historischen Jesus von Annette Merz und Gerd Theißen<sup>2</sup>, das Jesusbuch von James Dunn<sup>3</sup> und die Dissertation zum Selbstverständnis Jesu von Matthias Kreplin<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. Wedderburn, Jesus, 275-277.

<sup>2</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus.

<sup>3</sup> Vgl. Dunn, Jesus.

<sup>4</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis.

Dabei kommen die einzelnen Positionen zu Wort. Anhand ausgewählter, prägnanter biblischer Textstellen werden Argumentationsgänge sowie Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Standpunkte verdeutlicht.

Im zweiten Teil blicke ich mit kulturanthropologischer Brille auf Jesu Selbstverständnis. Leitfrage ist dabei, ob vom sozialwissenschaftlichen Blickwinkel aus zusätzliche Einsichten bezüglich Jesu Selbstverständnis gewonnen werden können und welcher Art diese Erkenntnisse letztlich sind.

Grundlage ist dabei ein sozialwissenschaftliches Modell, dessen Zentrum das Ehre-Scham-Prinzip kollektivistischer Gesellschaften darstellt: Gesellschaftliche Zusammenhänge, menschliches Verhalten und Motivationen werden von diesem Prinzip aus betrachtet und bewertet. Vor allem Mitglieder der sogenannten *Context Group*, allen voran Bruce Malina, wenden seit den 1980er Jahren dieses Modell auf biblische Texte an und ermöglichen so auch einen kulturanthropologischen Zugang zu Jesu Wirken und seiner Person.<sup>5</sup>

Dementsprechend liegt der Schwerpunkt der verwendeten Literatur bei Texten der Mitglieder der *Context Group*, deren wesentliche Vertreter neben Bruce Malina unter anderem Dennis Duling, Philip Esler, Douglas E. Oakman, Jerome Neyrey SJ, John J. Pilch, Richard L. Rohrbaugh, and Wolfgang Stegemann sind.

Da die Literatur nur sehr eingeschränkt direkte Aussagen zum Selbstverständnis Jesus macht, werden die Erkenntnisse des ersten Teils und die Einsichten zu den allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen immer wieder auch zusammengeführt und daraus erste Schlüsse hinsichtlich Jesu Selbstverständnis gezogen.

## 2. Themenbezogene Analyse

### 2.1. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft

Es ist in der neutestamentlichen Forschung quasi unbestritten, dass Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) das Zentrum seiner Verkündigung darstellt. Die

---

<sup>5</sup> Vgl. Coleman, *The Bible*, 136.

Botschaft der Gottesherrschaft ist wiederholt Thema in den Gleichnissen und der Logientradition der synoptischen Evangelien. Die ältesten Quellen Markus und Q fassen die Botschaft Jesu gleichermaßen mit den Worten: *Das Reich Gottes ist nahe (zu euch) gekommen* (Mk 1,15; Lk 10,9/Mt 10,7) zusammen, womit sie die Bedeutung der Botschaft in der Jesustradition selbst reflektieren. Für Jesus bezeichnet der Ausdruck das präsentische und zukünftige Heil: Das Böse ist besiegt und die Gottesherrschaft bereits in die Gegenwart hereingebrochen, ihre göttliche Vollendung steht allerdings noch aus.<sup>6</sup>

Verschiedene Texte (u.a. das Jubiläenbuch, die Sabbatliturgien Qumrans, das 18-Bitten-Gebet) zeigen, dass für Juden zur Zeit Jesu durchaus kein Widerspruch im Nebeneinander futurischer und präsentischer Aussagen zur Herrschaft Gottes bestand – das Außergewöhnliche der Verkündigung Jesu war die Botschaft des bereits geschehenen Anbruchs der Basileia.<sup>7</sup> Dass Jesus es nicht für notwendig erachtet, seinen Hörer\_innen den Begriff näher zu erläutern, lässt darauf schließen, dass *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* für sie greifbar bzw. selbsterklärend war.<sup>8</sup> An alttestamentliche und apokalyptische Traditionen anknüpfend, konnte der Begriff eine Reihe von Erwartungen und Hoffnungen wecken, die sich auf „einen Sieg über die Heiden und die Errichtung eines ewigen Reiches Israel“<sup>9</sup> bezogen. Schließlich ist der Kontext, in dem *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* gehört wurde, nicht nur ein textbezogener, sondern betrifft auch die jüdische Erinnerung an die eigene monarchische Vergangenheit und die aktuelle Situation unter fremder Herrschaft.<sup>10</sup>

### 2.1.1. Jesu Heilsgewissheit

Für Jesus ist die Basileia geprägt durch die „bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes“<sup>11</sup>: Dem sündhaften Leben des Volkes, das seine Bundeszusagen gänzlich verwirkt hat, entspreche im Grunde das Zornesgericht Gottes, doch Gott lässt aufgrund seiner unendlichen Gnade und Barmherzigkeit vom „eschatologischen Erwählungshandeln“<sup>12</sup> nicht ab.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 221-226; Dunn, *Jesus*, 383-388.

<sup>7</sup> Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 230-231.

<sup>8</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 387-388.392.

<sup>9</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 228.

<sup>10</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 388-390.

<sup>11</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 247.

<sup>12</sup> Kreplin, *Selbstverständnis*, 212.

<sup>13</sup> Vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 201-208.

Die Seligpreisungen explizieren Jesu Grundüberzeugung der absoluten Heilzusage Gottes und geben wichtige Einblicke in sein Selbstverständnis. „Für *Jesus* ist der unbedingte, kategorische Heilzuspruch an Menschen, die in einem heillosen Zustand sind, das entscheidende.“<sup>14</sup>

Charakteristikum der Seligpreisungen (Mt 5,3-12/Lk 6,20-23) ist für James Dunn das Motiv der eschatologischen Wende, deren Zukunftsaspekt evident sei: Die Gewissheit, die die schon angebrochene Gottesherrschaft bietet, ist quasi als Prolepse der Vollendung zu verstehen. Auch wenn das Leid der Armen in der Gegenwart sich noch nicht zum Guten gewendet hat, können sie darauf vertrauen, dass Gott sie nicht vergessen hat und sich ihres Platzes in der Gottesherrschaft gewiss sein.<sup>15</sup>

Johannes Kreplins greift hinsichtlich Mt 5,3 bzw. Lk 6,20b den Gedanken der Bundeszugehörigkeit auf. Zwar hätten die beiden Verse materielle Armut bzw. gesellschaftliche Verhältnisse im Blick, doch zeige vor allem die Darstellung des Matthäusevangeliums, das von den geistlich Armen spricht, dass der Text auch auf die „grundsätzliche Schuldverfallenheit“<sup>16</sup> des israelitischen Volkes abzielt. Der wesentliche Punkt ist für Kreplin, dass hinter dem Heilzuspruch Jesu die Überzeugung steht, Gottes Heilentschluss zu kennen; Jesus ist gewiss, dass das Heil auch jenen Menschen gilt, die die Bundestreue gebrochen haben.

Neben den Seligpreisungen ließen auch sein Umgang mit Zöllnern und Sündern und die Abba-Anrede Jesu erkennen, dass Jesu Gewissheit, dass Gott sich zum Heil entschlossen hat, letztlich die bestimmende Motivation dafür gewesen sei, den Menschen ein neues Gottesverhältnis zuzusprechen und ihnen dadurch eine Veränderung ihrer Existenz schon in der Gegenwart zu eröffnen. Die fehlende Begründung für den Zuspruch der *Basileia* ist für Kreplin gewichtiges Argument für die Heilsgewissheit Jesu, die er schließlich als Eckstein Jesu vollmächtiger Verkündigung ansieht.<sup>17</sup>

### 2.1.2. Neue Lebensgrundlage

Jesus ist gewiss, dass aus dem Sieg über die Macht des Satans etwas eschatologisch Neues angebrochen ist, daher verkündigt er den Menschen Gottes Herrschaft und lädt sie ein, daran

---

<sup>14</sup> Luz, *Mathhäus I*, 275.

<sup>15</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 412-417.

<sup>16</sup> Kreplin, *Selbstverständnis*, 214.

<sup>17</sup> Vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 212-220.

teilzuhaben: die bereits in die Gegenwart hereingebrochene Basileia eröffnet den Menschen ein neues Gottesverhältnis und eine neue Handlungsgrundlage. Im Gegensatz zu Johannes dem Täufer gibt er den Gedanken der Nächsterwartung auf, wodurch die Menschen die Möglichkeit erhalten, ihrem Leben eine neue Orientierung zu geben.<sup>18</sup> Die Gegenwart ist „Entscheidungszeit“<sup>19</sup>: Angesichts der Basileia ist der Mensch herausgefordert, sich entsprechend zu verhalten, d.h. sein Leben nach dem Willen Gottes auszurichten. „Die Erwartung der Gottesherrschaft aktiviert im Menschen eben jene Zuwendung zu den Schwachen, Kranken, Marginalisierten, die Gott in seinem eschatologischen Handeln verwirklicht.“<sup>20</sup> Die nahegekommene Gottesherrschaft habe Jesus laut Gerd Theißen und Annette Merz aus der jüdischen Tradition heraus in erster Linie als „unbedingten Willen zum Guten“<sup>21</sup> verstanden. Jesus lässt aber keinen Zweifel daran, dass diejenigen, die das Angebot Gottes ausschlagen, dem Gericht verfallen werden.<sup>22</sup>

### 2.1.3. Die Adressaten

Die Seligpreisungen verdeutlichen, dass Jesus die frohe Botschaft im Besonderen an die Armen, Marginalisierten und Schwachen richtet – Theißen und Merz sprechen sich gegen ein vorrangig spiritualistisches Verständnis der Seligpreisung aus.<sup>23</sup> In den beiden Textversionen des Matthäus- und Lukasevangeliums zeigt sich die Differenziertheit des Begriffs *die Armen* im jüdischen Verständnis. Jesus habe sehr wohl die grausame Realität der materiellen Armut im Blick, daneben aber auch soziale und religiöse Dimensionen; es sind in dem Armenbegriff auch jene inkludiert, die ihre Verletzlichkeit, ihre Machtlosigkeit erkennen und ihr Leben Gott anvertrauen bzw. Hilfe alleine von Gott erhoffen.<sup>24</sup> Trotz ihrer Machtlosigkeit wird Gott ihnen zu ihrem Recht verhelfen und ihr Leben zum Guten wenden – auch ihnen ist die Teilnahme am großen Mahl in der Gottesherrschaft verheißen.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 201-208; Theißen/Merz, Jesus, 247-248; Dunn, Jesus, 412-417.465-467.608.

<sup>19</sup> Theißen/Merz, Jesus, 243.

<sup>20</sup> Theißen/Merz, Jesus, 251.

<sup>21</sup> Theißen/Merz, Jesus, 249.

<sup>22</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 241-243; Dunn, Jesus, 420-425.

<sup>23</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 233.246-247.

<sup>24</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 516-526.

<sup>25</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 232-233.

Adressaten Jesu Verkündigung sind neben den Machtlosen und Unterdrückten auch andere an den gesellschaftlichen Rand Gedrängte, Menschen mit moralischen Unzulänglichkeiten, z.B. Zöllner und Prostituierte (Mt 21,31), aber auch Kinder (Mk 10,15).<sup>26</sup> Jesus wird als *Freund der Zöllner und Sünder* beschimpft (Mt 11,9/Lk 7,34) und er selbst spricht davon, gekommen zu sein, um *die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten* (Mk 2,17).

Für James Dunn ist bezüglich des Sünderbegriffs zentral, dass es sich dabei um keinen absoluten Begriff handelt, denn nur eine bestimmte Perspektive mache Menschen zu Sünder\_innen; vorrangig gehe es darum, Personen auszugrenzen: Sünder sei „a dismissive ‘boo-word’ to warn off members of the in-group against conduct outside the boundaries which defined the group“<sup>27</sup>.

Gnilka erklärt, dass Menschen Sünder\_innen genannt werden, weil sie nicht nach den religiösen Vorstellungen einer bestimmten Gruppe leben. Die Haltung kritisiere Jesus in Mk 2,13-17, ein „apoftegmatisc[s] Streitgespräch“<sup>28</sup> zwischen Pharisäern und Jesus über dessen Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern. V 17a hebt *die Kranken* hervor, indem gegenüber dem entsprechenden Spruch der griechischen Literatur<sup>29</sup> eine Verschiebung des Subjekts zu den Kranken (statt des Arztes) stattfindet. Damit werden die ursprünglich Ausgegrenzten sprachlich in das Heilsereignis mithineingenommen.<sup>30</sup> Auch für James Dunn ist die Akzentuierung der Kranken (V 17a), die den Sündern in V 17b entsprechen, wesentlich. Er ist der Meinung, dass es Jesus nicht darum geht, das Verständnis von Gerechtigkeit, sondern den missbilligenden Begriff *Sünder* (V 16) zu hinterfragen – Mk 2,17 impliziere Jesu Unmut über den despektierlichen Gebrauch von *Sünder* der selbsternannten Gerechten. Jesu Kritik richte sich gegen eine Geisteshaltung, die eine allzu radikale Trennung zwischen torakonformem und sündigem Verhalten vornimmt. Er lasse keinen Zweifel daran, dass auch die Sünder\_innen zur Umkehr gerufen sind, doch widerspreche er vehement jenen, die einzelnen Angehörigen des

---

<sup>26</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 336.

<sup>27</sup> Dunn, Jesus, 530.

<sup>28</sup> Gnilka, Das Evangelium nach Markus 1, 105.

<sup>29</sup> „Nicht sind die Ärzte bei den Gesunden, sondern bei den Kranken pflegen sie sich aufzuhalten.“ Gnilka, Das Evangelium nach Markus 1, 109.

<sup>30</sup> Vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus 1, 109-110.

Volkes Israel einen Platz außerhalb des Bundes und somit auch jenseits der Gnade Gottes zuweisen.<sup>31</sup>

Gerd Theißen und Annette Merz sehen in Mk 2, 17 das Proprium seiner *Barmherzigkeitsethik* zum Ausdruck gebracht: Diejenigen, denen bisher der Zugang zum Heil aus religiösen Gründen verwehrt blieb, haben in der Basileia die Möglichkeit umzukehren und sich auf eine neue Gottesbeziehung einzulassen.<sup>32</sup>

Das Wesentliche an der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes ist für Dunn und Theissen/Merz Jesu Überzeugung, dass die Gottesherrschaft im Hier und Jetzt für die Armen und sozial und religiös Marginalisierten offen steht, dass die Basileia in ihren Erfahrungsbereich getreten ist und sie – trotz der Verheißung eines festlichen Mahls – nicht nur als Zukunftshoffnung zu qualifizieren ist. „The social divisions and economic hardship of the time are regularly reflected in the Jesus tradition.“<sup>33</sup>

#### 2.1.4. Die Rolle Jesu hinsichtlich des Anbruchs der Basileia

Die Evangelisten sind einhellig der Meinung, dass es Jesu Wirken war, das die Basileia in die Gegenwart einbrechen ließ.<sup>34</sup> Aufschlussreich ist diesbezüglich unter anderem Mk 1,15: *Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen*. Die Formulierung der Verben im Perfekt (*ἤγγικέν, πεπλήρωται*) zeigt ein schon vollendetes Geschehenes an, das jedoch in die Gegenwart hineinwirkt.<sup>35</sup> Das Vergangene ist aber durchaus nicht zeitlos zu denken, denn *ἤγγικέν* deutet auf ein konkretes Ereignis hin: „an expected time has begun, the time of the `about-to-come-ness of the kingdom‘“<sup>36</sup>. In den Worten Jesu schwingt auch ein Erfüllungsanspruch mit: „The implication is clearly that some long-awaited climax has arrived; that time is now!“<sup>37</sup>

Inwiefern Jesu Basileiaverkündigung Rückschlüsse auf sein Selbstverständnis zulässt bzw. Jesus sein Wirken mit dieser entscheidenden Zeit in Beziehung setzt, soll ein Blick auf die beiden

---

<sup>31</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 526-534.

<sup>32</sup> Theißen/Merz, Jesus, 337.

<sup>33</sup> Dunn, Jesus, 609.

<sup>34</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 407-408.

<sup>35</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 235.

<sup>36</sup> Dunn, Jesus, 438.

<sup>37</sup> Dunn, Jesus, 438.

Logien Mt 13,16-17 par und Mt 12,41-42 zeigen. In ersterem weist Jesus darauf hin, dass die Prophezeiungen der Propheten und anderen Gerechten nun zu sehen und zu hören seien, in zweiterem werden die Niniviten und die Königin des Südens als Zeugen im Gericht qualifiziert. Theißen und Merz sind der Meinung, dass Mt 13,16-17 keinesfalls in den nachösterlichen Gemeinden zu verorten sei, da zu jener Zeit ein sehender Glaube wohl nicht (mehr) gepriesen worden wäre (vgl. Joh 20,9)<sup>38</sup>. Auch James Dunn plädiert für eine sehr frühe zeitliche Einordnung des Logions, da die Rede vom eschatologischen Neuanfang als Charakteristikum der Verkündigung Jesu in verschiedenen Traditionsschichten bezeugt ist und deswegen davon auszugehen sei, dass diese Tradition nicht erst nachösterlich geformt wurde.<sup>39</sup>

In Mt 13, 16-17 wird den Jüngern Gottes endgültiger Entschluss zum Heil zugesagt, im Doppelwort Jesu wird ergänzt, dass die Gegenwart aber auch Entscheidungszeit ist. Das Staunen der Königin des Südens über Salomons Weisheit und Erfolge sind in den Schriften bezeugt (1.Kön 10,1-10), *aber hier ist mehr als Salomo* (Mt 12,42). Der Prophet Jona bewog die sündigen Niniviten umzukehren, doch *hier ist mehr als Jona* (Mt 12,41).

Für Matthias Kreplin lassen beide Perikopen deutlich Jesu hoheitlichen Anspruch erkennen, er hebt jedoch die darin vermeintlich bekundete Zurückhaltung hinsichtlich seiner eigenen Person hervor. Obschon das Sehen und Hören mit den Worten und Taten Jesu verknüpft wird, werde die Beziehung nicht dezidiert ausgesprochen. Die Texte zielten zwar darauf ab, Jesu eigenes Rollenverständnis zu beschreiben, täten das aber auf eine versteckte, distanzierte Art und Weise. In Mt 12,41-42/Lk 11,31-32 werde auch Jesu Anspruch deutlich, dass sich im Verhalten bzw. der Reaktion seiner Zeitgenoss\_innen gegenüber seiner Verkündigung über ihr Heil oder Unheil entscheide. Kreplin betont dabei den Konnex von Wirken und Person: Da sich Jesus als eschatologischer Repräsentant Gottes verstehe, sei ein Nicht-Annehmen der Gottesherrschaft gleichzusetzen mit einem Abwenden von seiner Person. Trotz alledem habe Jesus die Basileia nie mit seinem Wirken gleichgesetzt, denn ein Eingehen in die Basileia ist auch ohne persönliche Beziehung zu ihm möglich.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 235.

<sup>39</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 439-445.407-408. Gnilka vermutet in den Versen 16+17 ein echtes Jesuswort. Gnilka, Das Evangelium nach Markus 1, 302.

<sup>40</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 225-230.243-246.

Für Theißen und Merz bezeugen zwar beide Texte, dass Jesus die Gegenwart als lebensentscheidende Zeit wertet, doch ziehen sie die beiden Perikopen nicht als Belege für Jesu Vollmachtanspruch heran:<sup>41</sup> damit sind sie letztlich für ihre Ausführungen zum Selbstverständnis nicht relevant.

James Dunn hält die Texte dahingehend für zentral, als sie aufzeigten, dass sich in Jesu Wirken etwas eschatologisch Bedeutsames ereignet: In seiner Verkündigung erfüllen sich die Prophezeiungen der Propheten, seine Mission ist größer als die des Salomo und Jona! Dunn geht hinsichtlich der Texte nicht dezidiert auf Jesu Selbstverständnis ein, doch weist er auf das in ihnen (und auch in Mk 2,18-20; Mk 2,21-22 und im Thomasevangelium *GTh* 109,76) zum Ausdruck gebrachte immense Selbstwertgefühl Jesu hin, dessen Ursprung aufgrund der breiten Bezeugung in der Jesustradition selbst zu suchen sei.<sup>42</sup> Letztlich sind die beiden Logien Puzzleteile in Dunns Argumentation, dass Jesus sein Wirken im Zusammenhang der Verwirklichung eines göttlichen Plans, der Realisierung der Königsherrschaft Gottes, versteht.<sup>43</sup> Doch er hält fest, dass Anhaltspunkte zu seiner eigenen Rolle eher als Nebenprodukt seiner Verkündigung der Gottesherrschaft anfielen. „Evidently, it was his proclamation of the kingdom which was important; the identity of the proclaimer was a second matter.“<sup>44</sup>

Die Interpretation Dunns scheint plausibel, vergleicht man die matthäische Variante des Logions Mt 12,41-42/Lk 11,31-32 mit jener im Lukasevangelium. Es kann davon ausgegangen werden, dass Matthäus die Q-Version redaktionell verändert; er leitet die Verse z.B. „stilwidrig“<sup>45</sup> mit ἰμῶν ein, um das *Dass* des Sehens und Hörens der Jünger hervorzuheben; damit stellt er ursprüngliche Betonung des Inhalts zurück.<sup>46</sup> Die Jünger werden im Lukasevangelium selig gesprochen, weil sie die Möglichkeit haben *die Basileia* wahrzunehmen: Jesus stellt ursprünglich die Gottesherrschaft in den Mittelpunkt der Aussage.

---

<sup>41</sup> Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 235.243.

<sup>42</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 439-445.

<sup>43</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 465-467.

<sup>44</sup> Dunn, *Jesus*, 762.

<sup>45</sup> Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 2*, 314.

<sup>46</sup> Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 2*, 302.

## 2.2. Die Lehre Jesu

Die Evangelien berichten davon, dass Jesus mit großer Autorität aufgetreten ist. Er legte die Tora autoritativ aus, ohne sich einer weltlichen Autorität verpflichtet zu fühlen, beanspruchte also Gottes Willen zu kennen und ihn in Wort und Tat zu verkündigen.

### 2.2.1. Jesus der Lehrer

*Rabbi* ist der am häufigsten gebrauchte Titel in den Evangelien<sup>47</sup>, vor allem Markus und Johannes enthalten Traditionen, die von Jesus als Lehrer sprechen. Dabei ist nicht davon auszugehen, dass dieser recht verbreitete Titel erst nachösterlich auf Jesus übertragen wurde.<sup>48</sup> Jesus ging als Lehrer in die Tradition ein, weil Inhalt und Stil seiner Lehre außergewöhnlich waren.<sup>49</sup> So griff er in seinen Gleichnissen zwar auf bekannte Motive und Bilder der rabbinischen Tradition zurück, der ausgesprochen häufige Gebrauch, das Miteinbeziehen der Zuhörer\_innen und die „dominierende Pointe“<sup>50</sup> sind aber charakteristisch für Jesus.<sup>51</sup>

### 2.2.2. Umgang mit der Tora

Kennzeichnend für seinen Umgang mit der Tora ist ein Nebeneinander von Aussagen, die bestehende Normen ver- und entschärfen, wobei sich Jesus dabei weder auf frühere Traditionen noch auf weltliche Autoritäten beruft. Repräsentativ für eine Verschärfung der Tora sind Jesu Forderungen in den Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21-48). So formuliert Jesus<sup>52</sup> bezüglich des Ehebruchs: *Ihr habt gehört, dass gesagt ist (2.Mose 20,14): Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen* (Mt 5,27-28). „Die Thora wird nicht interpretiert, [...] sie wird transzendiert“:<sup>53</sup> Gottes Willen kann der Mensch nur dann erfüllen, wenn er sich davon berühren lässt und er schließlich als innerer Beweggrund sein Verhalten lenkt. Die

---

<sup>47</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 697.

<sup>48</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 317.

<sup>49</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 698.

<sup>50</sup> Theißen/Merz, Jesus, 307.

<sup>51</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 286.

<sup>52</sup> Die Antithese ist eine von jenen dreien (vom Töten, vom Ehebruch, vom Schwören), die nach Theißen und Merz am ehesten als authentisch zu bewerten sind. Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 324.

<sup>53</sup> Theißen/Merz, Jesus, 325.

Normenentschärfung zeigt sich hingegen z.B. in Aussagen zum Sabbat-, Opfer-, Zehnt- oder Reinheitsgebot (Mk 3,4; Mt 5,23-26; Mt 23,23; Mt 23,25-26).<sup>54</sup> Mk 3,1-6 (die Heilung eines Mannes am Sabbat) und Mk 2,23-28 (Ährenraufen der Jünger) zeigten einerseits den hohen Wert, den Jesu dem Sabbat beimaß, doch andererseits, dass Jesus es dezidiert ablehnte, das Verhalten am Sabbat als Indikator für ein gottgefälliges Leben zu wählen; als Indikator dafür, ob man zum Volk Gottes gehört oder nicht.<sup>55</sup> Auch am Sabbat ist das Miteinander der Menschen das Wesentliche; Gutes zu tun bzw. Nächstenliebe kann dem Sabbat nicht widersprechen: *Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht* (Mk 2,27).

Jesu fordert letztlich eine neue Basis des Zusammenlebens. Er kritisiert, den Maßstab für rechtes Verhalten allein auf rechtliche Bestimmungen zu reduzieren.<sup>56</sup>

Die Erkenntnis, dass Gott sich zum Heil entschlossen hat, wird zum hermeneutischen Schlüssel für die Auslegung der überlieferten Gebote – Jesu Schriftinterpretation ist im Licht des Anbruchs der neuen Welt zu verstehen: Der Gottesherrschaft ist im Zweifelsfall gegenüber der Tora der Vorzug zu geben, denn angesichts der Erfahrbarkeit der Basileia hat sie ihre Vermittlungsfunktion hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk verloren.<sup>57</sup>

Da die Tora im Judentum als Offenbarung des heiligen Gotteswillens verstanden wird, ist auszuschließen, dass Jesus beabsichtigte, die Schrift aufzuheben oder zu ersetzen. Er verlässt mit seiner Schriftinterpretation, trotz seines eigenen Schriftgebrauches, nicht den Boden jüdischer Vertretbarkeit.<sup>58</sup> Jesu stellte keineswegs eine prinzipielle Auslegung der Tora an, sondern äußerte sich zum Gesetz eher instinktiv aus einer bestimmten Situation heraus. „Dabei dient die Schrift als Mittel für verschiedene Zwecke: Sie bringt eine Erfüllungsbewusstsein zum Ausdruck, provoziert ein neues Verhalten, dient als Argument in der Polemik und ist Grundlage der Ethik.“<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. Theißen Merz, Jesus, 324-330.

<sup>55</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 566-569.

<sup>56</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 579-580.

<sup>57</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 248-249.254-255.

<sup>58</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 699-700.

<sup>59</sup> Theißen/Merz, Jesus, 320.

### 2.2.3. Gleichnisse

Jesu Lehre wird letztlich aber nicht von der Torauslegung getragen, denn geprägt wird Jesu Rede formal v.a. durch die Gleichnisse und inhaltlich durch die Basileiaverkündigung.<sup>60</sup>

Jesus wählt für seine Verkündigung der Königsherrschaft Gottes eine Vermittlungsform, die vielen Menschen zugänglich ist: In seinen Gleichnissen drückt er Gegenwarts- und Zukunftsaspekt der Basileia aus und vermittelt „ein aristokratisches Ethos der Verantwortung und Risikobereitschaft“<sup>61,62</sup>

Am Beispiel des Gleichnisses vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par) expliziert Kreplin den seiner Meinung nach zentralen Aspekt jener Gleichnisse, die von der Königsherrschaft Gottes handeln: Jesus will in ihnen nicht bloß über die Basileia belehren, sondern verdeutlichen, dass sein eigenes Wirken mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in Beziehung steht.<sup>63</sup>

Das Gleichnis vom Senfkorn gibt Gewissheit hinsichtlich des zukünftigen Heils, indem es versichert, dass die Herrschaft Gottes schon jetzt wirksam ist. „Es geht um die Beziehung von Anfang und Ende und darum, dass der Anfang das wunderbare Ende gewiss macht.“<sup>64</sup>

Auch Johannes Kreplins Interpretation zielt auf die Heilszusage in der Gegenwart, doch steht für ihn letztlich nicht der Anbruch der Basileia im Mittelpunkt des Gleichnisses, sondern Jesu Wirken, das die Gottesherrschaft gegenwärtig werden lässt:<sup>65</sup> Jesus spreche auf verhüllte Art und Weise von sich selbst und seiner Rolle in der Basileia als eschatologischer Proklamator. „Es lässt den Menschen verstehen, dass in Jesus jetzt die erhoffte Gottesherrschaft in nuce schon da ist [...]“<sup>66</sup>

Wenn man davon ausgeht, dass sich Jesus als Proklamator Gottes verstand, ist im Gleichnis vom Senfkorn ein Zusammenhang zwischen seinem Wirken und dem Anbruch der Basileia implizit enthalten. Doch letztlich stellt sich hinsichtlich Jesu Selbstverständnis die Frage, ob er

---

<sup>60</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 699-700.

<sup>61</sup> Theißen/Merz, Jesus, 308.

<sup>62</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 234-235.

<sup>63</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 234-235.

<sup>64</sup> Gnllka, Das Evangelium nach Markus 1, 187.

<sup>65</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 234-236.

<sup>66</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 235.

*beabsichtigte* mit dem Gleichnis etwas über seine Person bzw. seine Rolle auszusagen bzw. einen hoheitlichen Anspruch implizit zum Ausdruck zu bringen.

Dass Jesus letzteres im Auge hat, bezweifelt James Dunn: Für ihn steht fest, dass Jesu zentrales Anliegen die Verkündigung der Basileia ist und er keineswegs beabsichtigte seinen Anspruch implizit kundzutun.<sup>67</sup>

#### 2.2.4. Jesu Autorität

Jesus wird in den Evangelien als einer beschrieben, der seine Zuhörer\_innen in Erstaunen versetzte<sup>68</sup> und Fragen bezüglich seiner Autorität provozierte.<sup>69</sup> Seine Aussagen zur Tora lassen ein hohes Maß an „Freiheit, Eigenständigkeit und Souveränität“<sup>70</sup> erkennen, was im Speziellen durch zwei Merkmale zum Ausdruck kommt: einerseits durch die Verwendung von *Amen* und andererseits durch das *Ich aber sage euch* in den Antithesen. Wenn man im Judentum einer Aussage im liturgischen Kontext, also z.B. einem Gebet oder Befehl zustimmen bzw. diese Aussage feierlich bekräftigen wollte, war ein *Amen* als Antwort gebräuchlich. Allein der Gebrauch des *Amen* durch Jesus stellt also keine Besonderheit dar, doch Jesus verwendet *Amen* nicht responsorisch, sondern stellt es seinen eigenen Worten voran und verleiht ihnen dadurch besonderes Gewicht.<sup>71</sup>

Mit seinem *Ich aber sage euch* stellt Jesus in den Antithesen eigene (weiterführende) Gebote den traditionellen Geboten der Tora gegenüber. „Das Besondere ist nicht ihr Inhalt, sondern die Selbstverständlichkeit, mit der Jesus sein ‚ich aber sage euch‘ der Thora entgegen setzt.“<sup>72</sup> Jesus spricht dabei klar in seinem eigenen Namen und repräsentiert sich seinen Hörer\_innen als Gesetzgeber – dadurch bringe er auch die „Transzendierung der Thora“<sup>73</sup> bzw. seine „eigene Einsicht in den Gotteswillen“<sup>74</sup> ausdrücklich zur Sprache.<sup>75</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 461-465.761-762.

<sup>68</sup> Das Motiv des Erstaunens mag wohl nachösterlich verstärkt worden sein, doch ist davon auszugehen, dass es in der Jesustradition verankert ist. Vgl. Dunn, Jesus, 699.

<sup>69</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 250-251.

<sup>70</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 253.

<sup>71</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 698-701; Theißen/Merz, Jesus, 456-457.

<sup>72</sup> Theißen/Merz, Jesus, 457.

<sup>73</sup> Theißen/Merz, Jesus, 325.

<sup>74</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 254.

<sup>75</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 325. 456-457. Siehe auch Dunn, Jesus, 701-702.

### 2.2.5. Jesus der Prophet?

Wie schon erwähnt, ist der Anspruch Jesu, die Schrift autoritativ auszulegen, als Teil seiner Verkündigung der Königsherrschaft Gottes zu verstehen. „He spoke with the authority of one who proclaimed its imminence and whose mission already enacted God’s reign in the present.“<sup>76</sup> Mit seiner autoritativen Rede stelle sich Jesus in die prophetische Tradition: Sein *ich aber sage euch* sei als Überbietung der prophetischen Rede *so spricht Jahwe* zu verstehen und impliziere demnach einen Unmittelbarkeitsanspruches hinsichtlich seiner Autorität.<sup>77</sup> Nicht nur James Dunn, auch Theißen und Merz halten diese Absicht Jesu für denkbar: „In ihm [dem Ausspruch Jesu, Anm.] wäre der Anspruch enthalten: Hier spricht ein Prophet – ja vielleicht mehr als ein Prophet.“<sup>78</sup>

Bedeutend ist in diesem Zusammenhang auch, dass Jesus von seinen Mitmenschen als Prophet wahrgenommen wurde. Als wichtige Zeugnisse dafür können die in Mk 6,15 und Mk 8,28 par formulierten Äußerungen gelten, in denen Jesus von Zeitgenoss\_innen für Elia und einen Propheten (wie einer der Propheten) bzw. für den wiederauferstandenen Johannes den Täufer gehalten wird. Obwohl den Aussagen ein gewisser narrativer Impetus nicht abgesprochen werden kann, sei es aufgrund diverse Anhaltspunkte sehr gut vorstellbar, dass Äußerungen dieser Art gemacht wurden. So wiesen einige Wundertaten Jesu Parallelen zu jenen auf, die Elijah und Elischa zugeschrieben wurden. Interessant ist auch, dass Johannes der Täufer weithin in der Rolle eines Propheten gesehen wurde (vgl. u.a. Mt 11,7-9/Lk 7,24-26 und Mk 11,27-33 par). Für beachtenswert hält James Dunn ferner die Tradition, in der Jesus nach einem Zeichen gefragt wird (Mk 8, 11-12 par): Angesichts dessen, dass auch Josephus von Propheten spricht, die ihren Anspruch mit unterschiedlichen Zeichen untermauerten, sei sehr gut denkbar, dass auch Jesus mit Zeichenaufforderungen konfrontiert wurde und sie – das ist laut Dunn der Kern der Tradition – entschieden ablehnte (Mk 8,12).<sup>79</sup>

Jesus wurde aber nicht nur von Zeitgenoss\_innen als Prophet wahrgenommen und lehnte sein klares *ich aber sage euch* an prophetische Reden an, Jesu Antworten auf die ablehnende

---

<sup>76</sup> Dunn, Jesus, 703.

<sup>77</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 664-665.702-703.

<sup>78</sup> Theißen/Merz, Jesus, 456.

<sup>79</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 655-660.

Haltung der Menschen in Nazareth (Mk 6,4/Mt 13,57; Lk 4,24; Joh 4,44) und seine Prophetenaussagen in Lk 13,31-33 deuten darauf hin, dass sich Jesus in der Reihe der verschmähten Propheten sah.

Doch Jesu Worte in den Antithesen zeugten von einem Anspruch Jesu, dass sich in seinem Wirken mehr ereignet, als die Vergegenwärtigung prophetischer Hoffnung – die *ἡλθον*-Sprüche deuteten in dieselbe Richtung.<sup>80</sup>

Dunn und Theißen/Merz sind sich einig, dass das *ich bin gekommen* nicht nachösterlich zu verorten ist. Wichtige Belegstellen sind diesbezüglich Mk 9,37/Lk 9,48 ([...] *wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat*), Mt 10,40 (*wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat*) und Lk 10,16 (*wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat*).<sup>81</sup> Aber vor allem das Johannesevangelium (Joh 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 11,42; 17,3.8.21.23.25; 20,21) hat den Gedanken der Sendung des Sohnes durch den Vater aufgenommen; ein Gedanke, der sich aus der Vorstellung der prophetischen Sendung ableiten lässt. Für James Dunn und Theißen/Merz steht hinter dieser Tradition klar eine Erinnerung an Jesu Worte; Theißen und Merz machen auch den Umstand geltend, dass die Redewendung im damaligen Judentum in unterschiedlichem Zusammenhang verwendet wurde. Nicht irrelevant sei diesbezüglich, dass auch Johannes der Täufer von seinem Gekommensein spricht (Joh 1,31). Insgesamt kann davon ausgegangen werden, dass Jesus von seiner Sendung bzw. seinem Kommen auf besondere Art und Weise sprach (vgl. auch Lk, 12,49ff; 7,34; Mk 2,17)<sup>82</sup> und ihm insofern ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein zugesprochen werden kann.<sup>83</sup>

In diesem Zusammenhang sind auch Jesu zeichenhafte Handlungen zu nennen, die einen wichtigen Teil Jesu Verkündigung repräsentieren und Analogien zur prophetischen Tradition erkennen lassen: die Berufung der Zwölf, die Mahlgemeinschaften, die Tempelaktion, Jesu Einzug in Jerusalem, seine Machttaten und schließlich das letzte Mahl.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 665.

<sup>81</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 662-663.

<sup>82</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 457.

<sup>83</sup> Vgl. Theißen/Merz, 457-458; Dunn, Jesus, 657-664.

<sup>84</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 663-664; Theißen/Merz, Jesus, 380-385.

Die biblischen Belege lassen letztlich den Schluss zu, dass sich Jesus als Teil der prophetischen Tradition verstand, in seiner Verkündigung jedoch mehr als nur die Erneuerung prophetischer Hoffnungsfreude vergegenwärtigt sah.<sup>85</sup> Für James Dunn bestätigt sich damit der Eindruck, den Mt 11,6/Lk 7,23 (*und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert*) impliziert<sup>86</sup>, „that Jesus saw himself, at least as a proclaimer of the kingdom, to be part of the eschatological newness which he proclaimed – and its offensiveness.“<sup>87</sup>

Auch Johannes Kreplins Argumentation weist in diese Richtung: Jesus sei definitiv von alttestamentlichen Propheten zu unterscheiden, da der Grund für ihre Botschaft ausschließlich in der Sündhaftigkeit der Menschen zu finden sei. Sein autoritatives Auftreten wurzelt dagegen gänzlich in seiner Gewissheit, dass das eschatologisch Neue bereits in die Gegenwart hereingebrochen war: „Mit der Einsicht in diese Nähe der Gottesherrschaft ergibt sich für Jesus [...] ein neuer unmittelbarer Zugang zum Willen Gottes [...].“<sup>88</sup> Jesus erhebe implizit den Anspruch, Gottes Wort in Vollmacht zu verkündigen, „Zeuge und Garant“<sup>89</sup> für Gottes Wort zu sein, somit letztlich in seinem Wirken den Platz Gottes einzunehmen und also „eschatologischer Repräsentant Gottes“<sup>90</sup> zu sein. Kreplin betont Jesu Verzicht, sein Auftreten zu legitimieren – damit würde umso deutlicher, dass sein autoritativer Umgang mit der Schrift allein auf der Kenntnis Gottes Willens beruhe.<sup>91</sup>

### 2.3. Jesu Zurückhaltung hinsichtlich seines Hoheitsanspruchs

Johannes Kreplin betont in besonderem Maße die Spannung, die sich aus der Parallelität von Zurückhaltung hinsichtlich seiner Person und der Autorität seines Auftretens ergibt und versucht diese über Jesu Selbstverständnis aufzulösen: „[...] dem Ethos der nahegekommenen Gottesherrschaft und [...] der paradigmatischen Existenz [hätte es] widersprochen, wenn Jesus sich selbst – und damit seine Rolle und seinen Anspruch – zum Thema gemacht oder wenn er für sich selbst Ehre, Hoheit, Würde und Herrschaft beansprucht hätte.“<sup>92</sup>

---

<sup>85</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 665.702-703; Theißen Merz, Jesus, 456-458.

<sup>86</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 445-450.

<sup>87</sup> Dunn, Jesus 665.

<sup>88</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 256.

<sup>89</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 220.

<sup>90</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 220.

<sup>91</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 247-259.

<sup>92</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 285.

Kreplin begründet seine Feststellung u.a. anhand Jesu indirekter Art zu sprechen, wodurch der Bezug zu seiner Person geheimnisvoll bleibe: z.B. im *Hier ist mehr als Salomo bzw. Jona* (Lk 11,31-32/Mt 12,41-42) oder im *Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben's nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben's nicht gehört* (Lk 10, 24/Mt 13, 17). Jesus mache außerdem weder Aussagen zu seinem Status, noch habe er je versucht sein Wirken zu legitimieren.

Kreplin expliziert seine These u.a. anhand des Kinder-Logions aus Mk, 10,14-15 par, um einerseits den Geschenkcharakter des Zugangs zur Gottesherrschaft und andererseits Jesu kritische Haltung gegenüber jeglichem Anspruch, eine bestimmten Status einnehmen zu wollen, aufzuzeigen. Jesu Herrschaftsverzicht lasse sich aus der Unantastbarkeit der Souveränität Gottes erklären. Für Jesus sei es alleine Gott vorbehalten, besondere Hoheit und Ehre zu beanspruchen, daher sei für ihn die einzig mögliche Haltung gegenüber der angebrochenen Gottesherrschaft die des Dienens gewesen – für sich und seine Mitmenschen. Auch die Motive des dienenden Sklaven (Lk 17,7-10) und des Verzichts (z.B. Mt 6,19-21/Lk 12,33; Mk 10,21 par) würden die von Jesus geforderte Lebenshaltung unterstreichen.<sup>93</sup>

Wo eigene Machtansprüche aufgegeben würden, sei Nächstenliebe lebbar. Kreplin rekurriert auf das Motiv des Dienens in Mk 10,42-45 par und interpretiert es als Jesu Ablehnung gegenüber jeglichen Beanspruchens einer besonderen Position bzw. eines besonderen Status. Der dienenden Haltung entspreche für Jesus auch ein Sich-Erniedrigen, das er selbst durch und durch vorgelebt habe. Das Empfangen der Gottesherrschaft korrespondiere mit einer Lebenseinstellung, die sich am Dienen orientiere.<sup>94</sup>

Sich auf die Gottesherrschaft einzulassen hieße demnach, sein Leben im Dienen, in Herrschafts- und Statusverzicht zu führen. Daher sei für Jesus ein Preisgeben seines besonderen Status nicht mit seiner Mission vereinbar gewesen. „Wollte nun Jesus seinem Auftrag treu bleiben, eschatologischer Repräsentant Gottes zu sein, was auch beinhaltet, die ganz auf die nahegekommene Gottesherrschaft ausgerichtete Existenz paradigmatisch zu verwirklichen,

---

<sup>93</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 285-300.

<sup>94</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 288-300.

dann musst er seine eigene Person so wenig wie möglich zum Thema machen, über sein eigenes Selbstverständnis so wenig wie möglich zu sprechen.“<sup>95</sup>

## 2.4. Jesus der Charismatiker

Gerd Theißen und Annette Merz sprechen aufgrund des Textbefundes von einem „hohe[n] Vollmachtsbewusstsein“<sup>96</sup> Jesu. Um Jesu Autorität zu beschreiben, greifen sie den religionswissenschaftlichen Begriff des Charismas auf. Jesu Charisma komme dadurch zum Ausdruck, dass andere Menschen seine Autorität anerkennen, die sich unmittelbar weder auf andere Autoritäten noch Traditionen stützt.<sup>97</sup> Sie verstehen Charisma als „Präsenz einer außeralltäglichen Qualität in der Person des Charismatikers“<sup>98</sup>, als „irrationale Ausstrahlungskraft auf andere Personen“<sup>99</sup>, eine Wirkung also, die nur in einem Beziehungsgeschehen zum Ausdruck komme, da sie in beträchtlicher Weise von den Erwartungen des Gegenübers beeinflusst werde. Jesus, der „jüdische Charismatiker“<sup>100</sup>, habe Menschen aufgrund seiner besonderen Ausstrahlung in seinen Bann gezogen, die wiederum in Jesu Autorität (und einem ganz bestimmten Selbstverständnis) ihren Grund habe. Theißen und Merz sind der Ansicht, dass Jesus sein Charisma dem Bewusstsein verdanke, in einer ganz besonderen Beziehung zu Gott zu stehen, wobei auch sie betonen, dass er seine besondere Gottesnähe nicht explizit zum Thema gemacht hat. Jesus habe diese Überzeugung jedoch implizit in seinen Worten nach außen getragen.<sup>101</sup>

Gerd Theißen und Annette Merz vertreten die Meinung, dass die Existenz eines Charismatikers mit einer Außenseiterrolle einhergehe, die ein gewisses Maß an *Selbststigmatisierung* mit sich bringe.<sup>102</sup> Diese Stigmatisierung geschehe durch ein Verhalten, das sich von jenem der übrigen Bevölkerung unterscheide und sozusagen eine Positionierung zur Person erzwingt. Charisma und Stigma seien nicht voneinander zu trennen: Jesus habe die Lebensform eines Wanderpredigers kraft seines Charismas gewählt, um seiner Vision eines Lebens in der schon

---

<sup>95</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 302.

<sup>96</sup> Theißen/Merz, Jesus, 457.

<sup>97</sup> Theißen/Merz, Jesus, 179.

<sup>98</sup> Theißen/Merz, Jesus, 179.

<sup>99</sup> Theißen/Merz, Jesus, 175.

<sup>100</sup> Theißen/Merz, Jesus, 486.

<sup>101</sup> Theißen/Merz, Jesus, 175-180.455-457.

<sup>102</sup> Theißen/Merz, Jesus, 180.

angebrochenen Heilszeit Ausdruck zu verleihen und Menschen dafür einzunehmen.<sup>103</sup> Diese „demonstrative Selbststigmatisierung“<sup>104</sup> Jesu sei daher nicht als unbewusste Folge seines Verhaltens zu verstehen. Im Gegenteil – die Rolle habe Jesus selbst gewählt, um Menschen auf sich und seine Botschaft aufmerksam zu machen.

## 2.5. Jesu Machttaten

Der Blick auf Jesu Heilungen und Exorzismen setzt die Linie der Einblicke hinsichtlich Jesu Selbstverständnis fort. James Dunn stellt dar, dass Jesus sein hohes und weitverbreitetes Ansehen zu Lebzeiten v.a. aufgrund seiner Machttaten innehatte; das sei darauf zurückzuführen, dass schon Jesu Zeitgenoss\_innen seine Exorzismen und Heilungen als Wundertaten wahrnahmen und sie mit göttlicher Kraft, die man Jesus zusprach, in Verbindung brachten.<sup>105</sup>

Da es im Israel Jesu viele Exorzisten, Zungenredner und andere Wundertäter gab, passt Jesu Wundertätigkeit in den antiken Kontext. Jesus sei zu jenen zu zählen, die „primär aufgrund ihrer hervorgehobenen Persönlichkeit heilen [...] und nicht aufgrund mächtiger Beschwörungsformeln und magischer Rituale“<sup>106</sup>. Das Einzigartige an Jesus ist nicht das Dass seiner Machttaten, sondern ihre eschatologische Deutung durch Jesus.<sup>107</sup>

Ein Schlüsselvers ist diesbezüglich das Exorzismuswort der Beelzebulperikope, in dem Jesus vom Austreiben der bösen Geister mit dem Geist bzw. Finger Gottes (Mt 12,27-28/Lk 11,19-20) spricht und dies mit der Nähe des Reiches Gottes verknüpft: Die durch die Macht Gottes bewirkten Exorzismen Jesu offenbaren den Anbruch der Basileia. Wesentlich sei dabei gerade die Betonung göttlicher Macht und nicht der Erfolg an sich, womit Jesus schließlich den Anspruch erhebt, dass der Erfolg auf dem Geist/Finger Gottes basiere und er sich darin von den vielen anderen Wundertätern seiner Zeit unterscheide.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 199.201.216-217.

<sup>104</sup> Theißen/Merz, Jesus, 217.

<sup>105</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 670-677. Siehe auch Theißen/Merz, Jesus 280.

<sup>106</sup> Theißen/Merz, Jesus, 263.

<sup>107</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 263; Dunn, Jesus, 694. Dazu auch Bilde, Originalität, 27-37: Bilde fragt nach Jesu Originalität und verankert sie ebenso in der Verbindung von Machttaten und Jesu eschatologischer Interpretation.

<sup>108</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 455-461.694-695; Kreplin, Selbstverständnis, 230. Siehe auch Theißen/Merz, Jesus, 236-237.281. Theißen und Merz betonen, dass die Differenz von Jesu Wundern und denjenigen seiner

Der die Täuferanfrage abschließende Segenszuspruch Jesu *und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert* (Mt 11,6) konkretisiert für James Dunn das schon in Mt 12,27-28/Lk 11,19-20 anklingende Vertrauen Jesu in sein eigenes Wirken: „It sounds [...] as though he saw [...] himself as the decisive agent in the realisation of eschatological hopes.“<sup>109</sup>

Genauso wie in der Antwort auf die Täuferanfrage (Mt 11,2-6/Lk 7,18-23) stelle Jesus klar, dass seine Predigt im Unterschied zu Johannes den Heilsaspekt betont.

Für Johannes Kreplin kommt neben der Beelzebulperikope speziell in Mk 3,27/Mt 12,29<sup>110</sup> Jesu Überzeugung zum Ausdruck, dass sich in seinen Exorzismen bereits die Gegenwart der Herrschaft Gottes ereignet: Der Satan wird durch Jesu Machttaten nicht bloß getäuscht, sondern in ihnen findet „die eschatologische Befreiung von der Macht des Bösen“<sup>111</sup> statt.

Dass Jesus mit diesem Wort verdeutlichen möchte, dass der Satan bereits gefesselt ist, hält auch Ulrich Luz für sehr wahrscheinlich. Der *Starke* sei nicht zufällig gewählt – Jesus hätte auch von einem Mächtigen oder vom Sieg sprechen können – der Bezug zu Jes 49,24f, wo *der Starke* als Gottes Feind dargestellt wird, ist wohl intendiert.<sup>112</sup>

Kreplin betont nachdrücklich, dass bei allem Anspruch Jesu immer Gott das handelnde Subjekt bleibt bzw. Jesus an Stelle Gottes handelt und er daher nicht als Bringer der Herrschaft Gottes, sondern als „eschatologischer Repräsentant Gottes“<sup>113</sup> zu verstehen ist.

Theißen und Merz bezeichnen Jesus als „Wundercharismatiker“<sup>114</sup>: Da er seine Machttaten eschatologisch deute, sei Jesus zu verstehen als „Charismatiker mit dem Anspruch [...], die eschatologische Wende zu bringen“.<sup>115</sup> Jesus habe seine Heilungen und Exorzismen als ein Aufblitzen der Gottesherrschaft wahrgenommen: „Jesus [...] geht bei seinem irdischen Wirken von einer Sturz des Satans aus. Zur Gewissheit wird er ihm durch seine Exorzismen.“<sup>116</sup> Dies habe ihn schließlich die Frage nach seiner Rolle stellen und erkennen lassen, dass das Heil auf andere

---

Zeitgenoss\_innen keineswegs selbstverständlich sei, da die Dämonenaustreibungen in der Perikope auch als „positive Analogie“ gelesen werden können.

<sup>109</sup> Dunn, Jesus, 695.

<sup>110</sup> Niemand kann aber in das Haus eines Starken eindringen und seinen Hausrat rauben, wenn er nicht zuvor den Starken fesselt; erst dann kann er sein Haus berauben.

<sup>111</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 233. Siehe auch Dunn, Jesus, 694.

<sup>112</sup> Vgl. Luz, das Evangelium nach Matthäus 2, 261.

<sup>113</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 237.

<sup>114</sup> Theißen/Merz, Jesus, 277.

<sup>115</sup> Theißen/Merz, Jesus, 462.

<sup>116</sup> Theißen/Merz, Jesus, 236.

Weise kommt, als von Johannes gepredigt. Die Machttaten Jesu sind für Theißen und Merz zentral, um sein Selbstverständnis zu begreifen.<sup>117</sup>

### 2.5.1. Wunder und Glaube

Jesu Wundertätigkeit erhält nicht nur durch die eschatologische Deutung ihre Einzigartigkeit, sondern auch durch die Verankerung der Gelingens der Machttaten im Glauben der Hilfesuchenden. Dass Jesus seine Machttaten nicht ohne den Glauben der Beteiligten vollbringen kann, zeigt z.B. die Perikope Mk 6,1-6, in der vom Unglauben der Menschen in Jesu Heimatstadt Nazareth berichtet wird.

Matthias Kreplin führt die Textstelle<sup>118</sup> an um aufzuzeigen, dass Glaube die Voraussetzung für Jesu Wundertaten ist. Es gehe einerseits um die Bereitschaft zu Glauben, die sich darin erweise, Jesus als Repräsentanten Gottes anzuerkennen. Erst dann sei das Wundergeschehen möglich. Kreplin spricht Jesus darüber hinaus eine Vorbild-Rolle zu: Infolge Jesu Handeln im Vertrauen auf Gottes Nähe sollen andere Menschen zum (richtigen) Glauben finden.<sup>119</sup> Aber auch in dieser zweiten Rolle bleibe die aktive Rolle ganz bei Jesus; Kreplin denkt Jesu Wunderwirken nicht vornehmlich im Sinne eines Beziehungsgeschehens zwischen Jesus und seinen Mitmenschen.

Dieser Interpretation widerspricht James Dunn. „In short, Jesus is presented neither as the example of one who believed, nor as the one in whom subsequent hearers should believe.“<sup>120</sup> Ausgehend von einer tiefen Verwurzelung des Zusammenhangs zwischen Glauben und Wunder in der Jesustradition, plädiert er für ein Glaubensverständnis Jesu, das sich nicht so sehr an der Person Jesu orientiert, sondern am Gottesvertrauen. Dunn geht davon aus, dass Jesus das aramäische Wort (*hemanuta*) des hebräischen Äquivalents für *πίστις* gebrauchte, in dem stark der Aspekt des unbedingten Gottesvertrauens mitschwinge. Jesus sei immer wieder beeindruckt gewesen von Menschen, in denen dieses Gottesvertrauen sichtbar wird (z.B. Mt

---

<sup>117</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus 193-198.266.

<sup>118</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 239.

<sup>119</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 239-240.

<sup>120</sup> Dunn, Jesus, 502.

8,10/Lk 7,9; Mk 2,5 par; 5,34 par), und er selbst habe schließlich aus tiefstem Vertrauen in seinen Vater gewirkt.<sup>121</sup>

## 2.6. Das Ethos Jesu

Jesu Proklamation der Königsherrschaft Gottes sei kein Selbstzweck – denn die Heilspredigt Jesu habe eine konkrete Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Blick, die Nähe und Vergebungsbereitschaft Gottes hat im Leben der einzelnen Menschen beantwortet zu werden. Für Jesus gehe es letztlich um die Durchsetzung des „ethischen Willens Gottes“<sup>122</sup>, wobei die Motivation für die ethischen Grundsätze und auch deren Norm in der anbrechenden Herrschaft Gottes zu verankern sei.<sup>123</sup>

Daher stellt sich die Frage, welche handlungsbezogenen Konsequenzen sich für Jesus hinsichtlich des Anbruchs der Königsherrschaft Gottes ergeben bzw. welche Erwartungen Jesus an das Leben der Menschen hinsichtlich der Erfüllung des Gotteswillens stellt: es muss die Frage nach Jesu Ethos<sup>124</sup> gestellt werden.

Letztlich hat das von Jesus verkündigte Ethos zum Ziel, das israelitische Volk zu einem seiner Identität entsprechenden Leben zu befähigen. Einerseits soll ein Leben in der Nachfolge Jesu jüdische Identität für die Heiden wahrnehmbar machen, andererseits sollen die Grenze um die Schrift nicht zu eng gezogen werden, damit auch die Deklassierten die Möglichkeit erhalten, Teil dieser Identität zu sein.<sup>125</sup>

### 2.6.1. Die Nachfolge Jesu

Markus komplettiert sein oben erwähntes Summarium zur Basileia *Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen* (Mk 1,15) mit der Aufforderung: *Kehrt um und glaubt an das Evangelium!*<sup>126</sup> Das griechische *μετανοέω/μετάνοια* meint allgemein eine Gesinnungsänderung, Jesus gebrauchte es jedoch in der nachdrücklicheren aramäischen Form,

---

<sup>121</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 500-503.

<sup>122</sup> Theißen/Merz, Jesus, 251.

<sup>123</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 232-233. 247-248. 335-337.

<sup>124</sup> Ich werde vom Ethos Jesu sprechen, da mir der Begriff angesichts des Fehlens einer zusammenhängenden ethischen Reflexion Jesu angemessener erscheint.

<sup>125</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 330-332. Siehe auch Kreplin, Selbstverständnis, 259 und Dunn, Jesus, 569.

<sup>126</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 335; Dunn, Jesus 498.

im Sinn von *zurückkehren*. Es ist davon auszugehen, dass Jesus in Anlehnung an die Schriften, allen voran die Propheten, die Rückkehr zu Gott bzw. zur Herrschaft Gottes meinte.<sup>127</sup> Angesichts des Anbruchs der neuen Welt ist jeder einzelne/jede einzelne aufgerufen sein/ihr Leben auf Gott hin auszurichten: „Der kosmischen Verwandlung im Großen entspricht die Verwandlung des einzelnen Menschenlebens.“<sup>128</sup> Das eschatologische Handeln Gottes soll sichtbar gemacht werden im Eintreten für neue gesellschaftliche Werte und für alle Menschen, die am Rand der Gesellschaft stehen.<sup>129</sup>

Im Hintergrund von Jesu Aufforderung *glaubt an das Evangelium* stehe ein Glauben, der in einem starken Vertrauen in Gott wurzelt. Für James Dunn ist es dieser unbeugsame Glaube, der Jesus schließlich jene Gewissheit gab, die sein Tun motivierte.<sup>130</sup>

#### 2.6.1.1. Ruf an Israel

Jesus ruft seine Mitmenschen zur Umkehr und zum Glauben auf – doch deutet die Berufung des Zwölferkreises unmissverständlich darauf hin, dass Jesu Wirken letztlich auf das Volk Israel ausgerichtet ist. Jesus hat mit seiner Verkündigung die Wiederherstellung Israels im Blick: Die Konstituierung eines Zwölferkreises symbolisiert ganz Israel und verweist darauf, dass die Restitution Israels schon begonnen hat<sup>131</sup> – in der Zwölfzahl „blitzt gleichsam das wiederhergestellte Israel auf“<sup>132</sup>. Das bedeutet keineswegs, dass Jesus den Heiden keinen Platz in der Königsherrschaft Gottes einräumt – Heiden und Juden werden in ihr an einem Tisch sitzen (Mt 8,10)<sup>133</sup> – seine Vorstellung in Bezug auf die Heiden bewegte sich jedoch im Rahmen der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion (vgl. Jes 2,2-5; Mi 4,1-4). Die Berufung der zwölf Jünger impliziert für Johannes Kreplin, dass sich Jesus als Repräsentant Gottes versteht.<sup>134</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 498-500.

<sup>128</sup> Theißen/Merz, Jesus, 351.

<sup>129</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 336; Dunn, Jesus, 499-500.

<sup>130</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 500-503.

<sup>131</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 259; Dunn, Jesus, 537-539; Theißen/Merz, Jesus, 330-332.

<sup>132</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 260.

<sup>133</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 246.

<sup>134</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 261.

### 2.6.1.2. Jesu Ruf in die Nachfolge

Jesu Aufforderung *Kehrt um und glaubt an das Evangelium* (Mk 1,15) folgt in Vers 17 der Ruf *Folgt mir nach* - Menschen, die diesem Ruf Folge leisten werden Jünger\_innen genannt, sie treten in die Nachfolge Jesu.<sup>135</sup>

Theißen und Merz nehmen hinsichtlich der Menschen in der Nachfolge Jesu eine sehr klare Differenzierung vor – von den Zwölfen unterscheiden sie eine Nachfolge im weiteren Sinn: „die Zugehörigkeit zur familia dei“<sup>136</sup>. Zur göttlichen Familie gehörten all jene Menschen, die das Wanderleben der Charismatiker unterstützen. Theißen und Merz verwenden den Ausdruck „Tertiärcharismatiker“<sup>137</sup> im Unterschied zu den „Sekundärcharismatiker[n]“<sup>138</sup>, zu denen sie v.a. den Zwölferkreis zählen. Davon sind grundsätzlich jene Menschen zu unterscheiden, die zwar mit Jesus sympathisieren, aber nicht in die Nachfolge eintreten. Trotz ihrer klaren Trennung betonen Theißen und Merz, dass Jesus, obgleich des Hervorhebens eines Zwölferkreises, alle Jünger\_innen an seinem Auftrag beteiligte.<sup>139</sup>

James Dunn weist dagegen darauf hin, dass die biblischen Texte zwar eine Unterscheidung zwischen Jünger\_innen und Nachfolger\_innen vornehmen und dass es weitere und engere Kreise in Bezug auf die Jesunachfolge gab, dass sie teilweise jedoch ineinander übergehen und daher eine klare Trennung von Jünger\_innen und Nachfolger\_innen bzw. eine Einteilung in verschiedene Klassen keineswegs zulässig bzw. zielführend sei.<sup>140</sup>

Klar ist, dass Jesus seine Zeitgenoss\_innen in die Nachfolge ruft und Nachfolge dementsprechend als unmittelbar und persönlich zu qualifizieren ist – die Jünger\_innen waren Jünger\_innen Jesu. Jesus war ihr Lehrer und beteiligte sie an seiner Mission, die Gottesherrschaft in Tat und Wort zu verkündigen. Mit der Beteiligung an seinem Wirken und dem Ruf in die Nachfolge unterscheidet sich die Beziehung von Jesus mit seinen Nachfolger\_innen deutlich von anderen Lehrer-Schüler-Verhältnissen der damaligen Zeit.<sup>141</sup>

---

<sup>135</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 555.

<sup>136</sup> Theißen/Merz, Jesus, 202.

<sup>137</sup> Theißen/Merz, Jesus, 201. Jesus wird als „Primärcharismatiker“ bezeichnet.

<sup>138</sup> Theißen/Merz, Jesus, 201

<sup>139</sup> Theißen/Merz, Jesus, 202.

<sup>140</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 539-541.

<sup>141</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 555-559.

Für Johannes Kreplin ist hinsichtlich Jesu Selbstverständnisses wesentlich, dass Jesus vollmächtig in die Nachfolge ruft und die Berufung den Ermöglichungsgrund für die Nachfolge darstellt. Dabei bleibt das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Jesus und seinen Jünger\_innen bestehen: „Die Jünger sind von Beginn ihrer Nachfolge an und dies auch dauerhaft bleibend Jesus prinzipiell untergeordnet.“<sup>142</sup> Die Rolle des göttlichen Repräsentanten bleibe allein Jesus vorbehalten, da er allein die Quelle der Gewissheit des Heilsentschlusses Gottes sei; letztlich sei allein in seiner Nachfolge endgültiges Heil zu finden. Dementsprechend lasse das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jünger\_innen wichtige Einblicke in das exklusive Rollenverständnis Jesu zu, das er aber – und das ist für Kreplin ebenfalls zentral – nicht unmittelbar nach außen trage.<sup>143</sup>

Auch laut James Dunn sei zu beachten, dass Jesus seine besondere Stellung herausstellt indem er sich selbst nicht als zwölfter Jünger, sondern sich über bzw. gegenüber den Zwölfen stehend betrachtet, eben als jener, der in die Nachfolge ruft.<sup>144</sup>

#### 2.1.6.3. Nachfolge und Charisma

Theißen und Merz binden ihre Überlegungen zum Thema Nachfolge an den Begriff des Charismas: Jesus habe sein Charisma an seine Jünger\_innen weitergegeben und letztlich ganz darauf vertraut, wie die Aussendungsrede veranschauliche: Jesus habe den Jünger\_innen zugetraut, eine „Friedensaura“ zu den Menschen zu bringen, die die Nähe der Königsherrschaft Gottes schon in der Gegenwart spürbar werden lässt.<sup>145</sup> Da, wie oben schon erwähnt, Charisma nicht ohne Stigma zu denken sei, charakterisieren Theißen und Merz Nachfolge als „freiwillige Selbststigmatisierung“<sup>146</sup>. Die Jünger\_innen seien aufgefordert zu einem in der Gesellschaft unüblichen Verhalten, bis hin zur Aufgabe familiäre Bindungen und Teilhabe an Jesu Wanderleben. Sie partizipierten aber an seiner „Sendung und Vollmacht“<sup>147</sup>: Nicht nur Jesus heilt und hat im Lichte der angebrochenen Gottesherrschaft Dämonen ausgetrieben, auch jene, die in seiner Nachfolge stehen sind dazu berufen: <sup>148</sup> „Die Kraft zu sozial abweichendem

---

<sup>142</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 240.

<sup>143</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 240-243.

<sup>144</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 717.

<sup>145</sup> Theißen/Merz, Jesus, 380.

<sup>146</sup> Theißen/Merz, Jesus, 199.

<sup>147</sup> Theißen/Merz, Jesus, 200.

<sup>148</sup> Theißen/Merz, Jesus, 198-201.

Verhalten im Dienste einer neuen Vision des Lebens kann zum Charisma werden, mit dem sich die neue Vision gegen die bestehende Lebensform durchsetzt.“<sup>149</sup>

Im Gegensatz zu James Dunn betont auch Johannes Kreplin die hohen Erwartungen, die Jesus an seine Jünger\_innen bezüglich Solidarität und Lebensstil – er spricht sogar von „Selbstaufgabe“<sup>150</sup> – gestellt habe.

#### 2.6.1.4. Eine neue Familie? – die familia dei

Jesus bezeichnet jene Menschen, die ihr Leben nach dem Willen Gottes ausrichten, als seine *Familie* (Mk 3,31-35), als Familie, die Gott zum Vater hat (vgl. Mt 23,8-10). Die Matthäuserikope sei zwar nachösterlich geformt, doch die Vorstellung der *familia dei* gehe mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit auf Jesus zurück, da die Idee in unterschiedlichen Überlieferungssträngen bezeugt ist. Die familia dei-Vorstellung komme neben Mt 23,8-10 auch in Mk 10,28-30 zum Ausdruck: Mt 23,8-10 stellt heraus, dass die Jünger Jesu aufgefordert werden, davon abzusehen, sich selbst als *Vater* zu bezeichnen, *denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist*. Die Perikope im Markusevangelium gehe nach Ansicht von Gerd Theißen und Annette Merz dagegen auf gesellschaftliche Verhältnisse ein: wer dem eigenen Haus und der eigenen Familie den Rücken kehrt, werde bei Geschwistern im Glauben, den „ortsfesten Sympathisanten“<sup>151</sup>, Aufnahme finden.<sup>152</sup> Darüber hinaus sei Mk 3,20-21; 31-35 par als Beleg dafür zu werten, dass Jesus seine eigene Familie abweist und den Familienbegriff neu bestimmt; damit werde „die natürliche Familie mit der „Familie Gottes“ kontrastiert“<sup>153</sup>.

James Dunn fordert dazu auf, die Überlegungen bezüglich der Erwartungen Jesu hinsichtlich des Wanderlebens und der Stigmatisierung der Jünger zu überdenken. Jesus lasse keinen Zweifel daran, dass Gott als Vater anzuerkennen und das Leben auf ihn hin auszurichten Konsequenzen mit sich bringt: Weder ein Streben nach einem besonderen sozialen Status noch Reichtum lassen sich mit diesem Leben vereinbaren, es beinhaltet Ablehnung, Leid und der Verzicht auf ein herkömmliches Familienleben.<sup>154</sup>

---

<sup>149</sup> Theißen/Merz, Jesus, 201.

<sup>150</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 240.

<sup>151</sup> Theißen, Merz, Jesus, 202.

<sup>152</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 202-203.

<sup>153</sup> Theißen/Merz, Jesus, 202.

<sup>154</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 607-608.

Trotz alledem sei das Bild des Wanderpredigers, der seine Familie verlässt und auf Gastfreundschaft angewiesenen ist, zu hinterfragen. Dunn hält fest, dass Kapernaum als Heimstätte Jesu bezeichnet werden kann, er also sehr wohl einen festen Platz hatte, von dem aus er seine Mission durchführte. Eine Mission durch Galiläa könne von Kapernaum durchaus in ein bis zwei Tagen bewerkstelligt werden – dazu passten auch Jesu Anweisungen hinsichtlich der dürftigen Ausrüstung der Jünger (Mk 6,8 par).<sup>155</sup>

Dunn bezieht sich weiters auch auf die Perikope Mk 3,20-21.31-35, aus der sich seiner Meinung nach nicht zwingend eine Kontrastierung der natürlichen Familie und der familia dei ableite. Betrachtet man die narrative Struktur, so sei als Hintergrund der Erzählung auch eine Besorgnis Jesu Familie hinsichtlich Jesu psychischer Verfassung denkbar (Mk 3,21) – möglicherweise schien Jesu Familie sein Reden als das eines verwirrten falschen Propheten. Jesus könnte also eine Zurückweisung seiner Familie beabsichtigt haben, ein Bruch der familiären Beziehungen sei nicht zwingend intendiert.<sup>156</sup> „Powerful though the imergery of discipleship as a new family is, therefore, it should not be pressed into sharp a contrast with responsibility to birth-family.“<sup>157</sup>

## 2.6.2. Die Mahlgemeinschaften Jesu

Dass es Jesus weder im Miteinander mit seinen Nachfolger\_innen noch in Beziehungen außerhalb seiner *Familie* um Hierarchie oder Grenzziehung ging<sup>158</sup>, zeigt im Besondern sein Umgang mit den Diskreditierten<sup>159</sup> – besonders deutlich wird Jesu inklusives Verständnis der Gottesherrschaft an den breit überlieferten Mahlgemeinschaften Jesu.

### 2.6.2.1. Grenzöffnung

In den Evangelien wird Jesu Gewohnheit, an Mählern teilzunehmen umfassend bezeugt, auch die letzte Zeit, die Jesus mit seinen Jüngern verbrachte, war ein gemeinsames Mahl (Mk 14,22-25 par) – es kann daher als gesichert gelten, dass die Tradition auf Jesu Wirken zurückgeht. Jesus hatte den Ruf viel zu essen und zu trinken, er wurde als Fresser und Weinsäufer (Mt

---

<sup>155</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 592-594.558-559.317-319.

<sup>156</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 592-598.

<sup>157</sup> Dunn, Jesus, 598-599.

<sup>158</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 539-541.

<sup>159</sup> Vgl., Kreplin, Selbstverständnis, 261.

11,19/Lk 7,34) beschimpft. Jesus wurde vorgeworfen mit Zöllnern und Sündern zu essen (Mk 2,15-16 par), vier der Auseinandersetzungen mit Pharisäern sind im Zusammenhang mit Jesu Essenspraxis zu sehen; vor allem das Lukasevangelium setzt sich mit den Missbilligungen seiner Gegner auseinander (Lk 5,29; 7,36; 10,38; 11,37; 13,26; 14,1.12; 19,5-7).<sup>160</sup>

James Dunn betont diesbezüglich die Diskrepanz zwischen Jesu „*open table-fellowship*“<sup>161</sup> und der Praxis der Pharisäer, die sich beim gemeinsamen Essen von Sünder\_innen, Armen und Marginalisierten – den Unreinen – abgrenzen, um ihre Heiligkeit gegenüber Jahwe nicht zu verwirken.<sup>162</sup> „Whereas others sought to protect Israel’s special status before Yawhweh by drawing tighter boundaries round the people of promise, Jesus sought to break down these boundaries and to create a fellowship which was essentially open rather than close.“<sup>163</sup> Dunn geht davon aus, dass man den Gemeinschaftsmählern von Anfang an symbolische Bedeutung beimaß – in ihnen wird sichtbar wie sich Gott der Menschen annimmt; Jesu Tischgemeinschaften bündelten sein „*social self-understanding*“<sup>164</sup>. Für Theißen und Merz zeigt sich gerade auch in den Gemeinschaftsmählern die Stärke Jesu Charismas.<sup>165</sup>

#### 2.6.2.2. Vergebung der Sünden

Für Johannes Kreplin und Theißen/Merz ist die Mahlthematik insbesondere hinsichtlich des Zuspruchs der Sündenvergebung durch Jesus und somit seines Anspruchs von Bedeutung. Sie stützen ihre Argumentation u.a. auf lukanische Gleichnisse (vgl. u.a. Lk 15,1-6; 7,36-50; 15,8-10; 15,11-32), in denen im Licht der Basileia die religiös Ausgegrenzten dazu eingeladen werden, sich auf die neu eröffnete Gottesbeziehung einzulassen. Grund für das neue Gottesverhältnis sei die Überzeugung Jesu, dass Gottes bedingungslose Vergebungsbereitschaft ganz Israel und nicht nur den Gerechten gilt.<sup>166</sup>

Dagegen äußern sich die Evangelien nur zweimal dahingehend, dass Jesus Menschen die Vergebung ihrer Sünden direkt zusprach und zwar in der Perikope von der Heilung des

---

<sup>160</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 215; Dunn, Jesus, 599-600.

<sup>161</sup> Dunn, Jesus, 603.

<sup>162</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 603.

<sup>163</sup> Dunn, Jesus, 605.

<sup>164</sup> Dunn, Jesus, 599.

<sup>165</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 380.

<sup>166</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 214-216, Theißen/Merz, Jesus, 459.

Gelähmten (Mk 2,1-12 par) und in jener, die von der Salbung Jesu durch die Sünderin erzählt (Lk 7,36-50). Hervorzuheben ist diesbezüglich, dass Jesus die Sünden nicht vergibt, sondern die schon vollzogene Sündenvergebung zuspricht.<sup>167</sup> Theißen und Merz betonen, dass die Sündenvergebung zentrales Element der Verkündigung des Täufers war – die Johannestaufe wird als *Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden* (Mk 1,4/Lk 3,3) beschrieben. Daher könne trotz der geringen direkten Bezeugung davon ausgegangen werden, dass mit der Sündenvergebung an eine Tradition erinnert wird, die direkt auf Jesus zurückgeht.<sup>168</sup> „Mit der Proklamation der bereits geschehenen Sündenvergebung in Tat und Wort beansprucht Jesus eine außerordentliche Vollmacht. [...] Mit der Proklamation der Sündenvergebung erhebt Jesus den Anspruch, sich des sündenvergebenden Handelns Gottes sicher sein zu können.“<sup>169</sup>

James Dunn stellt einen weiteren Aspekt heraus, nämlich die Bereitschaft zur Sündenvergebung, die im Vaterunser ihren Ausdruck findet: *Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern* (Mt 6,12; vgl. auch Lk 11,4). Die Gewissheit der unbedingten Vergebungsbereitschaft Gottes und das Bewusstsein des Darauf-Angewiesenseins lasse die Menschen auch einander vergeben und eröffnen so die Chance einer allen Menschen offen stehenden Gottesgemeinschaft.<sup>170</sup>

Für Theißen und Merz zeugen die Mahlgemeinschaften auch davon, dass Jesus in Übereinstimmung mit seiner Verkündigung lebte.<sup>171</sup> Johannes Kreplin streicht heraus, dass Jesus sich nicht darauf beschränkt Gottes Willen zu verkündigen, sondern selbst ein – vorbildliches – Leben im Licht der Königsherrschaft führt.<sup>172</sup>

### 2.6.3. Das Liebesgebot

Das Herz der ethischen Dimension der Basileia stellt für Jesus das Liebesgebot dar.<sup>173</sup>

*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* ist die wesentliche Motivation der Paränesen des frühen Christentums, in den synoptischen Evangelien wird das Liebesgebot in unterschiedlichen

---

<sup>167</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 216-217, Theißen/Merz, Jesus, 459.

<sup>168</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 459.

<sup>169</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 217-218.

<sup>170</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 589-592.

<sup>171</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 459.

<sup>172</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 259.

<sup>173</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 339-355; Dunn, Jesus, 506.583-589.

Ausführungen überliefert (Mk 12,28-31 par), das Johannesevangelium spricht von einem neuen Gebot (Joh 13,24), das Jesus seinen Nachfolger\_innen hinterließ.

Jesus greift auf das alttestamentliche Doppelgebot der Liebe (Lev 19,18) zurück, spitzt es jedoch zu, indem er es zur Feindesliebe ausweitet (Mt 5,43-48/Lk 6,27-28.32-36). Es ist die Liebe, die das leitende Prinzip aller sozialen Beziehungen sein soll.<sup>174</sup> Vorbild dafür ist Gott – seine Vergebungsbereitschaft soll sich im menschlichen Handeln widerspiegeln, Gottes schon in die Gegenwart hereingebrochene Herrschaft soll sich in einem gänzlich neuen Miteinander bekunden. Wenn die Menschen ihr Leben in der Liebe leben, blitzt die Königsherrschaft Gottes bereits auf.<sup>175</sup>

Jesus habe nicht nur den privaten Feind im Auge gehabt, „sondern alle Feinde, religiöse Gegner und politische Unterdrücker“<sup>176</sup>. James Dunn weist mit Blick auf Mt 5,43-48 darauf hin, dass Jesus gerade keine individualistische Ethik intendierte, sondern das Durchbrechen des Denkmusters, das in erster Linie die Bundestreue als Kriterium für die Nächstenliebe bestimmte. In Bezug auf die Feindesliebe ginge es nicht darum, den Kreis jener zu erweitern, denen Liebe zuteilwerden soll, sondern um eine neue Lebenshaltung.<sup>177</sup>

Theißen und Merz betonen darüber hinaus Jesu Zutrauen in die religiös und gesellschaftlich Ausgegrenzten, da man göttliche Großzügigkeit zur Zeit Jesu gewöhnlich den Mächtigen, den Herrschern zusprach. „Von allen, die Jesus nachfolgen, wird die sonst nur Philosophen zugeschriebene Souveränität erwartet, Unrecht nicht nur klaglos zu ertragen, sondern die es verüben auch noch zu lieben, und so die durch Gruppenegoismus charakterisierten Beziehungen gegenseitigen Nutzens und Liebens unter Ausgrenzung aller anderen aufzusprengen.“<sup>178</sup>

### 2.6.3. Kinder Gottes

Gott als Vater zu verkündigen ist tief in der Jesustradition verwurzelt, wobei das Vaterbild natürlich kein genuin jesuanisches ist – es gehört zum „kollektiven Bilderschatz des

---

<sup>174</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 583-588. Theißen/Merz, Jesus, 339-340.

<sup>175</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 255-259.

<sup>176</sup> Theißen/Merz, Jesus, 348.

<sup>177</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 586-588.

<sup>178</sup> Theißen/Merz, Jesus, 348-349.

Judentums“<sup>179</sup>; auch die Vateranrede war im Judentum nicht unbekannt.<sup>180</sup> Doch unterscheidet sich Jesu Konsequenz und Beharrlichkeit, mit der er seine Jünger\_innen aufforderte in Gott den Vater zu vertrauen und zu Gott dem Vater zu beten, von den Gewohnheiten des Judentums seiner Zeit – exemplarisch wird das im Vaterunser (Mt 6,9/Lk 11,2) deutlich.<sup>181</sup>

Jesus bekundet damit einmal mehr sehr selbstbewusst, dass für diejenigen, die sich auf die Nähe der Königsherrschaft Gottes einlassen, eine neue Intensität der Gottesbeziehung möglich ist; Jesus lädt seine Jünger\_innen ein, die Beziehung, die Gott seinem Volk ursprünglich zgedacht hat, zu erneuern.<sup>182</sup> Hinter dieser Einladung Jesu an seine Jünger\_innen steht sein eigenes inniges Gottesverhältnis:<sup>183</sup> „[...] he saw his disciples' relationship to God as Father as in some sense a sharing in his own sonship to the Father.“<sup>184</sup>

#### 2.6.4. Jesu Gottesverhältnis

Dass Jesus Gott als Vater angesprochen hat, ist in den verschiedenen Überlieferungsschichten der Evangelien bezeugt und wird in der neutestamentlichen Forschung als gesichert angesehen. Darüber hinaus kann davon ausgegangen werden, dass Jesus in seinen Gebeten das aramäische *Abba* wählte und sich damit vom damaligen Judentum abhob:<sup>185</sup> „[...] it was not so much Jesus' use of *abba* in his prayer which was distinctive, but the fact that *abba* was his consistent and almost unvarying form of address to god.“<sup>186</sup> Dunn hält es für sehr wahrscheinlich, dass die *Abba*-Anrede eine gänzlich neue Art Gott anzusprechen darstellte.<sup>187</sup> Die *Abba*-Anrede bringt eine besondere Intimität innerhalb familiärer Beziehungen zum Ausdruck, Theißen und Merz sind der Ansicht, dass er „charismatische Nähe impliziere[...]“<sup>188</sup>. Und da Jesus es als angemessen ansah, auch Gott mit dieser sehr persönlichen Anrede anzusprechen, kann davon ausgegangen werden, dass Jesus seine Beziehung zu Gott als sehr

---

<sup>179</sup> Theißen/Merz, Jesus, 458.

<sup>180</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 218.

<sup>181</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 548-449.

<sup>182</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 549-551; Kreplin, Selbstverständnis, 218-219.

<sup>183</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 716; Theißen/Merz, Jesus, 458.

<sup>184</sup> Dunn, Jesus, 724.

<sup>185</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 218; Dunn, Jesus, 711-717.

<sup>186</sup> Dunn, Jesus, 717.

<sup>187</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 714.

<sup>188</sup> Theißen/Merz, Jesus, 459.

innig erfuhr.<sup>189</sup> Auffallend ist die Art und Weise, in der in der Jesusüberlieferung zwischen *meinem Vater* und *eurem Vater* unterschieden wird; nirgendwo ist ein vereinendes *unser Vater* überliefert (außer im Vaterunser, das aber aus dem Blickwinkel der Jünger\_innen formuliert ist). Theißen und Merz werten diesen Umstand (vorsichtig) als Indiz, dass Jesus sein Gottesverhältnis als außergewöhnlich begriff.<sup>190</sup>

James Dunn deutet den Befund<sup>191</sup> dahingehend, dass Jesus sich als einzigartigen Sohn Gottes verstand. Dass Jesu Gottesbeziehung für sein Wirken zentrale Bedeutung hatte, kommt für ihn dadurch zum Ausdruck, dass Jesu Sohnschaft nicht nur in seinen Gebeten, sondern auch in seiner Lehre thematisiert wird. Dokumentiert werde dies u.a. in Mt 11,27/Lk 10,22, einem Text, der Jesu uneingeschränkte Autorität und die Einzigartigkeit der Vater-Sohn-Beziehung bezeuge. Dunn geht davon aus, dass der Vers vorösterliche Tradition beinhaltet, da sich sein Inhalt leicht mit Situationen Jesu Wirkens assoziieren ließe, in denen ebenfalls sein eschatologischer Anspruch („eschatological plus“<sup>192</sup>) zum Ausdruck kommt. Das Gleichnis von den Weingärtnern (Mk 12,1-9 par) illustrierte darüber hinaus, dass Jesus als einer erinnert wird, der sein Wirken mit demjenigen eines Sohnes verglich, in Kontinuität und zugleich in Abgrenzung zur Mission früherer Propheten. James Dunn geht daher davon aus, dass es eine starke vorösterliche Sohn-Gottes-Tradition gab; die Entwicklung der Sohn-Gottes-Christologie sei ferner nur erklärbar, wenn schon bedeutende Anhaltspunkte vorösterlich existierten.<sup>193</sup>

Dunn entwickelt aus diesem Befund eine seiner zentralen Thesen bezüglich Jesu Selbstverständnis: Die als familiär erlebte Gottesbeziehung bzw. Jesu Gefühl von Sohnschaft war das entscheidende Moment für Jesu Autorität, mit der er die Basileia verkündigte, und für sein Selbstverständnis.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 717.

<sup>190</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 458; Dunn, Jesus, 717-718.

<sup>191</sup> Inklusiv der Tatsache, dass Jesus sich nicht als einer der zwölf Jünger sah, sondern als derjenige, der autoritativ in die Nachfolge ruft.

<sup>192</sup> Dunn, Jesus, 720.

<sup>193</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 708-709.718-723.

<sup>194</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 724.

## 2.7. Jesu Beziehung zu Johannes dem Täufer

Jesus wurde durch die Verkündigung des Johannes angesprochen, schloss sich seinem Jüngerkreis an und ließ sich wie viele andere auch angesichts des verkündigten Zornesgerichts taufen.<sup>195</sup>

Die Bewegung Johannes des Täufers lässt sich in die Reihe innerjüdischer Erneuerungsbewegungen einordnen, die die „Bewahrung und Wiederherstellung Israels“<sup>196</sup> zum Ziel hatten. Im Zentrum der johanneischen Predigt steht die Verkündigung eines unmittelbar bevorstehenden Gerichts, das jenen zum Heil reichen sollte, die sich zur Umkehr entschließen, ihre Sünden bereuen und ihr Leben radikal nach Gottes Willen ausrichten. Damit stellte der Täufer die Abrahamskindschaft gänzlich in Frage. Die einmalige Taufe im Jordan, die *Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden* (Mk 1,4), die Johannes anbot, war sichtbarer Ausdruck der Metanoia.<sup>197</sup>

Zur Verkündigung des Johannes gehörte auch die Ankündigung eines Stärkeren: *Es kommt einer nach mir, der ist stärker als ich und ich bin nicht wert, dass ich mich vor ihm bücke und die Riemen seiner Schuhe löse* (Mk 1,7). Dieser Kommende wird nicht mehr mit Wasser taufen, sondern mit dem heiligen Geist (Mk 1,8) bzw. mit heiligem Geist und Feuer (Mt 3,11/Lk 3,16). *Er wird die Tenne fegen, den Weizen einbringen und die Spreu vernichten* (Mt 3,12/Lk 3,17). Der Stärkere, der nach Johannes kommen wird, wird also Gericht halten und die Gerechten zum Heil führen.<sup>198</sup>

Auf die Frage, wen Johannes mit dem Stärkeren gemeint hat, geben Theolog\_innen unterschiedliche Antworten.<sup>199</sup> Theißen und Merz wie auch Dunn lehnen die Identifikation des Stärkeren mit Gott unter anderem mit der Begründung ab, dass der Täufer mit der Rede von einem Stärkeren und dem Öffnen der Sandalen jemand kategorial Gleichwertigen im Blick gabt haben muss – in Bezug auf Gott selbst hätte Johannes wohl nicht diese Wortwahl getroffen. Gemeinsam gehen die drei Autor\_innen davon aus, dass Johannes sich als Vorläufer einer

---

<sup>195</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 184.193-94; Schröter, Jesus, 137-38; Dunn, Jesus, 350.

<sup>196</sup> Theißen/Merz, Jesus, 188.

<sup>197</sup> Vgl. Schröter, Jesus, 128-132.135-38; Theißen/Merz, Jesus, 187-88.

<sup>198</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 188-90.

<sup>199</sup> Diskutiert werden neben Gott u.a. der Menschensohn oder Elijah. Vgl. Dunn, Jesus, 369-71.

Mittlergestalt sah, die am Ende der Zeiten das Gericht vollziehen wird. Er war überzeugt, dass jemand sehr Bedeutender nach ihm kommen wird, der den Heiligem Geist über seine Jünger\_innen ausschütten wird – dabei war Johannes Vorstellung von dem Kommenden, den er predigte, alles andere als deutlich umrissen. Auch Jesus gehörte für einige Zeit dem (eventuell engeren) Jüngerkreis des Johannes an und ließ sich angesichts des verkündeten nahen Gerichts taufen. Er verließ schließlich den Jüngerkreis jedoch, um seine eigene Botschaft von der Gottesherrschaft zu verkünden.<sup>200</sup>

Nach Theißen und Merz hat sich Jesus intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, wer denn der Kommende sei und war schließlich davon überzeugt, der von Johannes dem Täufer angekündigte Mittler zu sein: „Wahrscheinlich weckte die Erwartung des Täufers, nach ihm werde ein Stärkerer kommen, in Jesus den Glauben, dieser Stärkere zu sein [...].“<sup>201</sup> – Jesus habe sich demnach mit dem von Johannes verkündigten Mittler, der das Endgericht vollziehen und Heil für Israel bringen wird, identifiziert.<sup>202</sup>

Wichtige Aussagen hinsichtlich Jesu Urteil über den Täufer enthält Jesu Rede im Matthäusevangelium 11,7-15.<sup>203</sup> Theißen und Merz weisen darauf hin, dass Jesus aus dem Bewusstsein heraus gewirkt hat, Johannes zu überbieten, obwohl für ihn schon *Johannes mehr als ein Prophet ist* (Mt 11,9). Wenn Jesus außerdem sagen kann, dass *unter allen, die von einer Frau geboren sind, keiner aufgetreten ist, der größer ist als Johannes der Täufer; der Kleinste aber im Himmelreich größer ist als er* (Mt 11,11/Lk 7,28), welche Bedeutung müsse sich dann Jesus selbst zugeschrieben haben – für sie implizieren die Aussagen einen ungeheuren Hoheitsanspruch.<sup>204</sup> Theißen und Merz attestieren Jesus im Hinblick auf Mt 11,11/Lk 7,28 ein „Überlegenheitsbewusstsein“<sup>205</sup>, ohne das für sie Jesu Verkündigung von der schon angebrochenen Königsherrschaft nicht denkbar ist. Sie messen den Versen große Bedeutung zu, da sie ihren Ursprung der Jesustradition zuschreiben: Die Herkunft des Logions sei aufgrund der herausragenden Stellung des Täufers, als bedeutendster bisher geborener Mensch, nicht

---

<sup>200</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 188-98; Dunn, Jesus, 369-71.

<sup>201</sup> Theißen/Merz, Jesus, 216.

<sup>202</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 193-198.

<sup>203</sup> Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 2, 171-182.

<sup>204</sup> Theißen/Merz, Jesus, 196.461.

<sup>205</sup> Theißen/Merz, Jesus, 196.

in den ersten christlichen Gemeinden zu verorten.<sup>206</sup> Auch Ulrich Luz ist der Meinung, dass es sich bei V 11 um ein selbständiges Logion handelt, das als Erklärung zu V 7-9 zu verstehen sei.<sup>207</sup> Theißen und Merz binden Jesu Basileiaverkündigung an seinen Überbietungsanspruch zurück, da sie „[...] das von Jesus angesagte Heil als dem Täufer überlegen dargestellt und zugleich sachlich und zeitlich an dessen Person gebunden [...]“<sup>208</sup> begreifen. Der „Schlüssel zu seinem Selbstverständnis“<sup>209</sup> liege somit in Jesu Gewissheit, der Stärkere zu sein.

Jesus habe sich demnach mit dem von Johannes verkündigten Mittler, der das Endgericht vollziehen und Heil für Israel bringen würde, identifiziert.

James Dunn setzt in seiner Interpretation von Mt 11,11/Lk 7,28 einen anderen Schwerpunkt. Für ihn liegt der Ursprung der Aussageabsicht des Textes in Jesu Anliegen, den Hörer\_innen seine eigene Überzeugung von der schon angebrochenen Heilszeit verständlich zu machen und das präsentische Element seiner Eschatologie herauszustreichen, da genau jenes die wesentlichste Differenz zwischen der Basileiaverkündigung Jesu und der Gerichtsbotschaft des Johannes sei.<sup>210</sup> Jesu Herkunft aus dem Jüngerkreis des Johannes war wahrscheinlich bekannt und Grundzüge seiner Botschaft verbanden ihn mit Johannes. Daher sei gut vorstellbar, dass Anfragen bzgl. seiner eigenen Botschaft an ihn gerichtet wurden und dass Jesus die Unterschiede deutlich machen musste, gleichzeitig aber die besondere Würde des Täufers herausstreichen wollte. Dunn betont die antithetische Struktur des Verses<sup>211</sup>, die die Differenz zwischen der Zeit der Verkündigung des Täufers und der Zeit Jesu herausstreiche und letztlich die Basileia ins Zentrum stelle. Daher ist sie für Dunn, anders als für Gerd Theißen und Annette Merz, das Motiv, das die Aussageabsicht des Satzes bündelt: Die Basileia konstituiert ein neues Sein und ermöglicht sogar einen neuen Status der Kleinen. Sie ist der Grund, warum der Kleinste größer als der hochgeschätzte Johannes sein kann.<sup>212</sup>

---

<sup>206</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 196.235-36.

<sup>207</sup> Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 2, 173.

<sup>208</sup> Theißen/Merz, Jesus, 196.

<sup>209</sup> Theißen/Merz, Jesus, 198.

<sup>210</sup> Dunn, Jesus, 445.

<sup>211</sup> Vgl. auch Luz, Matthäus 2,173.

<sup>212</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 447-55.

Dunn betont mit Nachdruck, dass das Logion die Brisanz des völlig Neuen der Gottesherrschaft, die mit der Verkündigung Jesu offenbart wurde, bekräftigt<sup>213</sup> und ist mit seiner Beurteilung des Verses hinsichtlich Jesu Selbstverständnis um einiges zurückhaltender als Theißen und Merz. Dabei ist, dass der Urgrund für Jesu Wirken die nahe gekommene Gottesherrschaft ist, nicht Überlegungen zu seiner Person an sich. Für Jesus sei festgestanden, dass aus dem Sieg über die Macht des Satans etwas eschatologisch Neues angebrochen ist und dass sein Wirken mit der Vollendung dieser Neuen Welt, der Königsherrschaft Gottes, im Zusammenhang steht.<sup>214</sup>

## 2.8. Die Titelfrage

Konsens herrscht bei Dunn, Kreplin, Theißen und Merz darüber, dass Jesus aus einem besonderen Vollmachtsbewusstsein heraus wirkte.<sup>215</sup> – James Dunn nennt es „the eschatological extra“<sup>216</sup> – Jesus verkündigte nicht nur die schon angebrochene Königsherrschaft, sondern bezog sein Tun auf die eschatologische Wende.

Dieser Befund provoziert die Frage, ob Jesus, dessen Wirken zweifellos von einem ungeheuren Anspruch begleitet war, bestimmte Selbstbezeichnungen gewählt bzw. einen Hoheitstitel für sich in Anspruch genommen hat, um seine Rolle zu unterstreichen. Hat er sich für eine Selbstbezeichnung wie Prophet, Sohn Gottes, Messias, Sohn Davids oder Menschensohn entschieden, um den Menschen die Besonderheit seines Wirkens zu vermitteln? Hat Jesus bekannte Titel aus der jüdischen Tradition von sich aus gewählt oder sind sie von seinen Zeitgenoss\_innen an ihn heran getragen worden, da Jesus mit seiner Verkündigung gewisse Erwartungen weckte?

### 2.8.1. Jesus der Messias

Selbstverständlich gab schon in der Zeit des Alten Testaments messianische Hoffnungen, doch erst im 1. Jh. v.Chr. wurde die Bezeichnung *Messias* auch mit Figuren verbunden, an die konkrete messianische Hoffnungen geknüpft wurden. Die aufkeimenden messianischen

---

<sup>213</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 451-52. Er kann sich ob der rhetorischen Struktur des Logions auch vorstellen, dass es sich um ein authentisches Jesuswort handelt.

<sup>214</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 465-467.

<sup>215</sup> Darüber herrscht auch allgemein in der Forschung Konsens. Vgl. Theißen/Merz, Jesus 447.

<sup>216</sup> Dunn, Jesus, 706.

Hoffnungen in Palästina, die sich auf einen von Gott eingesetzten Heilskönig als *Messias* richteten<sup>217</sup>, sind auf dem Hintergrund der politischen Situation im Land in Auflehnung gegen weltliche Machthaber zu verstehen. Allerdings existierte keineswegs die *eine* messianische Erwartung: Die Heilshoffnungen hatten unterschiedliche messianische Gestalten im Blick und divergierten daher erheblich. „Es gab nicht *das* Judentum und seine Messiaserwartung, es gab viele Judentümer mit verschiedenen eschatologischen und messianischen Erwartungen!“<sup>218</sup> James Dunn stimmt darin überein, doch er ergänzt, dass obgleich aller Vielfalt, eine Form der eschatologischen Hoffnung besonders präsent war, nämlich jene des mächtigen davidischen Königs, der die Feinde Israels vernichten würde.<sup>219</sup>

Dass messianische Hoffnungen im Volk eine beträchtliche Rolle spielten, zeigt auch die Herkunft des Wortes *Messias*: Es ist eine Transkription des aramäischen *maschiah* und nicht des hebräischen *meschiha* und hat seine Wurzeln daher in der Sprache des Volkes und nicht in jener der Gebildeten.<sup>220</sup>

Diverse biblische Texte<sup>221</sup> deuten darauf hin, dass Jesus durch sein Auftreten messianische Erwartungen in der Bevölkerung weckte und seine Zeitgenoss\_innen, Anhänger\_innen und Gegner\_innen, ihn damit konfrontierten.<sup>222</sup>

So lassen zum Beispiel Texte der Passionsgeschichte erkennen, dass mit Jesus messianische Erwartungen verbunden wurden (Mk 15,1-39 par). Jesus wurde als *König der Juden*, als messianischer Thronbewerber, angeklagt und hingerichtet, wobei der Titel als Bündelung der Anschuldigungen gegenüber Jesus verstanden werden kann (vgl. Mk 15,26 par). James Dunn ist überzeugt, dass der *König der Juden*-Vorwurf schon in Jesu Anhörung vor Caiaphas Thema war, anschließend im Pilatusverhör die zentrale Frage darstellte (Mk 15,2 par) und somit als entscheidendes Motiv für die Kreuzigung gelten kann. Es ist davon auszugehen, dass hinter der Anschuldigung schon früher geäußerte messianische Erwartungen standen.<sup>223</sup> Dass die

---

<sup>217</sup> Interessant ist auch, dass die Bezeichnung ‚Messias‘ nicht nur in jüdischer Tradition mit einer engen Gottesbeziehung in Verbindung gebracht, sondern auch ‚Christos‘ im Griechischen damit assoziiert wurde. Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 464.

<sup>218</sup> Theißen/Merz, Jesus, 467.

<sup>219</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 620-22.

<sup>220</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 467.

<sup>221</sup> So z.B. Mk 6,32-44; Mk 8,29; Mk 11,1-11; Mk 11,15-17 und Mk 10,46-52.

<sup>222</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 463-469; Dunn, Jesus, 627-647.

<sup>223</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 628-634. 646-47. Siehe auch Theißen/Merz, Jesus, 468.

Messiasthematik anscheinend in Jerusalem gesteigertes Interesse erfährt, ist auch dem Umstand geschuldet, dass die Hoffnung auf den königlichen Messias einschließt, dass seine Herrschaft in Jerusalem errichtet wird.<sup>224</sup>

Auch das Petrusbekenntnis (Mk 8,27-30 par) kann als wichtiger Beleg für die Historizität der an Jesus herangetragenen messianischen Erwartungen gelten. Da das Bekenntnis ebenso in Joh 6,69 aufgegriffen wird, die beiden Textstellen aber in keinerlei literarischer Abhängigkeit zueinander stehen, ist anzunehmen, dass darin eine Jesustradition zum Ausdruck kommt. Ferner kann wohl davon ausgegangen werden, dass die Frage nach Jesu Messianität, die bei Jesu Kritiker\_innen aufgekommen ist, auch aus dem Kreis seiner engsten Vertrauten an ihn herangetragen wurde.<sup>225</sup> James Dunn bringt es auf den Punkt: „It is *a priori* likely that an individual who spoke memorably of God’s kingdom, who gathered disciples around him, and who created something of a stir would have raised in many minds the equivalent to the modern question ‘Who does he think he is?’“<sup>226</sup>

Wie reagierte nun Jesus auf die Erwartungen, die man mit seiner Person verband? Die Positionen von Theißen, Merz und Dunn soll deren Interpretation des Petrusbekenntnisses (Mk 8,29) verdeutlichen. Auf Frage des Petrus antwortete Jesus laut Mk 8,30 – typisch markinisch – mit einem Schweigegebot für die Jünger. Theißen und Merz nehmen an, dass dem Bekenntnis in V29 ursprünglich das Satanswort (8,33) folgte und Jesus damit eine nicht Gott entsprechende Geisteshaltung bezüglich des Messiasitels kritisierte. Somit veranschauliche die Perikope exemplarisch Jesu Umgang mit den ihm entgegengebrachten messianischen Anfragen: er reagierte teils kritisch, teils verhalten, aber nie vollkommen ablehnend. Diese Reaktion sei verständlich, war für Jesus aufgrund der vielfältigen messianischen Hoffnungen zweifellos nie klar, welche Erwartungen jemand mit dem Titel verband. Darüber hinaus habe auch Johannes der Täufer den kommenden Stärkeren ohne Titelgebrauch verkündigt.<sup>227</sup> Theißen und Merz schließen letztlich aus Jesu Vollmachtanspruch und seiner deutlichen Zurückhaltung gegenüber

---

<sup>224</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 468.

<sup>225</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 644-45; Theißen/Merz, Jesus, 468.

Von Bedeutung könnte ihrer Meinung nach dabei auch Jesu davidische Herkunft sein, die nicht gänzlich von der Hand zu weisen sei. Messianische Erwartungen könnten auch aus diesem Grund an Jesus herangetragen worden sein. Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 183-184.

<sup>226</sup> Dunn, Jesus, 627.

<sup>227</sup> Theißen/Merz, Jesus, 198.468.

vorgebrachten messianischen Erwartungen, dass er zwar „ein messianisches Selbstbewusstsein im weitesten Sinne“<sup>228</sup> bzw. ein „messianisches Selbstbewusstsein [...], aber ohne Messiasitel“<sup>229</sup> hatte. Jesus selbst hätte allerdings ein klar umrissenes messianisches Rollenverständnis vor Augen gehabt: unter Miteinbeziehen der Jünger\_innen habe er seine Bewegung als ein „messianisches Kollektiv zur Regierung Israels“<sup>230</sup> verstanden. Ein Titelgebrauch allein für sich selbst hätte nicht seiner Vorstellung eines „Gruppenmessianismus“<sup>231</sup> entsprochen.<sup>232</sup>

Auch für James Dunn deutet der gesamte biblische Befund der Reaktionen Jesu darauf hin, dass Jesus die an ihn herangetragenen Anfragen weder offen von sich wies noch begrüßte. Dunn interpretiert Jesu Reaktion auf das Petrusbekenntnis – die auf das Schweigegebot folgende Leidensankündigung (8,31) – als Korrektur des petrinischen Messiasverständnisses. Gerade mit der Betonung der Niedrigkeit des Leidens mache die Textstelle deutlich, dass Jesus eine ganz bestimmte Messiasvorstellung, nämlich jene des davidischen Machthabers, als Interpretation seiner eigenen Rolle ablehnte. Nach James Dunn verweigerte Jesus also den Titel des Königlichen Messias, da der Begriff letztlich seinem Rollenverständnis – trotz der vielen eschatologischen Untertöne – nicht gerecht wurde.<sup>233</sup>

## 2.8.2. Menschensohn

Nach Basileia ist *Menschensohn* der durchgängigste Begriff in der Jesustradition. In der historisch-kritischen Forschung wird allgemein davon ausgegangen, dass Jesus den Begriff *Menschensohn* gebraucht und am ehesten als Selbstbezeichnung benutzt hat. Darüber hinaus ist die Diskussionslage jedoch unheimlich vielschichtig, ein Konsens ist bei weitem nicht in Sicht. Uneinigkeit herrscht unter anderem, ob die Wurzel des Wortgebrauches in der Alltagssprache oder Apokalyptik zu finden sei. *Ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist die griechische Übersetzung des hebräischen *ben adam* oder aramäischen *bar nascha*. Einerseits war *Menschensohn* ein Ausdruck, um Menschen generell oder einen bestimmten Menschen bzw. einen typischen

---

<sup>228</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 487.

<sup>229</sup> Theißen/Merz, Jesus, 468.

<sup>230</sup> Theißen/Merz, Jesus, 487.

<sup>231</sup> Theißen/Merz, Jesus, 200.453.469.

<sup>232</sup> Vgl. Theißen/Merz, 200-201.

<sup>233</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 647-654.705-707.

Menschen einer Gruppe zu bezeichnen, ungewöhnlicher, aber denkbar, ist auch die Verwendung als Umschreibung für *ich*.

Andererseits wird *Menschensohn* in der Apokalyptik als Bezeichnung für eine menschenähnliche himmlische Gestalt, eine von Gott erwählte endzeitliche Richterfigur, verwendet. Der Basistext hierfür ist Dan 7, der die Vision beschreibt, in der die irdischen Weltmächte durch die Hand Gottes zu einem Ende kommen werden und danach im Reich Gottes die Macht einem *wie der Menschensohn* (ὅς υἱὸς ἀνθρώπου 7,13) übertragen wird. Zu beachten ist, dass der Text nicht von *dem* Menschensohn spricht, sondern nur von „einem Wesen, das wie der Menschensohn aussieht“<sup>234</sup> bzw. „eine[m] in Menschengestalt“<sup>235</sup>. Das bedeutet, dass die Gestalt in Dan 7,13 zwar mit einem *Menschensohn* verglichen, der Begriff aber nicht im Sinne eines Titels verwendet wird.<sup>236</sup>

Es stellt sich nun die Frage, ob die Menschensohnworte Jesu aus der apokalyptischen oder alltagssprachlichen Tradition her zu begreifen sind – dazu soll der Befund der Jesustradition näher betrachtet werden.

86 Mal wird im Neuen Testament vom Menschensohn gesprochen, 82 Mal davon in den Evangelien. Auffallend ist, dass *Menschensohn* im Grunde nur von Jesus verwendet wird, er nie von seinen Mitmenschen als Menschensohn angesprochen wird.<sup>237</sup> Annette Merz und Gerd Theißen, aber auch Johannes Kreplin schlagen eine Einteilung der Logien in drei Gruppen vor: erstens Logien, die Jesu irdisches Wirken betreffen, zweitens jene, die sich auf die apokalyptische Tradition beziehen und drittens diejenigen Logien, die den leidenden Menschensohn im Blick haben.<sup>238</sup>

Jesus ruft mit seinen Menschensohnaussagen weder Erstaunen<sup>239</sup> noch Streitigkeiten hervor, zudem wird in den biblischen Texten von Erklärungen zu den Menschensohnlogien abgesehen. Auch wenn nicht davon ausgegangen werden kann, dass alle Logien auf Jesus zurückgehen, ist

---

<sup>234</sup> Theißen/Merz, Jesus, 472.

<sup>235</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 91.

<sup>236</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 471-473; Dunn, Jesus, 724-733; Kreplin, Selbstverständnis, 85-102. Ich werde an dieser Stelle nicht auf die beiden apokalyptischen Texte des vierten Esrabuches bzw. des ÄthHen, die sich beide auf Dan 7 beziehen, eingehen, da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

<sup>237</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 474; Dunn, Jesus, 737-740.

<sup>238</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 112-172; Theißen/Merz, Jesus, 474-476.

<sup>239</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 740.

es unwahrscheinlich, dass die Wurzel der Tradition, v.a. auch im Hinblick auf ihre Mehrfachbezeugung, insgesamt nachösterlich zu verorten ist.<sup>240</sup> „It was Jesus who [...] introduced ‘the son of man’ phrase into the Jesus tradition.“<sup>241</sup>

Hinsichtlich der Logien vom irdischen Wirken des Menschensohnes stimmen die vier Autor\_innen darin überein, dass Jesus vom gegenwärtigen Menschensohn gesprochen hat. Mit Blick auf die Textstellen Mk 2,10 par, Mk 2,28 par, Mk 3,28-29 par, Mt 8,20 par und Mt 11,18 kommen Theißen und Merz zu dem Schluss, dass Jesus den Begriff *Menschensohn* in generischem Sinn verwendete und so bei allem hoheitlichen Anspruch (vgl. Mk 2,10 par und Mk 2,28 par) sein Menschsein betont wissen wollte.<sup>242</sup> „Nicht der vom Täufer angekündigte Stärkere kam, sondern nur eine Mensch wie Jesus.“<sup>243</sup>

Auch James Dunn vermutet hinsichtlich Mk 2,10 par und Mk 2,27-28 par einen generischen Gebrauch des Ausdrucks *Menschensohn*: as, was für alle Menschen gilt, nämlich das Sündenvergebung zuzusprechen und über den Sabbat zu herrschen, gilt auch für ihn selbst. Andererseits ließen u.a. Mk 3,28-29 par, Mt 8,20 par, Mt 11,18 und die beiden schon erwähnten Perikopen auch eine selbstreferentielle Färbung erkennen. Denn trotz aller Betonung des Menschseins können die Untertöne, die zum Beispiel auf Jesu Anspruch abzielen, Herr über den Sabbat (Mk 2,10 par) oder vom Heiligen Geist inspiriert zu sein (Mk 3,28-29 par), nur schwer überhört werden. Daraus könne (vorsichtig) geschlossen werden, dass Jesus seine Menschensohnaussagen im Bewusstsein ihrer anklingenden Zweideutigkeiten machte.<sup>244</sup>

Johannes Kreplin, geht zwar ebenfalls davon aus, dass der Begriff *Menschensohn* auf Jesus selbst zurückzuführen sei, ist aber der Meinung, dass eine generische Interpretation des Ausdrucks verfehlt ist. Bei den schon erwähnten fünf Logien sei zwar eine generische Auslegung denkbar, aber keineswegs erforderlich. Die anderen Menschensohnlogien dieser Gruppe ließen zwar einen Rückbezug auf Jesus, aber durchaus keinen auf den Menschen im Allgemeinen zu. Da die Menschensohnaussagen in den synoptischen Evangelien durchgehend den Begriff *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verwenden, müsse eine generische Auslegung auch dort, wo sie prinzipiell

---

<sup>240</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 737-740; Theißen/Merz, Jesus, 474-477.

<sup>241</sup> Dunn, Jesus, 738.

<sup>242</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 474.479.

<sup>243</sup> Theißen/Merz, Jesus, 474.

<sup>244</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 739-746.

möglich wäre, abgelehnt werden, da eine Verschreibung im Sprachgebrauch kaum denkbar sei. Kreplin plädiert daher dafür, die Verwendung des Begriffs durch Jesus als Selbstbezeichnung im Sinne eines Namens zu verstehen. Dazu passten auch die Menschensohnaussagen im Zusammenhang mit Jesu Leiden und Sterben. So würde das Ersetzen des Menschensohn-Begriffs durch den Namen Jesu in Leidensankündigungen keineswegs unverständlich. Und dass zumindest Matthäus *Menschensohn* auf diese Weise verstanden hat, zeige Mt 16,21, wo das markinische *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Mk 8,31) durch das Personalpronomen *ich* ersetzt wurde. Kreplin argumentiert, dass sehr wohl angenommen werden kann, dass Jesus mit einer bevorstehenden Auseinandersetzung mit den Machthabern des Landes bzw. seinem eigenen Tod rechnete und das mit unterschiedlichen Motiven ankündigte.<sup>245</sup> Und dass er in diesem Zusammenhang den Begriff des Menschensohnes verwendete, sei (hinsichtlich der schon oben erwähnten Befunde) nur mehr als plausibel.<sup>246</sup>

Die vier Autor\_innen sind sich also darin einig, dass Jesus den Ausdruck *Menschensohn* im Zusammenhang mit seinem irdischen Wirken verwendete, doch hat er das mit Blick auf dessen apokalyptische Tradition getan? Die Logien, die vom zukünftigen Menschensohn sprechen, setzen Jesus erstens mithilfe von Typologien in Beziehung zu biblischen Figuren des Alten Testaments wie z.B. Jona (Lk 11,30) oder Noah (Lk 17,26 par). Zweitens gehören Aussagen Jesu in diesen Zusammenhang, die eine deutlich Gegenüberstellung des *Ichs* und des zukünftigen Menschensohnes beinhalten (z.B. Mk 8,38<sup>247</sup>; Lk 12,8). Zum Dritten geht es um Texte, in denen der zukünftige Menschensohn *gesehen* wird. Dazu zählen z.B. Mk 13,26 par und Mk 14,62 par. In letzterem Vers prophezeit Jesus den Mitgliedern des Synhedriums, dass sie den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und ihn mit den Wolken des Himmels kommen sehen werden. Bei beiden Textstellen ist ein Bezug zu Dan 7,13 unverkennbar, wobei im atl. Text in Visionen von einer einem Menschen ähnelnden Richtergestalt gesprochen wird und nicht von *dem* Menschensohn, der als Retter kommt.<sup>248</sup> Hinsichtlich der Authentizität der Logien, die vom

---

<sup>245</sup> Theißen und Merz sehen in den Menschensohnaussagen im Zusammenhang mit Jesus Leiden und Sterben ausschließlich sekundäre Ergänzungen und „unverkennbar eine Weiterentwicklung“ hinsichtlich ihrer ursprünglichen Verwendung durch Jesus. Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 476. Auch bei James Dunn bleiben diese Menschensohnlogien in Bezug auf Überlegungen zu Jesu Selbstverständnis unberücksichtigt.

<sup>246</sup> Vgl. Kreplin, *Selbstverständnis*, 112-140.

<sup>247</sup> In diesem Vers sehen Theißen und Merz ein Durchschimmern von Dan 7,13.

<sup>248</sup> Einteilung nach Theißen und Merz, vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 475.

eschatologischen Wirken des Menschensohnes sprechen, sind die Meinungen in der historisch-kritischen Forschung äußerst divergierend.<sup>249</sup> Letztlich wird aber von Theißen, Merz und Dunn von der Historizität einiger dieser Logien ausgegangen (z.B. Mk 14,26) -und der Schluss gezogen, dass Jesus den Ausdruck *Menschensohn* gewahr seiner apokalyptischen Anklänge gebrauchte.<sup>250</sup>

Theißen und Merz kommen zu dem Schluss, dass Jesus die Bezeichnung *Menschensohn* auf sich bezog und inhaltlich neu füllte. Er habe die alltagssprachliche Bedeutung (ein Mensch) mit jener der „visionssprachlichen“<sup>251</sup> (apokalyptische Mittlergestalt) verbunden und einen Begriff aus der Alltagssprache dadurch messianisch aufgeladen – nur so sei es möglich gewesen, dass der Begriff des Menschensohn zu einer charakteristischen Selbstbezeichnung wurde. Jesu Intention sei letztlich die Betonung seiner Autorität gewesen: Kein himmlisches Wesen, keine Gestalt, die wie ein Mensch aussieht, wird Israel zum Heil führen, sondern Jesus selbst, ein ganz konkreter Mensch. Jesus habe sich selbst neben seiner gegenwärtigen auch eine zukünftige Rolle in der Vollendung des Reiches zugeschrieben, womit auch die christologische Aufwertung des Begriffs in der Tradition zu erklären sei. Jesus erwartete eine plötzliche Vollendung der Basileia, eine Veränderung der bestehenden Welt, und er sah sich selbst dabei in jener Rolle, die er dem Menschensohn beimaß. Dieses Geschehen habe für Jesus auch die Verwandlung des gegenwärtigen zum eschatologischen Menschensohn beinhaltet. „Jesus repräsentiert auf Erden den im Himmel gegenwärtigen oder in der Gegenwart den zukünftigen Menschensohn.“<sup>252</sup> „Jesus hat den Ausdruck „Mensch“ folglich zum entscheidenden Hoheitstitel gemacht.“<sup>253</sup> Für kaum wahrscheinlich halten Theißen und Merz daher auch jene Interpretation des Menschensohnbegriffs, die ihm eine Korrekturfunktion hinsichtlich übergroßer Erwartungen an seine Person zuschreibt. Jesus hätte demnach den Ausdruck verwendet, um diese Erwartungen abzuwehren.<sup>254</sup>

---

<sup>249</sup> Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 476-479; Dunn, *Jesus*, 747-758; Kreplin, *Selbstverständnis*, 140-172.

<sup>250</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 749-752; Theißen/Merz, *Jesus*, 477-480.

<sup>251</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 472.

<sup>252</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 476-480.

<sup>253</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 487.

<sup>254</sup> Vgl. Theißen/Merz, *Jesus*, 479.

Johannes Kreplin argumentiert, dass Jesus den Begriff *Menschensohn* benutzte, um sich vor einer ganz bestimmten Kategorisierung zu schützen und um seine Selbstbescheidung auszudrücken. Keinesfalls habe Jesus den Ausdruck in generischem Sinne verwendet, sondern als Namen, exklusiv für sich selbst, (eventuell) im Bewusstsein, dass der Begriff unterschiedliche Assoziationen weckt. Kreplin beurteilt die eschatologischen Menschensohnaussagen allesamt als nachösterliche Traditionen und lehnt daher jene Hypothese ab, die Jesus die Verwendung des Begriffs aufgrund apokalyptischer Konnotationen zuspricht. Er hält es für wahrscheinlich, dass Jesus den Ausdruck wählte, um als menschliches Vorbild, als der wahre Mensch angesichts der schon angebrochenen Heilszeit verstanden zu werden. Außerdem sei denkbar, dass Jesus die Prophetenanreden im Ezechielbuch, in dem die Anrede *Menschensohn* gerade die Niedrigkeit des Propheten ausdrücken soll, im Blick gehabt hat.<sup>255</sup> Mithilfe des Menschensohnbegriffs konnte Jesus „[...] von sich selbst reden und sich zugleich Zurückhaltung hinsichtlich seiner eigenen Person auferlegen“<sup>256</sup>. Es könne daher von einer „indirekte[n] Selbstbezeichnung“<sup>257</sup> gesprochen werden. Jesus habe dementsprechend keinen Titel *Menschensohn* geprägt, sondern die Bezeichnung aufgrund ihres geheimnisvollen Charakters gewählt.<sup>258</sup>

Kreplin schließt daraus, dass sich Erkenntnisse über Jesu Selbstverständnis nicht über die Hoheitstitel gewinnen ließen, da sich Jesus selbst nie mit einem Titel geschmückt habe.<sup>259</sup>

Auch James Dunn hält es für überaus wahrscheinlich, dass Jesus *Menschensohn* als Selbstbezeichnung gewählt hat, „probably best indicated by a translation such as ‘a man like me’“<sup>260</sup>, ihn im Bewusstsein seiner beiden Wurzeln, seiner Mehrdeutigkeit verwendete: Einerseits habe Jesus damit sein Verbundensein mit der Menschheit bzw. sein Gebundensein an alles, was das Menschsein ausmacht, zum Ausdruck gebracht, andererseits die Selbstbezeichnung *Menschensohn* mit Blick auf Dan 7,13 gebraucht. Da Jesus mit der Verwendung des Ausdrucks aber weder Erstaunen noch Widerstände bei seinen Zeitgenoss\_innen hervorrief, geht James Dunn davon aus, dass der (himmlische) Menschensohn

---

<sup>255</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 192-193.307-308.

<sup>256</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 306

<sup>257</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 178.

<sup>258</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 171-197.305-308.

<sup>259</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 197.

<sup>260</sup> Dunn, Jesus, 760.

keine eschatologische Figur war, mit der man im 1. Jahrhundert eschatologische Hoffnungen verknüpfte. Daher sei anzunehmen, dass Jesus mit der Selbstbezeichnung zwar einen besonderen Anspruch verband, nicht aber im Sinne des Herausstellen seines Status, sondern als „expression of his own hope for vindication“<sup>261</sup>.<sup>262</sup>

## 2.9. Ergebnisse

Annette Merz, Gerd Theißen, Johannes Kreplin und James Dunn machen ihre Überlegungen zum Selbstverständnis Jesu einerseits stark an der Titelfrage fest und andererseits an Aussagen Jesu, in denen seine autoritatives Auftreten bzw. sein besonderer Anspruch hervortritt.

Jesus trat mit großer Autorität auf, hatte ein prophetisches Selbstbewusstsein und brachte sein Wirken mit der Realisation der Gottesherrschaft in Verbindung, lehnte aber gleichzeitig den Gebrauch eines Titels, um seinem Anspruch mehr Gewicht zu geben, ab: Diese Beschreibung kann als gemeinsamer Nenner der Überlegungen der vier Autor\_innen zu Jesu Selbstverständnis gelten. In der Frage, inwieweit sich Jesus Gedanken zu seiner Rolle machte bzw. inwiefern Jesu Wirken durch ein klares Rollenverständnis bestimmt war, gehen die Meinungen auseinander. Während Gerd Theißen, Annette Merz und Johannes Kreplin davon ausgehen, dass Jesus aus einem tiefen Bewusstsein seiner Rolle heraus wirkte, ist James Dunn diesbezüglich um vieles zurückhaltender. Damit stellt sich einerseits die Frage, ob es als plausibel gelten kann, dass Jesus eine durchdachte Vorstellung seiner Rolle hatte und er es zu keiner Zeit, auch nicht in seinem engsten Jüngerkreis, thematisierte. Andererseits ist hinsichtlich seines ungeheuren Anspruchs und seines selbstbewussten Auftretens nur schwer vorstellbar, dass er seine Rolle nicht reflektierte.

In einer kurzen Darstellung der einzelnen Positionen sollen die wesentlichen Charakteristika und Unterschiede der drei Standpunkte herausgestellt werden.

---

<sup>261</sup> Dunn, Jesus, 761.

<sup>262</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 724-728. 733-736.747-761.

### 2.9.1. Jesus, der Sohn Gottes – Das Selbstverständnis Jesu bei James Dunn

James Dunn versteht die Frage nach Jesu Selbstverständnis letztlich als Suche nach dem Ursprung jenes Aspekts im Wirken Jesu, der den Kern seiner Überlegungen ausmacht, nämlich der enormen Bedeutung der Person Jesu.<sup>263</sup>

Dunn verknüpft die Frage nach Jesu Selbstverständnis vor allem mit der Frage nach dem Gebrauch möglicher Titel (fragt aber gleichzeitig<sup>264</sup>, ob man sich der Selbstverständnis-Frage nicht besser über offenere Rollen-Konzepte nähern sollte) und geht dabei von den beiden vermeintlichen Selbstbezeichnungen Jesu, *Sohn Gottes* und *Menschensohn*, aus. Außerdem betrachtet er Jesu Reaktionen auf Anfragen bzw. Erwartungen, die seine Zeitgenoss\_innen an ihn hinsichtlich seiner Rolle herantrugen.<sup>265</sup>

Obwohl sich Jesus als Teil des Anbruchs dieser neuen Welt verstand, ist Dunn überzeugt, dass der Urgrund für Jesu Verkündigung die nahe gekommene Gottesherrschaft ist und Überlegungen zu seinem Selbstverständnis eher als *Nebenprodukte* seiner Mission aufzufassen sind. Eine eschatologische Bedeutung seines Wirkens sei offenkundig und daher sehr unwahrscheinlich, dass Jesus sich mit diesem Umstand nicht auseinandergesetzt hat, man könne aber keinesfalls davon ausgehen, dass Jesus eine klare Idee von seiner Rolle hatte.<sup>266</sup> Jesus verfolgte weder hinsichtlich seiner Basileiaverkündigung noch seiner Toraauslegung eine systematische Lehre – warum sollte er gerade seine Rolle genau durchdacht haben?<sup>267</sup>

„In particular, how much the claim for the significance of his *mission* was also a claim for the significance of *himself* remains an open question.“<sup>268</sup>

Die von Jesus als familiär erlebte Gottesbeziehung ist für Dunn das Zentrum der inneren Überzeugung und somit der Eckstein des Selbstbewusstseins Jesu. Ausgehend von den Abba-Aussagen Jesu argumentiert Dunn jene enge Gottesbeziehung, die Jesus sich selbst *Sohn Gottes* habe nennen lassen.

---

<sup>263</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 615-762. Dunn nennt diese (Aus)Wirkung „impact“.

<sup>264</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 762.

<sup>265</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 615-617.

<sup>266</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 609.

<sup>267</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 707.

<sup>268</sup> Dunn, Jesus, 707.

Dass Jesus neben *Sohn Gottes* mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit die Selbstbezeichnung *Menschensohn* ganz im Bewusstsein seiner Mehrdeutigkeit wählte<sup>269</sup>, hält James Dunn in der Frage nach Jesu Selbstverständnis für zentral: Einerseits wollte Jesus damit sein Menschsein zum Ausdruck bringen, andererseits hat er die Selbstbezeichnung mit Blick auf Dan 7,13 gebraucht, um seiner Hoffnung auf Rechtfertigung Ausdruck zu verleihen.

Jesus hat keinen Anspruch hinsichtlich des Status seiner Person gestellt – das zeige sich darin, dass als Anfragen hinsichtlich seiner Rolle bzw. seiner Messianität an ihn herangetragen wurden, er sich weigerte, eine messianische Rolle bzw. den Messiasitel anzunehmen.<sup>270</sup>

Dunn ist überzeugt, dass Jesus seine Machttaten auf Gott zurückführte und darin auch die Bestätigung sah, dass die Königsherrschaft Gottes schon angebrochen war.

Offen müsse die Frage bleiben, ob Jesus den Glauben an den Anbruch des Reiches Gottes, den er von seinen Zeitgenoss\_innen forderte, mit dem Glauben an sich selbst verknüpft hat. Oder hat er seine Nachfolger\_innen bloß in seinen innigen Glauben an Gott den Vater und sein Wirken miteinbezogen, damit sie ihr Leben der Königsherrschaft Gottes entsprechend ausrichten konnten?

Schaut man auf das Wirken Jesu, ließe sich Jesus in keine herkömmliche Kategorien einordnen.

„One is that Jesus' mission seems to have broken through all the most obvious categories by which his mission could be evaluated; he evidently did not fit with any degree of comfort into any of the pigeon-holes by which observers might have wished to label him.“<sup>271</sup> Dunn denkt darüber nach, ob nicht Jesus vor dem Problem stand, dass sich seine Überzeugung, sein Wirken nicht mit vorhandenen Begrifflichkeiten beschreiben ließ. Wäre es nicht naheliegend, vorhandene Begriffe mit neuen Inhalten zu füllen bzw. Begriffe neu zu prägen?<sup>272</sup>

Jesus war überzeugt, die entscheidende Rolle im Rahmen der Vollendung der Gottesherrschaft einzunehmen: als Stellvertreter Gottes zu einer Zeit, da die eschatologische Wende schon geschehen und offenbar ist, dass Gott sich zum Heil entschlossen hat. Er lebte aus einem

---

<sup>269</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 724-725.

<sup>270</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 627-652.

<sup>271</sup> Dunn, Jesus, 702.

<sup>272</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 609.

intimen Gottesverhältnis heraus und in der Überzeugung, dass auch das Wirken der Jünger\_innen an ihn gebunden ist. – „At a responsible historical level, can we say more?“<sup>273</sup>

## 2.9.2. Jesus, der eschatologische Repräsentant Gottes – Jesu Selbstverständnis bei Matthias Kreplin

Ins Auge sticht bei Matthias Kreplins, dass er hinsichtlich seines methodischen Zugangs neben den Fragen zum Gebrauch diverser Hoheitstitel und Jesu Anspruch die Spannung, die sich aus Jesu Zurückhaltung in Bezug auf seine Person und seinem hoheitlichen Anspruch ergibt, über Jesu Selbstverständnis aufzulösen sucht: Die Selbstbescheidung Jesu sei Konsequenz seiner Verkündigung der Botschaft von der Basileia. Wollte Jesus seiner Botschaft treu bleiben, musste er auch seine Existenz danach ausrichten und auf jeglichen Herrschaftsanspruch verzichten; das beinhaltete auch, sein Selbstverständnis, das von einem hoheitlichen Anspruch geprägt war, nicht nach außen zu tragen. Dies zeige sich im Besonderen auch darin, dass er die zentrale Rolle, die er im Jüngerkreis innehatte, gegenüber seinen engsten Vertrauten nicht klar definierte. Kreplins Zugang zeigt sich bei den Interpretationen diverser biblischer Texte, in denen er wiederholt auf Jesu Zurückhaltung rekurriert. „Gerade weil Jesus sich als eschatologischer Repräsentant verstand, musste er die Frage, wer er sei, soweit als möglich in der Schwebe lassen und konnte sein Selbstverständnis nicht zum Thema machen.“<sup>274</sup>

Für Matthias Kreplin versteht sich Jesus als eschatologischen Repräsentanten Gottes, wobei er als Quelle Jesu Wirkens die Gewissheit begreift, dass Gott sich endgültig zum Heil für alle Menschen entschlossen hat. Diese Leitgedanken und Jesu Zurückhaltung bezüglich seiner Person bestimmen die Ausführungen Kreplins.

Kreplin nähert sich dem Selbstverständnis Jesu auf Basis des Gegenwartsaspekts der Botschaft von Gottesherrschaft und ihrem Verhältnis zur Person Jesu. Dabei macht er zwei Gesichtspunkte zur Basis seiner Überlegungen: Erstens die Überzeugung Jesu, dass angesichts der schon angebrochenen Gottesherrschaft die Möglichkeit einer neuen Gottesbeziehung besteht, die allein in Gottes Gnade gründet und daher nicht nur dem Volk Israel, den Frommen

---

<sup>273</sup> Dunn, Jesus, 762.

<sup>274</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 302.

und Gerechten, sondern allen Menschen den Zugang zum Heil ermöglicht. Zweitens die Erfahrbarkeit der bereits geschehene eschatologische Wende.<sup>275</sup>

Hinsichtlich seines Selbstverständnisses sei Jesu Verkündigung nicht im Sinne einer Belehrung, sondern als „eschatologische Proklamation“<sup>276</sup> zu verstehen. Dies impliziere wiederum, dass der Glaube an seine Botschaft nicht vom Glauben an seine Person losgelöst zu betrachten ist. Kreplin versteht Jesus als reflektierten Repräsentanten Gottes. Er schreibt Jesus aber nicht nur ein tiefes Bewusstsein hinsichtlich seiner Rolle zu, sondern ein reflektiertes Wirken aus diesem Bewusstsein heraus. Dies zeigt sich im Besonderen darin, dass Kreplin die Zurückhaltung Jesu hinsichtlich seiner Person seinem Selbstverständnis zuschreibt. Ist es wirklich plausibel, dass Jesus eine durchdachte Vorstellung seiner Rolle hatte und er es zu keiner Zeit, auch nicht in seinem engsten Jüngerkreis, thematisierte? Ist Jesu Zurückhaltung nicht plausibler zu erklären, indem man ihm einen geringeren Grad an Reflexion hinsichtlich seiner Rolle in der neuen Welt zuschreibt? Kreplin setzt wohl auch bezüglich Jesu Lehre bzw. Äußerungen ein zu hohes Maß an Systematik voraus. In Anbetracht Kreplins Ausführungen, in denen er wiederholt Jesus als Repräsentanten Gottes, der sich in Zurückhaltung übt, präsentiert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er ein schon vorab gemaltes Jesusbild in verschiedenen Textstellen wiederzufinden sucht.

Eine weitere Schwäche Kreplins Analyse ist ferner, dass sie Überlegungen zu einer Begründung seiner zentralen These vermissen lässt: Wie gelangt Jesu zu der Gewissheit, dass die eschatologische Wende bereits geschehenen ist? Im Unterschied zu Theißen/Merz und Dunn fehlen bei Kreplin Überlegungen zu diesem Aspekt Jesu Wirkens.

Auch wenn es sehr unwahrscheinlich ist, dass Jesus sich keine Gedanken hinsichtlich seiner Rolle machte, muss berücksichtigt werden, dass die Frage „Wer bin ich?“ eine sehr moderne ist.

---

<sup>275</sup> Vgl. Kreplin, Selbstverständnis, 201-208.

<sup>276</sup> Kreplin, Selbstverständnis, 219.

### 2.9.3. Jesus der Charismatiker – Jesu Selbstverständnis bei Annette Merz und Gerd Theißen

Gerd Theißen und Annette Merz sehen die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu in der neuen Jesusforschung abgelöst durch die Frage nach Jesu Autorität. Nichtsdestotrotz enthält *Der historische Jesus* Bemerkungen zu Jesu Selbstverständnis, die aber stark an die Autoritätsfrage gebunden sind.

Theißen und Merz greifen den religionswissenschaftlichen Begriff des Charismas auf, um die Autorität der Person Jesu zu erfassen. Jesu Charisma komme dadurch zum Ausdruck, dass andere Menschen seine Autorität anerkennen, die sich unmittelbar weder auf andere Autoritäten noch Traditionen stützt.<sup>277</sup> Jesus, der „jüdische Charismatiker“<sup>278</sup>, habe Menschen aufgrund seiner besonderen Ausstrahlung in seinen Bann gezogen, die wiederum in Jesu Autorität (und einem ganz bestimmten Selbstverständnis) ihren Grund haben.

Theißen und Merz sind der Ansicht, dass Jesus sein Charisma dem Bewusstsein verdanke, in einer ganz besonderen Gottesbeziehung zu stehen, das er jedoch nie explizit zum Thema gemacht habe. Die Wurzel für Jesu Selbstverständnis sehen sie in seiner Beziehung zu Johannes dem Täufer: Jesus habe sich selbst als der von Johannes angekündigte Stärkere verstanden, habe aber letztlich die Rolle anders gefüllt als von Johannes gepredigt. Jesus habe im Bewusstsein gelebt, Johannes zu überbieten, daher sei in der Beziehung zu ihm auch die Ursache seines Vollmachtbewusstseins festzumachen. Bedingt durch die Erfahrungen seiner Wundertätigkeit, füllt er die Rolle des Kommenden jedoch anders aus, als von Johannes ursprünglich angedacht.

Eine zentrale Stellung nehmen in ihrem Entwurf Jesu Machttaten ein: Sie ließen in Jesus die Gewissheit wachsen, dass die Heilszeit bereits angebrochen war und ihn schließlich auch die Frage nach seiner Rolle stellen.

Aufgrund seines Selbstverständnisses habe sich Jesus entschieden, eine Außenseiterrolle einzunehmen, die eine „Selbststigmatisierung“<sup>279</sup> mit sich brachte – auf diese Art und Weise habe er letztlich ganz bewusst eine Positionierung zu seiner Person erzwungen. An dieser

---

<sup>277</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 179.

<sup>278</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 486.

<sup>279</sup> Theißen/Merz, *Jesus*, 180.

charismatischen Existenz, bis hin zu seiner Vollmacht und Sendung, hat Jesus auch seine Jünger beteiligt.

Dass das Selbstverständnis Jesu ganz eng an sein eschatologisches Vollmachtsbewusstsein und seinen Hoheitsanspruch, der von Johannes gepredigte *Kommende* zu sein, geknüpft ist, steht für Theißen und Merz fest. Er habe nicht nur mit seinem Wirken, sondern auch mit seiner Person<sup>280</sup> das Hereinbrechen einer völlig neuen Welt verbunden.

Seinem hoheitlichen Anspruch und messianischem Selbstverständnis entsprechend wäre für Jesus ein Titelgebrauch sehr wohl denkbar gewesen, doch den Titel *Messias* musste er ablehnen, da dieser Titel nicht sein Verständnis von Messianität zum Ausdruck gebracht hätte: Jesus habe die Messianität nämlich nicht für sich alleine beansprucht, sondern seine Bewegung als ein „messianisches Kollektiv zur Regierung Israels“<sup>281</sup> verstanden.

Jesus habe jedoch den Menschensohnbegriff verwendet, um seine besondere Autorität zu unterstreichen.

Gerd Theißen und Annette Merz gehen hinsichtlich Jesu Selbstverständnis von einer hohen Reflexion seiner Rolle von Anfang seines Wirkens an aus. Angelpunkt für seinen ausgesprochen hohen Anspruch sei die Einsicht gewesen, der von Johannes dem Täufer verheißene Kommende zu sein. Das legt den Schluss nahe, dass Jesus von Anbeginn seines Wirkens von sich selbst als einem von Gott Gesandten überzeugt war. Er sieht sich nicht als die Mittlergestalt, die Gottes Gericht durchführen werde, sondern als Menschensohn, mit dessen Wirken die Gottesherrschaft schon angebrochen ist und der berufen ist, ganz Israel zum Heil zu führen.

Kritisch angemerkt werden muss, dass Theißen und Merz jene Spannung, die sich aus dem Nebeneinander von Jesu Anspruch und der Zurücknahme seiner Person ergibt – ein Umstand, den Theißen und Merz für „kaum sekundär erdichtet“<sup>282</sup> halten – und gerade bei ihrem Konzept besonders deutlich zu Tage tritt, nicht auflösen.

---

<sup>280</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 276: Sein Selbstverständnis enthält die Überzeugung, „Beginn einer neuen Welt zu sein“.

<sup>281</sup> Theißen/Merz, Jesus, 487.

<sup>282</sup> Theißen/Merz, Jesus, 181.

### 3. Kulturanthropologische Einbettung Jesu Wirkens

#### 3.1. Die Methode

Seit den 1980er Jahren wurde die historisch-kritische Exegese erweitert, indem man auch nach wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen fragte, in denen die Texte entstanden sind bzw. die den Texten innewohnen. Die sozialgeschichtliche Forschung brachte viele neue Einsichten hinsichtlich der „*äußeren Bedingungen* des alltäglichen Lebens“<sup>283</sup>, doch erst die Untersuchungen der Kulturanthropologie brachten auch etwas über „*die inneren Einstellungen* und Verhaltensweisen der antiken Menschen in Erfahrung“<sup>284</sup>.

Die Kulturanthropologie interpretiert menschliche Verhaltensweisen als ein Handeln, das durch gesellschaftliche Bedingungen erlernt, geprägt und verinnerlicht ist. Sie untersucht, wie kulturelle Gegebenheiten in menschlichem Denken, Wahrnehmen, Glauben und Handeln ihren Niederschlag finden. Kulturanthropologische Methoden eröffnen so die Möglichkeit, auch die biblische Welt bzw. die in ihr verorteten Personen hinsichtlich ihrer kulturellen Muster zu betrachten; dabei wollen sie die klassische historische Exegese aber keineswegs ersetzen, sondern um einen zusätzlichen Blickwinkel erweitern.<sup>285</sup>

Lesen wir heute biblische Texte, dann lesen wir sie üblicherweise mit einer ethnozentrischen Brille, indem wir von unseren Werten, von unserer Kultur aus die Texte interpretieren und begreifen. Fragt man nach dem Selbstverständnis Jesu, so ist aus kulturanthropologischer Sicht wichtig, welche gesellschaftlichen Umstände sein Handeln, seine Werte, Ansichten und Verhaltensweisen prägten. Eine sozialwissenschaftlich-kulturanthropologische Herangehensweise versucht, den Ethnozentrismus bewusst zu umgehen und die Texte aus einer ihnen innewohnenden Symbolwelt und Kultur zu begreifen.

Das sozialwissenschaftliche Modell von Ehre und Scham ist ein zentrales und weitverbreitetes Modell, das auf biblische Texte angewandt wird, um ihren inneren kulturellen Zusammenhang und ihre Entstehung auf kulturanthropologischer Ebene zu begreifen.<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> Stegemann, Einführung, 10.

<sup>284</sup> Stegemann, Einführung, 10.

<sup>285</sup> Vgl. Stegemann, Einführung, 10-14.

<sup>286</sup> Vgl. Johnson, Stratification, 162.

## 3.2. Die mediterrane Gesellschaft des 1. Jahrhunderts

Jesus wurde in einer Gesellschaft sozialisiert, die sich in ihrer Werthaltung, ihren Einstellungen und alltäglichen Erfahrungen grundsätzlich von unserer heutigen mitteleuropäischen Gesellschaft unterscheidet: er war Mitglied der mediterranen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts. Wenn Jesus von Familie, Arbeit, Gott oder Freundschaft spricht, assoziierte er mit diesen Begriffen andere Inhalte, als wir es heute tun; sein Urteil und seine Wahrnehmung waren durch die sozialen Gegebenheiten seines Umfeldes bestimmt.<sup>287</sup>

Selbstbeobachtung bzw. eine selbstreferenzielle Sicht ist besonderes Kennzeichen eines modernen Menschen, der sich selbst besonders stark über seine Lebensziele erklärt. Traditionelle Gesellschaften definierten sich eher über Loyalität, Patronage und Anpasstheit – all diese Werte sind durch eine Kontrolle von außen und die soziale Rolle bedingt.<sup>288</sup>

Die gesellschaftlichen Bedingungen, die den Rahmen für Jesu Leben vorgaben, sollen im Folgenden dargestellt werden.

### 3.3.1. Sozioökonomische Verhältnisse in Palästina - Landbewohner\_innen und Eliten

Jesus wirkte in einer bäuerlichen Gesellschaft, die meisten Menschen in Palästina lebten von der Landwirtschaft, Handwerker und Fischer gab es wenige. Kleinbauern lebten neben den Großgrundbesitzern, die Zeitwohnsitze in der Stadt unterhielten, von wo aus sie ihre Macht auf die umliegenden Gebiete ausübten. Spannungen und Konflikte waren aufgrund der hohen Abgaben, die die Kleinbauern zu entrichten hatten, und der ständigen Bedrohung durch Verschuldung an der Tagesordnung. Sie lebten in sehr dürftigen Verhältnissen, doch noch schlechter ging es den sogenannten Tagelöhnern, die als Erntehelfer stundenweise ihren kargen Unterhalt verdienten.<sup>289</sup>

### 3.3.2. Die kollektivistische Gesellschaft

Wenn man in unserer mitteleuropäischen Gesellschaft Verhalten einzelner Personen verstehen will, betrachtet man unter anderem die kindliche Entwicklung, Bildung, Begabung,

---

<sup>287</sup> Vgl. Hanson/Oakman, Palestine, 4-8.

<sup>288</sup> Vgl. Bossman, The Roles People Play, 114.

<sup>289</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 163-165.

Individualität, psychische Veranlagung und Lebensziele. Wir verstehen uns als einzigartige Individuen, mit eigenen Ideen, die für ihr Handeln selbst verantwortlich sind, wir werden schon früh zu Selbständigkeit erzogen, Identitätsfindung wird großgeschrieben.

Die meisten Menschen des 1. Jahrhunderts *ticken* vollkommen anders, sie definierten sich über Wechselbeziehungen zu anderen Menschen, versuchten den Erwartungen ihrer sozialen Umwelt zu entsprechen – ihr Verhalten und ihr Selbstbild wurden wesentlich dadurch bestimmt, was ihre Mitmenschen ihnen vermittelten: Sie waren Mitglieder einer kollektivistischen Gesellschaft. Sie verstanden sich dementsprechend nicht als Individuen in unserem heutigen Sinn, denn ihr Selbstbild war ausschließlich von ihrem Beziehungskontext abhängig. „Ancient Mediterraneans considered themselves embedded in a range of in-groups with varying degrees of loyalty: family, fictive family (school, faction, guild, clientele), *polis*, and the like.“<sup>290</sup> Wissenschaftler\_innen schätzen, dass auch heute ca. 70% der Weltbevölkerung in eher kollektivistisch als individualistisch orientierten Gesellschaften leben – da aktuell beinahe alle Agrargesellschaften kollektivistisch sind, wird angenommen, dass auch die mediterrane Gesellschaft des 1. Jahrhunderts nicht individualistisch war.<sup>291</sup>

Malina spricht von einer „dyadischen Persönlichkeit“<sup>292</sup>: Eigenschaften und Verhalten sind innerhalb einer Gruppe – der *Ingroup* – festgelegt und vorhersehbar, moralische Verantwortung liegt nicht bei einzelnen Personen alleine, sondern insbesondere bei der *Ingroup*, der sie angehören. Jesus selbst war ursprünglich Teil seiner Kernfamilie, Teil eines Dorfes in der Region Galiläa und gehörte schließlich zur großen Familie des Volkes Israel. Das heißt, dass die Gruppen es sind, die einzigartig sind, nicht der einzelne Mensch; natürlich wird das Verhalten einzelner beurteilt, aber immer im Rahmen des vorgegebenen Gruppenschemas bzw. nach festgelegten Kategorien. Aus dem Eingebettetsein und der Abhängigkeit von den Ansprüchen und Repressalien der herrschenden Klasse resultiert eine von außen diktierte und sozial eng begrenzte Existenz.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> Malina/Neygrey, *Ancient Mediterranean Persons*, 260.

<sup>291</sup> Vgl. Rohrbaugh, *Ethnozentrismus*, 214-215. Es werden vier unterschiedliche Typen kollektivistischer bzw. individualistischer Gesellschaften unterschieden werden, je nach dem Ausmaß und der Art ihrer individuellen und kollektivistischen Anteile.

<sup>292</sup> Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 71.

<sup>293</sup> Vgl. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 67-76.92.

In der kollektivistischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts waren trotzdem „*Nischen eines individuellen Verhaltens*“<sup>294</sup> vorhanden. Einerseits gab es in den reichen Eliten viele Menschen, die leistungsorientiert waren und ihr Leben nach den eigenen Anliegen und Bedürfnissen ausrichteten. Andererseits ist individualistisches Verhalten unter den Deklassierten als Ergebnis ihres Elends und ihrer Vereinsamung festzustellen.<sup>295</sup> Baker hält fest, dass es auch in einer kollektivistisch geprägten Welt Raum für Individualismus gab. Letztlich sind Kollektivismus und Individualismus als zwei Extreme zu betrachten, innerhalb derer ein großes Spektrum an Lebenshaltungen Platz fanden; klar ist aber auch, dass die mediterrane Gesellschaft Jesu am kollektivistischen Ende zu suchen ist.<sup>296</sup>

Personen einer kollektivistischen Gesellschaft tendieren daher dazu, andere zu stereotypisieren: Kennt man einen Leprakranken, kennt man alle.<sup>297</sup> Die Gruppennormen werden dabei als allgemein menschliche Norm betrachtet, was sich wiederum in einem starken Entweder-Oder-Denken niederschlug.<sup>298</sup> Wenn etwas als allgemein menschlich betrachtet wird, ist Beständigkeit, ja Unwandelbarkeit impliziert.

#### 3.3.2.1. Die Familie – kinship – und Politik

In der mediterranen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts bestimmten vor allem die zwei zentralen sozialen Bereiche Familie bzw. Verwandtschaft (*kinship*) und Politik den Status von Personen und legten gesellschaftliche Werte fest, die wiederum die beiden anderen wichtigen Institutionen beeinflussten, nämlich Religion und Wirtschaft. Das gesellschaftliche Zentrum, die Familie, wurde im politischen Bereich vor allem stark durch die Gesetzgebung reglementiert. Demgegenüber nahm der Verwandtschaftsbereich mittels des Patron-Klient-Verhältnisses und der daraus entstehenden Netzwerken (*fictive kinships*) bedeutenden Einfluss auf politische Belange. Im religiösen Bereich wurde Verwandtschaft z.B. durch die Reinheitsvorschriften bestimmt. Schließlich war der wirtschaftliche Sektor über Arbeitsverhältnisse, Erbschaften, Mitgift und Landbesitz in den Verwandtschaftsbereich eingebettet.<sup>299</sup> „The roles, statuses, and

---

<sup>294</sup> Rohrbaugh, Ethnozentrismus, 216.

<sup>295</sup> Vgl. Rohrbaugh, Ethnozentrismus, 216-217.

<sup>296</sup> Vgl. Baker, Social Identity Theory, 133.

<sup>297</sup> Vgl. Pilch, A Cultural Handbook, 93.

<sup>298</sup> Vgl. Malina, Social-Scientific Approaches, 761-762.

<sup>299</sup> Vgl. Hanson, Kinship, 27-28.

values of kinship and politics were used to express and understand economics and religion. The outcome, [...], is a social system with a political institution along with political religion and political economy, as well as a kinship institution along with domestic religion and domestic economy.“<sup>300</sup>

### 3.3.2.2. Das Selbst in kollektivistischen Gesellschaften

Hinsichtlich der menschlichen Identität und auch des Selbstbewusstseins ist die Definition des Selbst von Bedeutung, wobei zwischen privatem und öffentlichem Selbst unterschieden wird. Das private Selbst ist jenes Selbst, das in individualistischen Gesellschaften hinsichtlich des Selbstverständnisses eine große Rolle spielt: Es zeigt sich, wenn Menschen ihr eigenes Handeln, ihre Lebenshaltung, ihre Ansichten, getroffene Entscheidungen usw. selbst beurteilen. Das öffentliche Selbst ist dagegen geprägt durch Meinungen und Erwartungen, die von außen an den Menschen herangetragen werden, es ist geprägt durch die Beurteilung des Umfelds. Nach der Meinung Rohrbaughs sei offensichtlich, dass es das öffentliche Selbst ist, das in kollektivistischen Kulturen für die Ausbildung des Selbstverständnisses wesentlich ist. Eine spezielle Ausprägung des öffentlichen Selbst ist das Selbst, das im Besonderen durch die Ingroup geprägt wird.<sup>301</sup>

Von den Mitgliedern kollektivistischer Gesellschaften wird erwartet, dass ihr Ingroup- und öffentliches Selbst zusammenfällt – sie haben sich auf die Art und Weise zu verhalten, wie es die Normen der Ingroup vorsehen und wie es von der Öffentlichkeit erwartet wird. Das private Selbst wird dabei keinesfalls nach außen getragen: „Der Grund dafür ist, dass in kollektivistischen Gesellschaften jedes öffentliche Bekenntnis von Einzigartigkeit, das heißt das Bekenntnis des Unterschieds zu anderen, einen Mangel an Loyalität gegenüber der Gruppe darstellt, welche natürlich für kollektivistische Gesellschaften der höchste Wert ist.“<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Malina, *Social-Scientific Approaches*, 760.

<sup>301</sup> Vgl. Rohrbaugh, *Ethnozentrismus*, 217-218.

<sup>302</sup> Rohrbaugh, *Ethnozentrismus*, 218.

### 3.3.2.3. Typisch! – Der ehrbare Mann

„Der ehrenwerte Mann, das Ideal des 1. Jahrhunderts, ist jemand, der weiß, wie man sich entsprechend seiner ererbten Verpflichtungen zu leben hat.“<sup>303</sup> Das bedeutet, dass die Menschen ihr Leben danach ausrichteten, den soziale Status, ihre Macht, ihre Ehre zu bewahren und dem Bild, das andere von einem aufgrund des eigenen Eingebettetsein hatten, möglichst gerecht zu werden. Man kann sich gut vorstellen, dass dieses Leben recht defensiv, bescheiden und zurückhaltend, keinesfalls anmaßend geführt wurde, auch, damit man für sein Umfeld leicht einschätzbar bleibt. Man geht niemals offensiv auf andere zu, lässt sich auffordern und bitten – dementsprechend muss es Menschen geben, die gesandt werden und das Auffordern und Fragen übernehmen.<sup>304</sup> Es geziemt sich, in Gesprächen das zu artikulieren, was das Gegenüber erwartet bzw. so auf Fragen zu antworten, dass die Gesprächspartner\_innen in der Öffentlichkeit nicht brüskiert werden. Als Beispiel kann die Erzählung von den ungleichen Söhnen gelten (Mt 21,28-32): Jener Sohn, der zwar die Arbeit nicht aufnimmt, aber die Frage des Vaters bejaht und ihn nicht öffentlich beschämt, verhält sich im Grunde ehrenhaft.<sup>305</sup>

### 3.3.2.4. Gegebenheiten und Unveränderlichkeit

Die drastische Ungleichheit der sozialen Schichten – wie alle anderen Lebenssituationen auch – wurden als gottgegeben und daher als unveränderlich aufgefasst. Malina ist der Ansicht, dass persönliche Anstrengungen, harte Arbeit und besondere Fähigkeiten nicht in dem Sinne verstanden wurden, dass sie dazu beitragen können, das eigene Leben positiv zu beeinflussen. Die Menschen hätten ihr Leben einerseits durch Schicksal, das z.B. darüber entscheidet, in welche Familie man hineingeboren wird, durch Glück und Pech bestimmt verstanden. Andererseits versuchten sie auf ihr Dasein durch gezielte Manipulation ihrer Mitmenschen Einfluss zu nehmen. Dabei gingen sie aber auch davon aus, dass niemand selbst bestimmen kann, wieviel Ehre ihm/ihr zuteil wird, wieviel Ansehen man in der Öffentlichkeit erlangt – schlussendlich wurde jede Veränderung im Leben auf eine Person zurückgeführt.<sup>306</sup> Die Folge

---

<sup>303</sup> Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 94.

<sup>304</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 94-97.

<sup>305</sup> Vgl. Pilch, A cultural handbook, 239.

<sup>306</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 104-106.

dieser Weitsicht war, dass Veränderung und Erneuerung wenig Platz im Leben der Menschen hatten.<sup>307</sup> Coleman A. Baker betont, dass trotz des Eingebettetseins in gesellschaftliche Umstände, es Menschen möglich war, Entscheidungen zu treffen: „Indeed, people in the ancient world did make choices about the social groups to which they would belong. They left their families of origin, adapted different ethnic customs, joined voluntary associations, changed philosophical schools and patrons [...].“<sup>308</sup>

#### 3.3.2.5. High Kontext society

Das fremdgesteuerte Verhalten in der kollektivistischen Gesellschaft schlägt sich in ihrer Kommunikation und ihren Schriften nieder, die oft unklar und lückenhaft erscheinen: Aufgrund der klaren Verhaltensregeln sind die Menschen imstande allerlei Information ihres Gegenübers wahrzunehmen, ohne dass sie dezidiert ausgesprochen wurde. Auch die Evangelien sind in diesem Zusammenhang zu beurteilen.<sup>309</sup>

#### 3.3.2. Ehre und Scham

Ehre war der zentrale gesellschaftliche Wert des 1. Jahrhunderts. Seine Bedeutung hat er gewissermaßen als sozialer Maßstab, der einzelne Personen in die Lage versetzt, Sozialkontakte in der gesellschaftlich angemessenen Art und Weise zu gestalten. Der Begriff Ehre beinhaltet zwei Seiten von Wertschätzung: einerseits jene, die ein Mensch in eigenen Augen erwartet, und andererseits jene, die ihm andere zukommen lassen.<sup>310</sup> Ehre beinhaltet also Selbstwert und dessen Anerkennung durch die Gesellschaft. Das hat zur Folge, dass Menschen sich in ihrem ganzen Sein nach jenen gesellschaftlichen Normen ausrichten, die eine positive Bilanzierung hinsichtlich ihrer Ehre versprechen. Jemandem Ehre zu erweisen bedeutet dementsprechend, in der Öffentlichkeit zu bekunden, dass er/sie sich den Idealen der Gesellschaft entsprechend verhält.<sup>311</sup> Das heißt, dass der Status eines Menschen von den

---

<sup>307</sup> Vgl. Guijarro, Politics, 162-163.

<sup>308</sup> Baker, Social Identity Theory, 133.

<sup>309</sup> Vgl. Malina, Social-Scientific Approaches, 760-761.

<sup>310</sup> Vgl. Moxnes, Honor, 20.

<sup>311</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 43-45.

Ehrerweisungen seiner Zeitgenoss\_innen abhängig ist. Crook bringt das System auf den Punkt, indem er es als „*tyranny of public opinion*“<sup>312</sup> bezeichnet.

Ehre kann erworben, aber auch zugeteilt werden, wobei Ehre in der eigenen Blutsverwandtschaft immer als gegeben angenommen wird.<sup>313</sup> Zugeschriebene Ehre meint jene Ehre, die man nicht erhält, indem man sich auf eine bestimmte Art und Weise verhält, sondern die einem durch Geburt oder eine besondere Machtposition übertragen wird. Demgegenüber kann Ehre durch die soziale Wechselwirkung bzw. das soziale Spiel von Herausforderung und Antwort („*Challenge and Riposte*“<sup>314</sup>) von anderen Menschen übernommen werden. Auch Ehre ist ein Gut und demnach nur begrenzt vorhanden: Wenn einer Person Ehre zuteilwird, muss eine andere Person einen Teil ihrer Ehre abgeben.<sup>315</sup>

Zeba Crook kritisiert Malinas Ansatz dahingehend, als er fordert, die Bedeutung der öffentlichen Reputation und allgemein den kollektivistischen Aspekt beim Spiel um die Ehre noch deutlicher in den Vordergrund zu stellen. Er ist der Ansicht, dass die Schlüssel zur Bewertung des Verhaltens der Menschen der mediterranen Bevölkerung in jeder Hinsicht das kollektivistische Denken sein müsse. Malina fokussiere in Bezug auf den Erwerb und Erhalt von Ehre zu stark auf das Individuum.<sup>316</sup> „*Collectivistic people tend to be governed less by individual desires than by communal expectations.*“<sup>317</sup>

Bruce Malina verortet den Ehrbegriff an der Schnittstelle der drei sozialen Bereiche Macht, Geschlechterrolle und Religion – jemand, der sich innerhalb der eigenen Grenzen bewegt und sie nicht übertritt, wird als ehrenwert wahrgenommen: die Gesellschaft des 1. Jahrhunderts war patriarchal und streng hierarchisch, Frauen waren in den Kreis ihrer männlichen Verwandten, Männer niedrigen Status in den Kreis von Männern mit höherem Status eingebettet.<sup>318</sup>

---

<sup>312</sup> Crook, Honor, 610.

<sup>313</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 48.

<sup>314</sup> Moxnes, Honor and Shame, 20.

<sup>315</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 44-45.

<sup>316</sup> Vgl. Crook, Honor, 599.

<sup>317</sup> Crook, Honor, 599.

<sup>318</sup> Vgl. Malina, Malina, Social-Scientific Approaches, 761; Hanson/Oakman, Palestine, 23-26.

Ehre kann individuell oder kollektiv sein, wobei auch einzelnen Personen kollektive Ehre zukommt: Wird demnach ein Mensch einer Gruppe, z.B. der Familie, der Dorfgemeinschaft oder einer freiwilligen Gruppierungen, entehrt, betrifft die Schande die ganze Gruppe;<sup>319</sup> die Person hat die Pflicht, die Ehre der Gruppe wieder herzustellen.

Es gibt aber auch Menschen, die als unwiderruflich ehrlos angesehen werden, z.B. Prostituierte, Zuhälter und Lokalbesitzer, da sie ihre Ehre gänzlich abgegeben haben; wurde etwas gänzlich aufgegeben kann es nicht mehr wiedererlangt geschweigend vermehrt werden.<sup>320</sup>

### 3.3.2.1. Challenge and riposte

*Challenge and riposte* findet unter Menschen außerhalb der eigenen Familie – d.h. außerhalb von Blutsverwandtschaft oder fiktive Verwandtschaft<sup>321</sup> – nach klaren Regeln statt und kann in drei Phasen unterteilt werden: Herausforderung, deren Wahrnehmung und die Reaktion darauf. Die Herausforderung kann eine Geste, ein Wort, ein Geschenk, eine Handlung sein, die der/die Angesprochene wahrnimmt. Die Herausforderung kann natürlich positiv (z.B. Dank oder Lob) oder negativ (z.B. Drohung oder Beleidigung) konnotiert sein, aber unter Ebenbürtigen muss sie wahrgenommen bzw. angenommen werden, da eine Ablehnung mit dem sofortigen Verlust von Ehre bzw. mit Schande einherginge. Die Reaktion muss nun so gestaltet werden, dass der Empfänger/die Empfängerin (in den Augen der Öffentlichkeit) nicht entehrt wird. Falls der Herausforderer Ehre verliert, wird er Rache bzw. Vergeltung einfordern, wird die Antwort akzeptiert, setzt sich das Spiel fort.<sup>322</sup> „Thus challenge and riposte are played like a game with a set of rules.“<sup>323</sup>

„In der mediterranen Welt des 1. Jahrhunderts wird jede Aktion, die sich außerhalb der eigenen Familie oder des Freundeskreises abspielt, als Herausforderung der Ehre angesehen, als gegenseitiger Versuch, die Ehre eines sozial Gleichgestellten zu erwerben. Geschenke, Einladungen zum Gastmahl, Debatten [...], Arrangements von Hochzeiten, Verabredungen über

---

<sup>319</sup> Vgl. Moxnes, Honor and Shame, 27-28.

<sup>320</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 63.

<sup>321</sup> Vgl. Hanson/Oakman, Palestine, 75.

<sup>322</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 44-48; Siehe auch Moxnes, Honor and Shame, 20-21.

<sup>323</sup> Moxnes, Honor and Shame, 21.

gemeinsame Kooperationen [...] – all diese Interaktionen finden in Übereinstimmung mit den Strukturen der Ehre [...] statt.“<sup>324</sup>

### 3.3.3. Die begrenzten Güter

Die Begrenztheit des Lebens der Menschen zur Zeit Jesu wurde durch die Vorstellung, dass alle Güter, nicht nur Reichtum und Land, sondern auch Grundwerte, wie z.B. Respekt, Liebe, Status, Ehre und Macht nur begrenzt vorhanden sind, noch verschärft. Außerdem haben Macht und Status die Möglichkeit Güter zu erhalten bzw. zu vermehren entscheidend beeinflusst. Daraus ergibt sich, dass das eigene Leben nur verbessert werden kann, wenn sich die Lage von anderen verschlechtert bzw. wenn Personen diverse Güter vermehren, es immer auch auf Kosten der eigenen Familie oder Ingroup geschehen könnte.<sup>325</sup>

### 3.3.4. Reziprozität

Die wichtigste Form sozialer Begegnung, die sich aus der Vorstellung der begrenzten Güter ergibt, ist der Grundsatz der Reziprozität, der ein nicht gesetzlich geregeltes Übereinkommen darstellt, das allein auf dem Ehre-Schande-Prinzip beruht. Dabei handelt es sich um ein Geflecht von Geben und Nehmen einzelner Personen oder Gruppen. „Reciprocity was the backbone of exchange, and honor was the backbone of reciprocity.“<sup>326</sup> Eine Übereinkunft dieser Art kann zwischen Personen gleichen (Nachbar\_innen, Kolleg\_innen, Mitgliedern einer fiktiven<sup>327</sup> Verwandtschaftsbeziehung) oder unterschiedlichen Status (Patron-Klient\_in) getroffen werden und bindet die Vertragspartner\_innen über einen gewissen Zeitraum aneinander.

Im Wesentlichen können drei Formen der Reziprozität unterschieden werden – alle drei kommen auch in den Evangelien zur Sprache: Eine unsoziale negative Reziprozität prangert Jesus u. a. im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Lk 19, 22) an, aber auch in der Erzählung des barmherzigen Samariters kritisiert Jesus eine Haltung, die eigene Interessen über das Wohl der anderen stellt. Die zweite Form der Reziprozität ist durch eine altruistische Haltung

---

<sup>324</sup> Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 48.

<sup>325</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 92-94.

<sup>326</sup> Crook, Honor, 602.

<sup>327</sup> Fiktive Verwandtschaft bezeichnet Beziehungen, Verantwortlichkeiten und Rollen zwischen Patronen und Klient\_innen. Vgl. Hanson/Oakman, Palestine, 80-81.

gekennzeichnet, wobei die Interessen der anderen absoluten Vorrang haben – sie ist die Ausnahme und wird in Mt 7,11 beschrieben: *Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, dennoch euren Kindern gute Gaben geben könnt, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!* Die allermeisten Patron-Klient\_innen-Beziehungen waren aber durch eine ausgeglichene Reziprozität gekennzeichnet, in der gegenseitiges Geben und Nehmen im Vordergrund stand.<sup>328</sup>

Mithilfe dieser Verbindungen strebten Personen des 1. Jahrhunderts danach, ihre Interessen zu verwirklichen und für mehr Sicherheit zu sorgen.

Diese formlosen kulturellen Verträge wurden anhand von Herausforderungen angebahnt – das konnten z.B. eine Einladung zu einem Gemeinschaftsmahl, ein Geschenk oder eine Dienstleistung sein. Im Anschluss wurde erwartet, dass die angenommene Herausforderung z.B. durch eine Gegeneinladung, öffentliches Lob oder Förderung des Ansehens entsprechend vergolten wird: wesentlich ist dabei meist das Gleichgewicht der Reziprozität.<sup>329</sup> „Reziprozität beruht letztlich auf Gegenseitigkeit (*quid pro quo*) und ist nicht am Gewinn orientiert [...].“<sup>330</sup>

#### 3.3.4.1. Patron-Klient\_innen-Beziehung

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Patron (männlich oder weiblich)<sup>331</sup> und Klient\_in handelt es sich um sozial ungleiche Beziehung, die aber beiden Seiten Vorteile verschafft: die Klienten\_innen haben Zugang zu Gütern, die sonst unerreichbar wären bzw. das Leben retten, wenn die Ernte misslingt, jemand aus der Familie erkrankt oder die Steuern zu hoch sind, und sind in die Ehrhaftigkeit des Patrons eingebettet; der Patron ist im Stande seine Ehre aufrecht zu erhalten bzw. zu vermehren.<sup>332</sup> Grundsätzlich wurden Macht, Einfluss und materielle Güter ausgetauscht. „[...] commitment refers to faithfulness, loyalty, obedience, as well as to fictive-kin bonds, grants of honor and respect [...], as well as the language of 'friends' and friendship.“<sup>333</sup>

---

<sup>328</sup> Vgl. Neyrey, God, 469.

<sup>329</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 97-100.

<sup>330</sup> Stegemann, Kontingenz und Kontextualität, 182.

<sup>331</sup> Vgl. Hanson/Oakman, Palestine, 70.

<sup>332</sup> Vgl. Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 99.

<sup>333</sup> Neyrey, God, 470.

Die Beziehungen zwischen Patron und Klient\_in wurden häufig von Vermittlern angebahnt und kontrolliert – sie hatten eine Reihe unterschiedlicher Aufgaben und Funktionen inne, unter anderem handelten sie die Verträge aus und vermittelten die Güter und Dienstleistungen.<sup>334</sup>

„The best broker was a person trusted by both patron and client. He had a foot in both worlds, so that he appreciated the interests of both parties and strove to bridge them effectively.“<sup>335</sup>

### 3.3. Jesus - ein Kind seiner Zeit?

War Jesus ein typisches Kind seiner Zeit? Oder war er eine der individualistischen Ausnahmereischeinungen der kollektivistischen Gesellschaft? Da Jesus ursprünglich ein Handwerker war, ist er weder den Eliten, aber auch keiner der Randgruppen zuzuordnen. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass er sich hinsichtlich seiner Sozialisation und kulturellen Einbettung von anderen Männern seiner Zeit unterschied. Jesus war in Bezug auf seine Wahrnehmung und Einstellung ein typischer Mensch der kollektivistischen Kultur und nahm daher sehr wahrscheinlich keine individualistische Haltung ein.<sup>336</sup>

Blickt man auf die biblischen Texte, fällt auf, dass Jesus im Umgang mit seinen Zeitgenoss\_innen nicht außergewöhnlich höflich erscheint. Vor allem auf ablehnende Haltung bzw. feindselige Fragen reagiert Jesus des Öfteren scharf (vgl. z.B. Mt 23,3.13.23; Lk 10,26): Er ist ein Meister der Sprache, doch wird seine Reputation angegriffen, fällt seine Reaktion beleidigend bzw. beschämend aus.<sup>337</sup>

Auch die schon besprochenen Beelzebulperikope zeigt das Bild eines Mannes, der sich wortmächtig und äußerst geschickt in Konversationen verhält: Frage-Antwort-Struktur des Textes stellt dar, wie Jesus seine Herausforderer, in diesem Fall die Pharisäer, besiegt und im Angesicht der Öffentlichkeit Ehre erlangt. Als Jesus von den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Ältesten herausgefordert wird, indem sie nach dem Ursprung seiner Autorität fragen (Mk 11,27-33 par), verbreitet Jesus mit seiner Gegenfrage unter den Opponenten Ratlosigkeit und überlässt sie quasi machtlos der Menge (V 32). Jesus beschämt seine elitären Herausforderer,

---

<sup>334</sup> Vgl. Malina/Rohrbaugh, Social-Science Commentary, 328.

<sup>335</sup> Neyrey, God, 476.

<sup>336</sup> Vgl. Rohrbaugh, Ethnozentrismus, 220-221.

<sup>337</sup> Vgl. Rohrbaugh, Ethnozentrismus, 220-222. Siehe auch Pilch, A cultural handbook, 243-244.

weil es ihm das soziale Spiel erlaubt. Auch diese Textstelle gibt Auskunft darüber, dass sich Jesus am gesellschaftlichen Parkett gekonnt bewegt und sich in seinem Sozialverhalten anscheinend nicht von der übrigen Bevölkerung unterscheidet.<sup>338</sup>

In diesen Zusammenhang passt auch Wolfgang Stegemanns Kritik, die sich gegen eine Beurteilung Jesu Ethos als außergewöhnlich und besonders weitherzig richtet: Er stößt sich an der Bewertung Jesu Ethos<sup>339</sup> im Sinne eines „one-upmanship“<sup>340</sup>. „As far as Jesus is concerned, everything is fundamentally one up: nicer, better, greater, or even newer in relationship to the gentile or Israelite world.“<sup>341</sup> Stegemann setzt sich mit im Kontext der gesellschaftlichen Strukturen zur Zeit Jesu auseinander. Seine Kritik basiert auf der Interpretation Jesu Schriftauslegung als Verschärfung und Entschärfung der Normen. Am Beispiel der zweiten Antithese in Mt 5,28 argumentiert er, dass Jesus erstens keinesfalls eine Verschärfung intendiert haben muss, da die Bewertung als Verschärfung eine Interpretation der Aussage aus heutiger Sicht sei – wie das ursprüngliche *neutrale* Gebot aufgefasst wurde, sei heute wohl schwer nachzuvollziehen. Zweitens könne aufgrund ähnlicher jüdischer Auslegungen nicht davon ausgegangen werden, dass Jesu Zeitgenoss\_innen die Auslegung Jesu als *schärfer* gegenüber anderen wahrgenommen haben. Stegemann widerspricht vehement, Jesus aufgrund seiner Schriftauslegung eine besondere Stellung einzuräumen.<sup>342</sup>

### 3.4. Jesu Wirken

Das Zentrum Jesu Wirkens ist seine Verkündigung der Herrschaft Gottes. Kulturanthropologisch wird der Begriff des Königreiches Gottes als Theokratie verstanden. Für Malina fällt er in den Bereich der politischen Religion: Jesus habe einen Staat verkündigt, dessen Verhaltensnormen im Willen Gottes wurzeln und in den Schriften festgeschrieben sind.<sup>343</sup>

---

<sup>338</sup> Vgl. Crook, Honor, 601.

<sup>339</sup> Stegemann spricht sich dezidiert dagegen aus, dass Jesus eine zusammenhängende Ethik formuliert hat. Sehr viel angemessener erscheint es ihm von „moralischen Aussagen“ Jesu zu sprechen. Stegemann, Kontingenz und Kontextualität, 167.

<sup>340</sup> Stegemann, The Contextual Ethics, 49.

<sup>341</sup> Stegemann, The Contextual Ethics, 49.

<sup>342</sup> Vgl. Stegemann, Kontingenz und Kontextualität, 169-172.

<sup>343</sup> Vgl. Malina, Social-Scientific Approaches, 764-765; auch Pilch, A cultural handbook, 245.

Kann der kulturanthropologische Ansatz zusätzliche Informationen bereitstellen, die das Jesu Verständnis bezüglich seiner eigenen Rolle im Hinblick des Anbruchs der Herrschaft Gottes erhellen? Jesus war überzeugt, dass die Vollendung der Basileia unmittelbar bevorsteht, er war überzeugt den Willen Gottes zu kennen. Malina und Pilch erklären Jesu Gewissheit im Rahmen der These vom veränderten Bewusstseinszustand.

### 3.4.1. Jesu Predigt und Heilsgewissheit

#### 3.4.1.1. Jesus der Heilige Mann

„Jesus was an Israelite holy man.“<sup>344</sup> So wie viele heilige Männer vor ihm, stand Jesus in besondere Beziehung zum Reich Gottes. Bruce Malina möchte diesen Umstand kulturanthropologisch einbetten und ist mit John J. Pilch der Meinung, dass der Grund für seine Verkündigung in einem veränderten Bewusstseinszustand (ASC – altered states of consciousness) zu suchen ist.

Pilch teilt Jesus in die Kategorie *Schamane* (in israelitischer Tradition: Heiliger Mann) ein, da er ASC-Erfahrungen gemacht und sie mit Heilungen und Exorzismen verbunden habe. Er geht mit anderen sozialpsychologischen Forschern davon aus, dass für 80% der Bevölkerung mediterraner Gesellschaften ASC-Erfahrungen nicht unbekannt sind, die u.a. als „hyperachtsam“, „verzückt“, „erweitertes Bewusstsein“, „inneres Scannen“, „meditativ“ beschrieben werden.<sup>345</sup> Pilch schließt aus seinen Interpretation diverser biblischer Überlieferungen (z.B. die Taufe, Jesu Versuchung, Meereswandel), dass auch Jesus ASC-Erfahrungen machte.<sup>346</sup>

Der Täufer habe ihn in den Schamanismus bzw. in das Dasein eines heiligen Mannes eingeführt. Die Beelzebulperikope (Mt 12,26-28) deute darauf hin, dass Jesus nach der Gefangennahme des Johannes klar wurde, dass seine Machttaten auf Gott zurückzuführen sind und nicht auf die Kraft böser Geister. Diese Erkenntnis ist für Pilch letztlich auch der entscheidende Moment

---

<sup>344</sup> Vgl. Malina, *Social-Scientific Approaches*, 765.

<sup>345</sup> Pilch, *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes*, 35.

<sup>346</sup> Vgl. Pilch, *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes*, 34-39.

dafür, dass Jesus sich von Johannes emanzipierte und seinen eigenen Weg mit seinen eigenen Jüngern einschlug.<sup>347</sup>

Malina führt die Prophetenanfragen, die von Jesu Anhängern an ihn gerichtet wurden, auf sein verändertes Bewusstsein bzw. seine Machttaten zurück. Jesus habe sich selbst in der Tradition der alttestamentlichen Propheten gesehen, eine Rolle, die auch schon Johannes den Täufer auf seine Art und Weise vorgelebt hat.<sup>348</sup>

Für Pilch und Malina liegt also die Triebfeder für Jesu Basileiapredigt in der Erkenntnis, dass es im Gegensatz zum Täufer Gott ist, der ihm seine Machttaten vollbringen lässt. Sie sind bestrebt eine Erklärung für die Heilspredigt Jesu zu präsentieren. Die Ursache für Jesu Gewissheit bleibt in diesem Konzept schließlich trotzdem offen. Worin liegt der Grund für Jesu Überzeugung, dass es Gott ist, der ihm die Macht für seine Heilungen und Exorzismen verleiht und nicht diverse Geister?

#### 3.4.1.2. Unwandelbarkeit und Veränderung

Jesus war als Mensch des 1. Jahrhunderts überzeugt, dass sich menschlicher – und letztlich auch göttlicher – Charakter nicht wandelt; daher war für ihn unbestritten, dass Gott seine Pläne für Israel nicht ändert und seine Heilzusagen unumstößlich sind. Mit dem Gedanken der Unwandelbarkeit ist auch verbunden, dass Jesus sein Leben gänzlich von Gott abhängig betrachtete und für ihn klar war, dass sein Status und sein Leben letztlich nicht in seiner Hand liegen.<sup>349</sup>

Bezieht man diese Feststellungen in die Überlegungen hinsichtlich Jesu Basileiaverkündigung mit ein, wird die Ansicht bestärkt, dass Jesus Gottes Heilzusagen nie in Frage gestellt hat. Dass seine Exorzismen und Heilungen ihn erkennen ließen, dass die Restauration Israels schon in der Gegenwart begonnen hat, kann wohl als sehr plausibel gelten: Jesus machte die Erfahrung, dass er Menschen gesellschaftlich rehabilitierte und ihre Wiedereingliederung in das Volk Gottes ermöglichte. Blickt man auf den Verstehenshorizont der Menschen der mediterranen Gesellschaft, wird deutlich, dass Jesus nicht sich selbst für seine Taten verantwortlich machen

---

<sup>347</sup> Vgl. Pilch, Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes, 39.

<sup>348</sup> Vgl. Malina, Social-Scientific Approaches, 765.

<sup>349</sup> Vgl. Pilch, A cultural handbook, 119; Malina, Social-Scientific Approaches, 762.

konnte – alles was passiert, wird letztlich von außen, sei es durch andere Menschen, Geister oder letztlich Gott gelenkt. Veränderung war immer an Personen bzw. personifizierte Mächte gebunden.<sup>350</sup> „Coherent with culture’s perspective on nature that included nonvisible, personlike beings to explain certain events, Jesus explained that he was possessed by the Spirit of God, and that, in his dealings with those possessed by demons, he was engaged in a cosmic war against Satan.“<sup>351</sup>

Damit werden die Erkenntnisse zu Jesu Machttaten, die im ersten Teil (vgl. 2.5.) mit Blick auf die Beelzebulperikope (Mt 12,27-28/Lk 11,19-20) gemacht wurden, mittels der kulturanthropologischen Perspektive bestätigt – und gleichzeitig vertieft.

### 3.4.1.3. Jesu Machttaten: Heilungen und Exorzismen

Wenn die biblischen Texte von Krankheit<sup>352</sup> sprechen, ist damit nicht nur eine Erkrankung gemeint, sondern immer auch eine soziale Dimension bzw. abwertender, ausgrenzender Aspekt impliziert. Dementsprechend meint Heilung nicht (nur) ein Kurieren der Beschwerden, sondern betrifft das soziale und persönliche Leben, ja die ganze menschliche Existenz. Es geht bei Heilungen auch darum, alle unglücklichen Lebensumstände zu beseitigen.<sup>353</sup>

Dämonen wurden als personifizierte Mächte verstanden, denen es möglich ist, Einfluss auf Menschen und deren Verhalten zu nehmen. In den Augen ihrer Mitmenschen veränderten Besessene ihr ganzes Sein und verloren ihre ihnen zugeschriebene Identität.<sup>354</sup> Identifizierte eine Gemeinschaft einen Menschen als unter dem Einfluss einer bösen Macht stehend, wurde die Person – inklusive des Dämons – aus der Gruppe ausgeschlossen: Heilungen und Exorzismen haben immer auch gesellschaftliche und politische Relevanz.<sup>355</sup>

Santiago Guijarro lenkt bei seiner Interpretation der Beelzebulperikope (Mt 12,27-28/Lk 11,19-20) den Blick genau auf diese Aspekte: nämlich auf Jesu Bestreben, die Etikettierung, die manchen Menschen die Eingliederung in die Gesellschaft verwehrte, zurückzuweisen. Damit

---

<sup>350</sup> Vgl. Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 312.

<sup>351</sup> Guijarro, *Politics*, 172.

<sup>352</sup> Pilch unterscheidet begrifflich zwischen *disease* und *illness*, wobei für ihn *illness* den sozialen Aspekt beinhaltet: Pilch, *Healing*, 204-205.

<sup>353</sup> Vgl. Pilch, *Healing*, 203-205.

<sup>354</sup> Vgl. Guijarro, *Exorzismen*, 66-67.

<sup>355</sup> Vgl. Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 312.

öffnet er den Blick auf die politische Dimension Jesu Exorzismen. Guijarro stellt heraus, dass sich Menschen, die von Dämonen besessen sind, anders benehmen, als es ihre Umwelt erwartet; ihr Verhalten werde als von der Norm abweichend charakterisiert und die Menschen stigmatisiert.<sup>356</sup>

Er stimmt mit anderen Wissenschaftler\_innen darin überein, dass der Text Jesu Machttaten mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in Beziehung setzt (siehe 2.5.). Indem Jesus seine Exorzismen als ein Aufblitzen der Gottesherrschaft und Teil seiner Mission der Restauration Israels verstehe, greife er die gesellschaftliche Ordnung offenkundig an. „The `demons´ that the `reign of god´ is colliding with are not just `spooks´ and psychoses. There is in view here economic disprivilege, malnutrition, endemic violence, and the destruction of rural families.“<sup>357</sup> Diese Interpretation weitet den Blick auf den Bibeltext, indem sie Jesu göttliche Macht unmissverständlich mit gesellschaftlichen Veränderungen in Beziehung setzt.

Malina und Rohrbaugh stellen mittels kulturanthropologischem Blick auf diverse Heilungstexte (z.B. Lk 7,16; 9,8; 14,19) dar, dass auch die Menge um Jesus eine entscheidende Rolle spielt. Für Jesu Machttaten ist seine Anerkennung unter der Bevölkerung wesentlich.<sup>358</sup> Darin wird wiederum deutlich, dass die öffentliche Reputation für Jesus entscheidend ist – nur dann kann er davon ausgehen, dass er selbst anerkannt wird und seine Botschaft auch Erfolg hat.

Durch die kulturanthropologische Sichtweise werden Erkenntnisse, die durch die klassische historisch-kritische Exegese gewonnen wurden, bestätigt. Darüber hinaus wird Jesu Heilsgewissheit, indem sie in die historische Denkweise und Wahrnehmung eingebettet wird, greifbarer.

---

<sup>356</sup> Vgl. Guijarro, Exorzismen, 66-67.

<sup>357</sup> Guijarro, Politics, 166.

<sup>358</sup> Vgl. Malina/Rohrbaugh, Social-Science Commentary, 315-316.

## 3.4.2. Nachfolge Jesu

### 3.4.2.1. Formierung einer neuen Gruppe (*faction*)

Jesus rief eine Gruppierung (*faction*)<sup>359</sup> ins Leben, um sein Ziel, die Errichtung einer israelitischen Theokratie<sup>360</sup>, zu verwirklichen – unter anderem zeugen die Berufungsgeschichten (Mk 1,16-20) davon, dass Jesus eine solche Gruppe gründete. Eine Fraktion ist eine Gruppe von Personen, die sich um eine zentrale Persönlichkeit formiert, die gegenüber den anderen als ehrenhafter betrachtet wird. Die Führungspersönlichkeit beruft Nachfolger\_innen, die sich loyal gegenüber der zentralen Person bzw. dem Kern der Gruppe verhalten und sich ihr zugehörig fühlen. Diverse Fraktionen konkurrieren untereinander um begrenzte Ressourcen, wie Ehre oder Wahrheit.<sup>361</sup> Politisch ist die Gruppe zu nennen, weil Politik, Wirtschaft und Religion im gesellschaftlichen Umfeld Jesu nicht voneinander zu trennen waren und auch Jesus letztlich die gesellschaftlichen Probleme Israels wahrnahm und sie einer Lösung zuführen wollte. Jesus suchte Personen, die ihn bei der Lösung seines Problems unterstützten.<sup>362</sup> „[...] Jesus groups conceived of themselves as forming “the household of God”.“<sup>363</sup> Malina nennt Jesus „a prophet as problem solver“<sup>364</sup>.

Konkret berief Jesus Menschen in seine Nachfolge, um ganz Israel mit seiner Botschaft – „Jesus proclaims God’s forthcoming patronage to all Israel [...]“<sup>365</sup> – zu erreichen. Auch aus kulturanthropologischer Sicht hatte Jesus hinsichtlich seiner Basileiaverkündigung bzw. seines theokratischen Ansinnens nur Israel im Blick, denn Gott hatte den Bund mit seinem Volk Israel geschlossen.<sup>366</sup> Wenn Jesus Israel im Blick hatte ist wiederum klar, dass er den Rahmen Israels Normen und Gebote keineswegs gänzlich verlassen konnte: „*Jesus’ movement operated as a faction embedded within the structures and norms of its corporate body, the house of Israel.*“<sup>367</sup>

---

<sup>359</sup> Malina spricht von *faction*: *Factions by definition are coalitions, that is, groups formed by a central person for a specific purpose and for a specific time.* Malina, *Social-Scientific Approaches*, 765.

<sup>360</sup> Vgl. Verdoodt, *Gospels*, 373.

<sup>361</sup> Vgl. Duling, *Recruitment*, 133-134; siehe auch Malina, *Social-Scientific Approaches*, 765.

<sup>362</sup> Vgl. Malina, *Social-Scientific Approaches*, 766; Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 198.

<sup>363</sup> Verdoodt, *Gospels*, 375.

<sup>364</sup> Malina, *Social-Scientific Approaches*, 770.

<sup>365</sup> Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 199.

<sup>366</sup> Vgl. Malina, *Social-Scientific Approaches*, 766.

<sup>367</sup> Verdoodt, *Gospels*, 369.

Talbott unterscheidet hinsichtlich der einzelnen Gruppen, die Jesus unterstützen unter anderem den Zwölferkreis, andere Personen (*honored poor*), die ihre Familien verließen und Menschen, die der Bewegung z.B. wirtschaftlich halfen (z.B. Patrone).<sup>368</sup> Duling stellt dar, dass konzentrische Kreise hinsichtlich Zugehörigkeit zur Gruppe und Intensität der Beziehung zur zentralen Person typisch für eine Fraktion waren.<sup>369</sup>

#### 3.4.2.2. Die neue Familie

*„Among his following, Jesus created fictive kinship groups undermining the authority of the blood-king group and of the patriarchal family.“*<sup>370</sup>

Indem die Jünger\_innen Jesu ihre Familien verließen, sich also von der gesellschaftlichen Norm abweichend verhielten, entehrten sie diese und ließen sie auch in wirtschaftlich prekären Situationen zurück (Mk 10,28-29). Sie selbst mussten jegliche familiäre Zuwendung aufgeben: Sie verloren alle finanzielle bzw. materielle Unterstützung und sie verloren – was letztlich viel schwerer wog – Ehre und Prestige.<sup>371</sup>

In Mt 10,35-37 sagt Jesus, er sei gekommen, um Familien zu entzweien: *Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.* Jesus stellt die Menschen vor eine harte Wahl und stellt klar, dass seine Jünger\_innen nicht gleichzeitig zwei Familiensystemen angehören können. Entscheidet man sich für die Nachfolge Jesu, entscheidet man sich gegen das bestehende gesellschaftliche System.<sup>372</sup>

#### 3.4.2.3. Armut und Ehre der Jünger\_innen Jesu

Die Jünger\_innen sind von Armut betroffen, die nicht nur wirtschaftliche Aspekte, sondern die ganze Existenz umfasst und wird mit dem Begriff *πτωχός* beschrieben (dagegen *πεινός*, das die ökonomische Armut meint). Neyrey sieht in den Seligpreisungen den Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Armut und Ehrverlust zur Sprache gebracht: Selig sei innerhalb des kulturellen

---

<sup>368</sup> Vgl. Talbott, „Nazareth’s Rebellious Son“, 106.

<sup>369</sup> Vgl. Duling, Recruitment, 134-135.

<sup>370</sup> Verdoodt, Gospels, 373.

<sup>371</sup> Vgl. Neyrey, Honor and Shame, 91-101.

<sup>372</sup> Vgl. Bartchy, Father, 167-168.

Rahmens besser übersetzt mit *geehrt* oder *angesehen*. Die ersten vier Seligpreisungen hätten auch nicht all jene im Blick, die arm sind und leiden, sondern ganz konkret Jesu eigene Jünger\_innen.<sup>373</sup>

Dass Jesus die Armut seine Jünger\_innen wahrnimmt, veranschaulicht auch Mt 6,25: *Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet*. Jesus versichert seinen Jünger\_innen, dass Gott Sorge trägt – das Versprechen wird letztlich in der Familie Jesu (Jesu *fictive-kinship groups*) verwirklicht. Jesus verhilft seinen mittellosen Jünger\_innen zu neuer Ehre, indem er ihnen einen neuen sozialen, wirtschaftlichen und damit auch religiösen Status ermöglicht – die *Basileia* wird greifbar und hautnah erlebbar.<sup>374</sup> „The new fictive-kin group’s most profound reform is suggested by the glaring absence of oppressive patriarchal power relations that fed off antagonistic competition between males for limited honor.“<sup>375</sup> Die Jünger\_innen und Jesus selbst lebten also im Kleinen Jesu Vorstellung der Herrschaft Gottes vor und mussten ihre Wertvorstellungen über Bord werfen: „The rule of God confers power to act differently, here and now, for the one who “enters ist“.“<sup>376</sup> Besonders deutlich wird die grenzübergreifende, inklusive Vision Jesu an den Mahlgemeinschaften.

Bartchy beschreibt die *familia dei* in starkem Kontrast zur elterlichen Familie: Die patriarchalen Strukturen im 1. Jahrhundert definierten die Rolle von Männern als eine dominante: Um Ehre zu erlangen musste ein Mann möglichst viele andere Männer dominieren, beginnend bei seinen eigenen Söhnen. Ziel eines ehrenhaften Vaters war es, den Sohn zu Loyalität und vor allem zu Gehorsam zu erziehen. „In all cultures around the ancient Mediterranean [...] a father’s honor depended on the unquestioning, faithful filial piety of his sons and daughters.“<sup>377</sup>

Bartchy stellt der herkömmlichen Familie die neue Familie Gottes gegenüber. Jesus bzw. seine Neudefinition von Ehre und Familie verlangte von seinen Jünger\_innen einen radikalen Bruch mit dieser väterlichen Loyalität. Es ist die göttliche Macht, die die Jünger\_innen imitieren sollen, die andere Menschen bevollmächtigt, in der *Basileia* nach Gottes Willen zu leben. Aber dieses

---

<sup>373</sup> Vgl. Neyrey, *Honor and Shame*, 91-101.

<sup>374</sup> Vgl. Talbott, „Nazareth’s Rebellious Son“, 100-108.

<sup>375</sup> Talbott, „Nazareth’s Rebellious Son“, 109.

<sup>376</sup> Oakman, *Models*, 118.

<sup>377</sup> Bartchy, *Father*, 166.

Familienoberhaupt ist keines, das seinen Status zu vermehren braucht, weil ihm schon alle Ehre zu eigen ist. Denen, die Jesus nachfolgen, wird Ehre zugesprochen, weil sie Teil der Familie Gottes sind und weil sie ihre Mitmenschen ehren, ohne Ehre von ihnen zu erwarten. Der Patron, der Vater der neuen Familie ist Gott, seine Kinder sind verpflichtet seinen Willen zu tun, jenen Willen, den Jesus offenbart. *Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist* (Mt 23,9). Letztlich stelle Jesus die Interessen Gottes über jene der irdischen Eltern. Jesus lade seine Jünger\_innen ein, Gott als Vater anzusprechen und die von ihm selbst erlebte Einzigartigkeit der Gottesbeziehung mit ihm zu teilen. Daraus folgt aber auch, dass keiner der Jünger für sich selbst den Vaternamen beanspruchen kann.<sup>378</sup>

Die Stärke an Bartchys Darstellung ist, dass er deutlich den Bruch der gesellschaftlich so hoch bewerteten Loyalität herausstellt, doch muss gefragt werden, ob seine Kontrastierung nicht zu scharf ausfällt. Jesus ging es in erster Linie nicht darum, Menschen aus ihren Familien zu *entbinden*, sondern in die neue Familien einzubinden – das verlassen der Herkunftsfamilie war eine Konsequenz, die die Jünger\_innen in Kauf zu nehmen hatten.

#### 3.4.2.4. Kulturanthropologische Einsichten

Aufgrund der kulturanthropologischen Einsichten sollen einige Bemerkungen zu Dunns und Kreplins Konzepten gemacht werden: Ja, Jesus bindet seine Jünger\_innen an sich und entlässt sie nicht nach einiger Zeit, wie das bei Lehrer-Schüler-Beziehungen sonst der Fall war. Aber es darf angezweifelt werden, ob diese Verbindung den angemessenen Referenzpunkt darstellt, um Jesu Beziehung zu seinen Jünger\_innen zu beurteilen. Wenn man davon ausgeht, dass Jesus eine (politische) Fraktion gründete, die ihre Mitglieder zwar für eine bestimmte Zeitspanne an die zentrale Persönlichkeit bindet, aber eben solange, bis das gesetzte Ziel erreicht ist, leuchtet es ein, dass Jesus und seine Jünger\_innen ihre Verbindung nicht auflösten. Auch Jesu Ruf in die Nachfolge ist mit Blick auf diese Art der Gruppierung plausibel. Das lässt den Schluss zu, dass *allein* durch den Blick auf die Verbindung Jesu zu seinen Jünger\_innen nicht auf ein vollmächtiges Selbstverständnis Jesu geschlossen werden kann.

---

<sup>378</sup> Vgl. Bartchy, *Father*, 165-170.

Die Zwölfzahl ist sicher als zeichenhafte Handlung zu verstehen, doch weist nicht gerade dieser Umstand darauf hin, dass Jesus aus seiner Überzeugung heraus gewirkt hat und nicht aufgrund eines bestimmten Selbstverständnisses? Meiner Meinung nach lässt gerade das Thema Nachfolge erkennen, dass für Jesus seine Botschaft und die Wiederherstellung Israels und nicht seine eigene Person an sich im Vordergrund stand. Jesus zählte sich selbst nicht zu den Zwölfen, weil er es war, der im Zentrum der Gruppe stand und im Angesicht Gottes und seiner Heilsgewissheit heraus eine neue *kinship group* gründete und in ihr seine Vorstellung der Basileia verwirklichte. Er war es, der eine Vision realisierte und seine Mitmenschen daran beteiligte – doch ein Blick durch die kulturanthropologische Brille zeigt, dass daraus nicht unbedingt auf einen hoheitlichen Vollmachtanspruch geschlossen werden muss. Auch die Gruppenmessianismus-These<sup>379</sup> Theißens und Merzs lässt sich mitunter gut in dieses Bild einfügen.

Betrachtet man auf diesem Hintergrund die Selbststigmatisierungsthese von Theißens und Merz, kann man feststellen, dass der Begriff der Stigmatisierung sicher hinsichtlich der Existenz Jesu zutrifft: Jesus berief seine Jünger\_innen, um sein Vision zu verwirklichen und den Willen Gottes nach außen zu tragen – die Basileia sollte für die Menschen sichtbar und erfahrbar werden. Er lebte seine Vision im Kleinen und zu dieser Vision gehörte ein neuer Umgang im Miteinander – die Selbststigmatisierung kann sozusagen eine Folge des neuen Lebens, das das alte kulturelle System hinter sich ließ gedeutet werden, aber nicht als dessen Ausgangspunkt. Jesus entschied sich für ein Leben, mit dem er seine Zeitgenoss\_innen zu Reaktionen zwang, aber er wählte das Stigma in erster Linie nicht um der Herausforderung willen, sondern weil es seiner Lebensüberzeugung entsprach.

### 3.4.3. Jesu Neudefinition von Ehre

#### 3.4.3.1. Mahlgemeinschaften

„It would be difficult to overestimate the importance of table fellowship for the cultures of the Mediterranean basin in the first century of our era.“<sup>380</sup>

---

<sup>379</sup> Vgl. Theißens/Merz, Jesus, 200-201.

<sup>380</sup> Bartchy, The Historical Jesus, 175.

Zur Zeit Jesu wurde mit der erweiterten Familie und außerhalb des eigenen Hauses mit Menschen des gleichen sozialen, religiösen oder ökonomischen Ranges gegessen: Im Sinne der ausgeglichenen Reziprozität konnten Einladungen nur an Personen ausgesprochen werden, denen es möglich war, diese zu erwidern. Die Gemeinschaftsmähler stellten eine Möglichkeit dar, sich seiner Gruppenzugehörigkeit zu vergewissern und waren dabei alles andere als nur gemütliches Beisammensein. Malina und Rohrbaugh sprechen von „Zeremonien“<sup>381</sup>, die im kleinen Rahmen soziale Beziehungen, Status und Ehre der Teilnehmenden – z.B. mittels streng festgelegter Tischordnungen – abbildeten. Mahlgemeinschaften waren insbesondere auch Orte, an denen durch entsprechende Einladungen Ehre geltend gemacht und vermehrt werden konnte.<sup>382</sup>

#### 3.4.3.1.1. Jesu Neudefinition der Ehre am Beispiel Lk 14,7-11

Lk 14,7-11 erzählt von Jesus im Haus eines Pharisäers, dessen Gäste die ihnen zugedachten ehrenvollen Plätze am Kopf des Tisches einnehmen. Jesus kritisiert im Zuge einer Gleichniserzählung die Mahltradition, in der Reziprozität und Vermehrung der Ehre im Mittelpunkt stehen und die letztlich Menschen ausschließt, die aufgrund ihres wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Status nicht in der Lage sind, an diesem Spiel teilzunehmen. Indem Jesus die Freunde, Brüder, reiche Nachbarn und Verwandte (V 12) den Marginalisierten, den Armen, Verkrüppelten, Lahmen und Blinden (V 13) gegenüberstellt, macht er die gesellschaftliche Dimension der Gottesherrschaft deutlich: Auch jene Menschen, die nichts zur Vermehrung des Prestiges des Gastgebers beitragen können, gehören im Reich Gottes zur Tischgemeinschaft.<sup>383</sup> „Jesus' undermining of conventional social codes surely provoked angry resistance from his host and his other honor-seeking guests, whom Jesus had sought to shame.“<sup>384</sup> Gott hat sich in seiner Barmherzigkeit endgültig zum Heil entschlossen – das soll auch im Leben der Menschen sichtbar werden.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 367.

<sup>382</sup> Vgl. Bartchy, *The Historical Jesus*, 175-179.

<sup>383</sup> Vgl. Bartchy, *The Historical Jesus*, 179-181.

<sup>384</sup> Bartchy, *The Historical Jesus*, 180.

<sup>385</sup> Vgl. Hanson/Oakman, *Palestine*, 75.

Jesus eröffnet also seinen Anhänger\_innen die Möglichkeit Tischgemeinschaften auch über soziale und religiöse Grenzen hinweg zu praktizieren. Die Mähler werden zu Orten, an denen allen Menschen Ehre zuteil wird – auch jenen, die ihre Ehre schon gänzlich verloren hatten und eigentlich chancenlos waren, ihren Status jemals zu verbessern.

Aus Jesu Gleichnis und seiner Praxis der inklusiven Mahlgemeinschaften kann hinsichtlich seines Ehrverständnisses geschlossen werden, dass Ehre für Jesus ein tragender Wert bleibt, jedoch sind zugeschriebene und erworbene Ehre irrelevant geworden, da Jesus allen Menschen Ehre zuspricht. Jesus versteht Ehre auch nicht als begrenztes Gut, da Gott es ist, der den Menschen Ehre zueignet und er Garant dafür ist, dass Ehre unbegrenzt vorhanden ist.<sup>386</sup>

Er demonstriert sein radikal inklusives Verständnis des Reiches Gottes gerade an jenen, die im gesellschaftlichen Spiel keine Chance haben. „Jesus‘,open commensality‘, his eating with tax collectors, sinners, and strangers, is surely one of the central metaphors for what kingdom means.“<sup>387</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Jesu Ablehnung zu fasten (Mk 2,18-20), denn sie zeigt Jesu Weigerung, sich an die Grenzziehungen seiner jüdischen Zeitgenoss\_innen zu halten, da er nicht der Meinung war, dass er und seine Jünger\_innen eine Erneuerung ihres Status benötigten. Denn Jesus war gewiss, dass ihre Statuserneuerung schon durch sein Wirken, durch den Anbruch der Basileia erfolgt ist.<sup>388</sup>

#### 3.4.3.2. Almosen

Jesu inklusivistisches Verständnis der *familie dei* zeigt sich für Gary Stansell in seinem Verständnis des Almosengebens (Lk 12,33) bzw. seiner Aufforderung zu einer Gabe ohne irdische Gegenleistung. Außerhalb des Familien- oder Freundeskreises war im Sinne der Reziprozität als Antwort auf eine Gabe ein Ausgleich zu erwarten. Fällt diese Gegenleistung weg, sind die Geber\_innen in einer untergeordneten Position, da sie weder ihre materiellen Güter noch ihre Ehre in den Augen der Öffentlichkeit vermehren können. Wenn aber die Armen „nicht ‚die Anderen‘ sind, sondern Teil der Familie, die im Sinne der generellen Reziprozität von

---

<sup>386</sup> Vgl. Bartchy, *The Historical Jesus*, 181-182.

<sup>387</sup> Oakman, *Models*, 118.

<sup>388</sup> Vgl. Neyrey, *Meals*, 178.

der Gemeinschaft oder Familienmitgliedern Gaben erhalten haben“<sup>389</sup> brauchen sie auch keine Gegenleistung zu erbringen bzw. ist es für die Gebenden selbstverständlich keine Vergütung zu erwarten.<sup>390</sup>

#### 3.4.4. Gott als Patron

Ein Patron ist eine Person (männlich oder weiblich), die Güter im Überfluss besitzt und diese anderen Personen im Austausch gegen Ehrerweisungen überlässt. Der Patron hat dabei hinsichtlich seiner Klient\_innen freie Wahl – und diese trifft er meist nicht nach der Hilfsbedürftigkeit einzelner Personen, sondern nach erhofftem Prestigegewinn. Verweigert jedoch eine Person die Rolle des Patrons zu übernehmen, verhält sie sich ehrlos und verliert ihr öffentliches Ansehen.<sup>391</sup>

Was für die Menschen und ihre Beziehungen untereinander gilt, gilt auch für ihre Beziehung zu Gott. Die Bilder, die von Gott im Neuen Testament gezeichnet werden, reflektieren nicht nur Erfahrungen, sondern auch die kulturellen Werte der Menschen des 1. Jahrhunderts. „Alle positiven Beziehungen zu Gott haben ihre Wurzel in der Anschauung eines Patron-Klienten-Vertrages.“<sup>392</sup>

Wenn die Bibel vom Lob, Ruhm und Jubel – von der Ehre, die Gott erwiesen wird, erzählt, steht im Hintergrund immer deren Bedeutung im gesellschaftlichen Kontext. So berichtet z.B. Lk 18,43 im Anschluss an die Heilung des Blinden durch Jesus, dass dieser Gott pries und lobte, was das ganze Volk sah. Aus kulturanthropologischem Blickwinkel hat der Geheilte Gott, dem Patron, für seine Wohltat Ehre erwiesen – in aller Öffentlichkeit. Gott besitzt beides: erworbene und zugeschriebene Ehre, wobei die Ehrenhaftigkeit Gottes erfordert, unbedingt wahrgenommen und (öffentlich) bestätigt zu werden.<sup>393</sup>

Pilch beschreibt damit eine der möglichen Patron-Klient-Beziehungen, in denen es immer, wie schon besprochen, der gesellschaftliche Wert der Ehre im Zentrum steht: „Honor, both given

---

<sup>389</sup> Stansell, Gabe, 195.

<sup>390</sup> Vgl. Stansell, Gabe, 194-195.

<sup>391</sup> Vgl. Pilch, A cultural handbook, 239.

<sup>392</sup> Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 99; siehe auch Pilch, a cultural handbook, 241.

<sup>393</sup> Vgl. Pilch, A cultural handbook, 231-232.

and received, is a significant feature of these relationships.<sup>394</sup> Wie schon dargestellt, ist dies aber nicht die einzige Art der Reziprozität, die in den Evangelien zum Ausdruck kommt.

Verschiedene Gottesnamen in den Evangelien spiegeln das Verständnis von Gott als Patron wieder, z.B. Vater, Herr, Erlöser und König. Gott ist ein Patron, der den Menschen unter anderem Wohltaten, Vergebung, Macht, überlebensnotwendige Dinge wie Nahrung und Kleidung, Wahrheit und Ehre zukommen lässt. (Ein) Gott ist insofern Erlöser, als er als aus lebensbedrohenden und beängstigenden Situationen rettet, indem er Menschen und Gemeinschaften beschützt und behütet und indem er insgesamt positiv auf Menschen einwirkt, indem er ihnen Güter und Wohltaten zu Gute kommen lässt.<sup>395</sup>

Biblische Texte zeichnen einen Patron als Vater, der sich in selbstloser Großzügigkeit und Barmherzigkeit seinen Söhnen und Töchtern zuwendet (z.B. Mt 5,45-48),<sup>396</sup> dessen Ehre unbegrenzt ist, einen Vater dem Ehre gebührt, der sich seine Zuwendung aber nicht vergelten lässt. „The duties of a father include socialization of his children, protection and nurture of them, and the like. [...] 'Father', then, was a term most suitable to a Benefactor.“<sup>397</sup>

Pilch hebt noch eine weitere Seite des göttlichen Vater- bzw. Patronseins hervor: In Analogie zu irdischen Vätern des 1. Jahrhunderts verlangte Gott Gehorsam von seinen Söhnen und lehrte sie dies wenn nötig auch durch (körperliche) Züchtigung. Pilch meint, dass genau dieser Zug einen liebenden Vater ausmacht. Mit Bezug auf Paulus (Gal 4,4-6), der für Pilch den Ruf Jesu am Kreuz - *Abba, mein Vater, alles ist dir möglich* (Mk 14,36) – konkretisierte, indem er Jesus *Abba, lieber Vater!* (Gal 4,6) rufen lässt, argumentiert er seinen Standpunkt: Jesus wollte mit der Abba-Anrede in seinen Gebeten keine innerliche Beziehung ausdrücken, sondern klarstellen, dass Gott für ihn ein typischer Patron ist, der Gehorsam und Ruhm für seine Gaben erwartet.<sup>398</sup>

Pilchs ist dahingehend zu kritisieren, dass er seine These gerade mit jener Textstelle untermauert, in der Jesus in seinem Gebet die Abba-Anrede nicht gebraucht und die

---

<sup>394</sup> Neyrey, God, 468.

<sup>395</sup> Vgl. Neyrey, God, 472-473.491.

<sup>396</sup> Vgl. Neyrey, God, 491.

<sup>397</sup> Neyrey, God, 472.

<sup>398</sup> Vgl. Pilch, A cultural handbook, 229-231.

Verwendung von *Abba* in Evangelien außer Acht lässt. Ob genau diese Perikope hinsichtlich Jesu Gottesverhältnis aussagekräftig ist, muss bezweifelt werden. Daher muss in Frage gestellt werden, ob Pilch Recht hat, wenn er Jesus die Einzigartigkeit seiner Gottesbeziehung abspricht. Trotzdem ist die Betonung des Gehorsams antiker Vater-Sohn-Beziehungen ein interessanter Aspekt.

#### 3.4.4.1. Götter als Patrone in der Antike

Neyrey stellt dar, dass in der Antike ein Gott als Vater und Wohltäter häufig mit den Eigenschaften Güte und Fürsorglichkeit verbunden wurde.<sup>399</sup> Zeus z.B. wurde auch als *Herr der Freunde* bezeichnet, um auszudrücken, dass es seinem Willen entspricht, dass Menschen sich freundlich und keinesfalls feindlich gesinnt sein sollen. Götter verlangten auch, nicht sorglos mit Fremden umzugehen und sie zuallererst als Mensch und nicht als Fremde zu betrachten. Unter antiken Philosophen wurde diskutiert, wie eine ideale göttliche Reziprozität aussehe – Seneca plädierte z.B. für eine altruistische Form: Wenn Gott etwas für seine Wohltaten zurückbekommt, ist es gut, wenn nicht, ist es kein Verlust, da er unendlich viel zu geben hat und nichts benötigt. Das einzige, das Menschen Gott letztlich erweisen können, sei Dank. Auch Philo war der Meinung, dass Gott alles hat und daher nichts bedarf, Gott allein ist der, der gibt. Cicero plädierte wiederum für einen menschlichen Ehrerweis in Form von Respekt oder eines Gebets. Neyrey weist darauf hin, hinsichtlich einer Anwendung dieser Befunde auf neutestamentliche Texte aufgrund der Abstraktion seiner Methode sehr große Vorsicht bzw. Zurückhaltung walten zu lassen. Aber wie viele andere antike Gottheiten wurde auch der Gott des Neuen Testaments als Vater, Erlöser, Herr und König bezeichnet und mit typischen Eigenschaften eines Patrons bedacht.<sup>400</sup> Er kümmert sich um seine Kinder, indem er Macht ausübt, um sie zu beschützen, indem er für sie sorgt und sich ihnen sein Leben lang treu und verbindlich zeigt.<sup>401</sup>

Charakteristisch für die Gottesbeziehung Jesu ist, Gott als Vater, *Abba*, anzusprechen. Mit Blick auf Neyreys Darstellung sollen vorsichtige Überlegungen angestellt werden, ob und auf welche

---

<sup>399</sup> Neyrey bezieht sich philosophische Texte der Antike, da er der Meinung ist, dass jüdische Quellen hinsichtlich der Interpretation des NT in Bezug auf Patron-Klient-Beziehungen nicht relevant sind. Siehe Neyrey, *God*, 466.

<sup>400</sup> Vgl. Neyrey, *God*, 472-489.

<sup>401</sup> Vgl. Neyrey, *I am the Door*, 274.

Art und Weise Jesus Gott als Patron verstand – woraus wiederum die Frage nach seiner eigenen Rolle resultiert.

### 3.4.5. Jesus als Vermittler Gottes des Patrons?

#### 3.4.5.1. Neues Testament

Wie oben dargestellt, nahmen *Broker* eine vermittelnde Funktion zwischen Patron und Klient\_innen ein. Jerome Neyrey setzt sich mit dem Bild, das das Johannesevangelium von Jesus als Vermittler zeichnet, auseinander. Johannes beschreibe einen erfolgreichen Vermittler, der sozusagen in zwei Welten beheimatet ist: in jener des Patrons und in der der Klient\_innen. „In one direction, he serves as a bridge between them, as a go-between, a person whom God sends to mediate knowledge, power, loyalty, and material benefaction to God's clients; correspondingly he brokers the interests of the clients by praying for them and urging them to pray ‚in my name‘.“<sup>402</sup>

Auch in den Paulusbriefen und dem Hebräerbrief gibt es eine breite Tradition, Jesus als Mediator zu präsentieren.<sup>403</sup> Malina und Rohrbaugh sehen Jesus v.a. auch bei Lukas als Vermittler zwischen Patron und Klient\_innen dargestellt (Lk 4,32.36; 12,13-21), der mit der Autorität seines Patrons spricht.<sup>404</sup>

#### 3.4.5.2. Verstand sich Jesus selbst als Broker?

Betrachtet man die Darstellung Neyreys hinsichtlich antiker Gottesvorstellung, die breite Tradition im Neuen Testament und den Umstand, dass Jesus aus kulturanthropologischer Sicht als typischer Mann seiner Zeit sozialisiert wurde, kann davon ausgegangen werden, dass Jesus die Vorstellung Gottes als Patron geläufig war.

Für Neyrey zeugen z.B. Mt 6,13-14 und Mk 2,1-12 von einer typischen Haltung eines Patrons – er rechnet Schulden<sup>405</sup> nicht an bzw. vergibt Schuld.<sup>406</sup> Vor allem Mk 2,1-12 stellt dar, dass der Zuspruch der Sündenvergebung durch eine Person, durch Jesus erfolgt. Damit kann diese Szene

---

<sup>402</sup> Neyrey, *I am the Door*, 272.

<sup>403</sup> Vgl. Neyrey, *God*, 476.

<sup>404</sup> Vgl. Malina/Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 328-329.

<sup>405</sup> Vgl. Oakman, *Models*, 125.

<sup>406</sup> Vgl. Neyrey, *God*, 491.

dahingehend interpretiert werden, dass Jesus hier eine Brückenfunktion zwischen Gott und dem Gelähmten einnimmt. Auch Jesu Machttaten, die er auf Gott zurückführte, und seine Bitte um tägliches Brot im Vaterunser stützen die Annahme, dass Jesus Gott als Patron wahrnahm.<sup>407</sup>

Ferner ist die Vorstellung der Sendung Jesu in diesem Zusammenhang bedeutsam – Theißen, Merz, Dunn und Kreplin machen sie an der Vorstellung der prophetischen Sendung fest (siehe 2.2.5.). Aus kulturanthropologischer Sicht kann der Sendungsgedanke im Patronverständnis eingebettet und konkretisiert werden – es scheint möglich, dass Jesus sich als ein Vermittler in prophetischer Tradition verstand, der von seinem Patron gesandt zwischen Gott dem Patron und seinen Klient\_innen vermittelt.

Auch andere Aspekte seines Wirkens deuten darauf hin, dass Jesus sich selbst als *Broker* Gottes begriff – eine gesellschaftliche Rolle, die ihn tagtäglich umgab. So war er gewiss den Willen seines Patrons zu kennen (vgl. Jesu Anspruch in den Antithesen Mt 5, 21-48): Jesus konnte als Vermittler des Willen Gottes mit Autorität auftreten, weil er sich ihm gegenüber verantwortlich fühlte – Jesus sieht es als seine Aufgabe an, sicherzustellen, dass die Menschen ihr Leben nach dem Willen seines Patrons ausrichten. Damit kann Jesu autoritatives Auftreten (auch) an seine Rolle als Mediator gekoppelt werden. Er versichert seinen Jünger\_innen, den Klient\_innen, dass Gott sich um sie sorgt und er derjenige ist, der die Zusage, dass Gott ganz Israel zum Heil führen wird, an seine Mitmenschen weitergibt. Gott ist wohlthätiger Vater, der auch jenen Menschen Ehre durch Jesus zueignet, die keine Gegenleistung erbringen können (vgl. Jesu Tischgemeinschaften).

Ehre wird Gott erwiesen, indem man sein Dasein nach seinem Willen ausrichtet, also gehorsam ist, Nächstenliebe lebt und jene ehrt, die in der Gesellschaft keine Chance auf Ehrerbietung hätten.

Dass Jesus Gott als Patron verstand kann angenommen werden, da diese Tradition in der ganzen Antike und in der biblische Tradition tief verwurzelt ist – dass Jesus hier eine Ausnahme darstellt und nicht in Kategorien der damaligen Kultur dachte, ist nicht plausibel.

---

<sup>407</sup> Vgl. Neyrey, *God*, 491.

Vorsichtig kann angedacht werden, dass Jesus den Menschen, die ihr Leben als stark von außen gesteuert und unabänderlich wahrnahmen, die Möglichkeit zur Veränderung eröffnete. Veränderung war vor allem durch das Agieren einzelner Personen oder Gruppen denkbar – Jesus war die Person, die als Vermittler Gottes eine Veränderung ihres eigenen Status und als Folge des Zusammenlebens ermöglichte.

Doch inwiefern passt Jesu inniges Verhältnis zu Gott zur Rolle als Mediator eines Patrons?

### 3.4.5.3. Jesus der Vermittler und Sohn

Folgende Aspekte umfasst für Hanson und Oakman die Rolle bzw. die Eigenschaften eines Vermittlers: „[...] he or she worked at developing a complex network, having an intermediate social status (age, reputation, occupation), or living in geographical proximity.“<sup>408</sup> Weder Hanson und Oakman, noch Malina oder Neyrey (siehe oben) erwähnen, dass es üblich war, dass ein Mediator ein besonders inniges Verhältnis zu seinem Patron pflegte, dass er eventuell die Stellung eines Freundes innehatte. Auch Pilchs Standpunkt (siehe 3.4.4.) weist in diese Richtung.

James Dunn und Johannes Kreplin stellen dar, dass Jesus Gott mit dem Wort *Abba* ansprach und damit eine innige Beziehung zum Ausdruck brachte: Er selbst und seine Anhänger\_innen waren Söhne und Töchter des Vaters. Mit seiner Einladung, Gott als *Abba* anzusprechen, hat Jesus möglicherweise die Andersartigkeit seiner fiktiven Familie gegenüber herkömmlichen fiktiven Verwandtschaftsverhältnissen einmal mehr unterstrichen: Wenn Gott ein Patron ist, der den Menschen gibt, was sie für ihr tägliches Leben benötigen, der sie freispricht und ihnen Ehre zuspricht ohne eine Vergütung zu verlangen, dann ist er mehr als ein herkömmlicher Patron, der Vater genannt wird. Er ist dann nicht nur Patron einer fiktiven Familie, sondern Familienvater, der sich seinen Kindern zuwendet und ihnen die Möglichkeit eröffnet es einander gleich zu tun. Jesus verstand die Anrede eventuell als Betonung dessen, dass die *familia dei* sich von anderen *fictive kinships* unterscheidet, indem den Menschen die Chance zu einem Miteinander gegeben wird, in dem Ehre anderen Menschen zugesprochen werden kann,

---

<sup>408</sup> Hanson/Oakman, Palestine, 80.

ohne sie selbst zu verlieren, da Gott die Menschen an seinem unendlichen Reichtum an Ehre teilhaben lässt; Ehre fällt dadurch nicht mehr in die Kategorie der begrenzten Güter.

Damit eröffnet Gott für Jesus die Möglichkeit, dass auch jene Menschen die Familie aufgenommen und letztlich in die große Familie des Volkes Israel eingegliedert werde, denen es ursprünglich aus religiösen oder gesellschaftlichen Gründen verwehrt war (Sünder\_innen, Zöllner, Arme). Jesus könnte mit seiner Abba-Anrede die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung hervorgehoben haben, ohne aber damit eine innige, intime Beziehung gemeint haben – die Vater-Sohn-Beziehungen in der Antike waren durch Sorge, Gehorsam, Respekt und Ehrerweisung geprägt. Eventuell zeugt von *Intimität* einer Eltern-Kind-Beziehung zu sprechen von einer zu ethnozentrischen Sichtweise.

Dass Gott für Jesus ein Vater ist, der von seinen Kindern nicht verlangt, ihm öffentlich Ehre zu erweisen, sondern das Leben nach seinem Willen auszurichten, verdeutlicht Mt 21,28-32. Jesus schätzt nicht das Verhalten jenes Sohnes, der die vom Vater erwartete Antwort gibt und ihn auf diese Weise öffentlich nicht entehrt, sondern jenes Sohnes, der letztlich den Willen des Vaters tut – die Betonung des Aspekts des Gehorsams ist das sicher eine wertvolle Beobachtung (siehe xy). Alle Menschen, die ihr Leben der *Basileia* entsprechend ausrichten, sind mit dem Titel *Töchter und Söhne Gottes* ausgezeichnet, der in der hellenistischen Umwelt ansonsten heldenhaften bzw. herausragenden Personen zukam.<sup>409</sup>

Auch der Geschenkcharakter des Zugangs zur Gottesherrschaft (vgl. 2.3.), von dem Matthias Kreplin mit Blick auf das Kinder-Logion aus Mk, 10,14-15 par spricht, steht damit in Zusammenhang: Gott beschenkt, ohne Gegengabe zu erwarten.

Jesus hat Gott eventuell als *seinen Vater* (und nicht *unseren Vater*, siehe 2.6.3.) gedacht, um seine eigene Rolle als Vermittler hervorzuheben; er ist aber eben auch sein Sohn, der die ihm und dem ganzen Volk Israel ursprünglich von Gott zugedachte Rolle einnimmt.

#### 3.4.5.4. Jesu Vollmacht

Jesus kann ein Vollmachtsanspruch nicht abgesprochen werden: In Mt 12,41-42 erhebt er gegenüber Pharisäern und Schriftgelehrten den Anspruch, dass jemand größerer als Salomo

---

<sup>409</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 709.

und Jona gekommen sei, der aber von ihnen nicht erkannt würde und wirft darüber hinaus die Gerichtsdrohung zu jenen zurück, die sie ursprünglich gegen Jesus richten wollten. Diese Szene zeigt wiederum einen Schlagabtausch zwischen Jesus und seinen Opponenten, den Jesus für sich entscheidet. Jesus versteht sich als vollmächtiger Vermittler der Basileia.

Johannes Kreplin sieht in der Szene einen Beleg für Jesu Zurückhaltung hinsichtlich seiner Person aufgrund seines Selbstverständnisses. Dieser Ansicht muss widersprochen werden, da Jesu Zurückhaltung aus seiner Sozialisation und nicht aus seinem Selbstverständnis, eschatologischer Repräsentant Gottes zu sein, zu erklären ist.

James Dunn untermauert seine These, dass Jesu Autorität aus seiner als innig erfahrenen Gottesbeziehung resultiert, u.a. mit Mt 11,27: *Alles ist mir übergeben von meinem Vater; und niemand kennt den Sohn als nur der Vater; und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will*. Betrachtet man diesen Vers aus kulturanthropologischer Sicht, kommt darin Jesu Vermittlerrolle zum Ausdruck: Ihm wurde alles übergeben und er kann daher autoritativ Gottes Willen offenbaren – er kann vermitteln, da er genau weiß, was Gott von seinen Klient\_innen/Kindern verlangt. Aber die Rolle Jesu erschöpft sich eben nicht in der eines *Brokers*, er ist immer auch bzw. vor allem Sohn.

Damit kann Dunns These dahingehend erweitert werden, als dass Jesu Autorität in seinem *vermittelnden* Sohnsein zu suchen ist. Jesus ist die Rolle des Mediators bekannt und er kann sich daher darin zum Teil wiederfinden – die Quelle seiner Autorität wäre dann nicht allein in seiner innig erlebten Beziehung zu suchen, sondern auch in der gesellschaftlich üblichen Rolle des Vermittlers.

#### 3.4.5.5. Jesu Ethos

James Dunn ist der Meinung, dass Jesus mit seinem Verständnis der Nächstenliebe die Engführung innerhalb der Bundesgrenzen kritisiert. Auch aus kulturanthropologischer Sicht ist diese Interpretation nur allzu plausibel: Mit Blick auf die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37), insbesondere Jesu Antwort auf die Frage *Wer ist mein Nächster?* macht deutlich, dass sich Jesu Kritik gegen eine gruppenorientierte Ethik richtet. Not und Hilfsbedürftigkeit ist das Kriterium dafür, wer als Nächster zu beurteilen ist. Die Nächsten sind nicht nur jene Menschen, die der jeweiligen Ingroup angehören – wenn Menschen

hilfsbedürftig sind, gilt es nicht auf deren Gruppenzugehörigkeit zu achten, sondern allein auf ihr Menschsein. Jesu Aufforderung, Gruppengrenzen zu ignorieren, war für seine Zeitgenoss\_innen sicher eine radikale Forderung.<sup>410</sup> Die Nächsten sind damit in den Kreis jener aufgenommen, die für eine Wohltat keine Gegenleistung zu erbringen haben – sich Menschen in Not zuzuwenden entbindet vom Herausforderung-und-Antwort-Spiel. Die Barmherzigkeit des Samaritaners nimmt Jesus zu Anlass, um ein neues Ethos zu proklamieren.

#### 3.4.6. Jesu Zurückhaltung

Die Gesellschaft zur Zeit Jesu ist keine *offene* Gesellschaft, die Menschen richten ihr Verhalten zwar dahingehend aus, dass es für andere vorhersehbar und einschätzbar ist, doch sprechen sie Wünsche, Einsichten, Probleme nicht offen aus, da immer die Gefahr besteht, dass Worte als Anmaßung empfunden werden könnten.

Auch im Blick auf sein Sprachgefühl ist Jesus wohl ein Kind seiner Zeit: „[...] Jesus was so masterful at being evasive“<sup>411</sup>. In diesem Zusammenhang sind auch seine Gleichniserzählungen zu nennen, die als kulturelle Strategie zu verstehen, um etwas zu sagen ohne es dezidiert auszusprechen.<sup>412</sup>

Die Beelzebulperikope veranschaulicht zum Beispiel, wie sich Jesus keineswegs zurückhaltender und unterwürfiger verhält als es in gesellschaftlich üblich ist. Betrachtet man die Umgangsformen und den sozialen der mediterranen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts ist augenscheinlich, dass Zurückhaltung, Defensive und Verhüllung Teil des erwarteten und üblichen Verhaltens waren. Meinungen, Stimmungen und Wahrnehmungen geradeheraus auszusprechen, ist ein Zug unserer heutigen Erziehung und Sozialisation, aber mitnichten war es ein übliches Benehmen im 1. Jahrhundert. Mit der Zurückhaltung hinsichtlich seiner Person passt Jesus sozusagen genau in seine Zeit und man muss keineswegs Jesu individuelles Selbst bemühen, um dieses Verhalten zu erklären.

Dementsprechend ist die These Kreplins zum Selbstverständnis Jesu, die seine Rolle stark über dessen Selbstbescheidung definiert, zu hinterfragen bzw. anzuzweifeln (vgl. 2.3.). Gerade das

---

<sup>410</sup> Vgl. Esler, Jesus and the Reduction, 194-195.

<sup>411</sup> Pilch, A cultural handbook, 244.

<sup>412</sup> Pilch, A cultural handbook, 233.

Logion *Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben's nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben's nicht gehört* (Lk 10, 24/Mt 13, 17), mit dem Johannes Kreplin u.a. seinen Standpunkt untermauert, kann als eine vage Aussage der damals üblichen Art der Kommunikation begriffen werden.

### 3.4.7. Die Titelfrage

#### 3.4.7.1. Der Messiasitel

Es wurde bereits besprochen, dass es als sehr wahrscheinlich gelten kann, dass von Zeitgenoss\_innen an Jesus Anfragen bzgl. seiner Messianität gestellt wurden. Anhand des Petrusbekenntnisses wurde Jesu Umgang mit den Fragen beleuchtet: Es kann davon ausgegangen werden, dass Jesus sehr verhalten auf die Anfragen aus dem Volk reagierte. Für Theißen und Merz ist diese Reaktion Beleg für ihre These des „Gruppenmessianismus“<sup>413</sup>, Dunn folgert, dass Jesus die Vorstellung des davidischen Messias ablehnte. Die kulturanthropologische Bereicherung besteht sicher darin, dass Jesu Zurückhaltung (vgl. z.B. Mk 8,29-30; Mk 10,46-52 par) hinsichtlich messianischer Anfragen (auch) anhand gesellschaftlicher Umstände gedeutet werden kann. In der mediterranen Gesellschaft wäre es als Anmaßung bzw. Affront aufgefasst worden, hätte sich Jesus mit einem Titel geschmückt oder hätte er die Anfragen positiv aufgenommen: Wie schon dargestellt, verlangte ein geordnetes Miteinander Zurückhaltung. Richard Rohrbaugh meint: „Hat Jesus selbst geglaubt, er sei der Messias? Ich weiß es nicht. Aber ich schlage vor: Wenn er das glaubte [...], dann wäre er äußerst vorsichtig gewesen, es in der Öffentlichkeit oder in seiner *In-Group* zu äußern.“<sup>414</sup> Es kann hier nicht gänzlich geklärt werden, ob sich Jesus als Messias verstand, doch es zeigt sich, dass die Erkenntnisse der Kulturanthropologie Voraussetzungen schaffen, die einen neuen Blick auf die biblischen Texten verlangen: Jesu Zurückhaltung kann nicht mehr ausschließlich an Differenzen des Messiasverständnisses Jesu und dem seiner Zeitgenoss\_innen und seiner Beziehung zu Johannes dem Täufer, auf die Theißen und Merz verweisen<sup>415</sup>, festgemacht werden.

---

<sup>413</sup> Theißen/Merz, Jesus, 200.453.469.

<sup>414</sup> Rohrbaugh, Ethnozentrismus, 222-223.

<sup>415</sup> Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 198.

### 3.4.7.2. Menschensohn

Betrachtet man die Einsichten zur Menschensohnthematik und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des 1. Jahrhunderts scheint es, dass der Menschensohnbegriff perfekt in die Zeit Jesu passt. Das bestätigt auch die Feststellung Dunns, dass der Begriff die Zeitgenoss\_innen Jesu weder erstaunte noch aufregte.<sup>416</sup> Die Gewohnheit *etwas auszusagen, es aber nicht direkt auszusprechen* spiegelt sich im Begriff *Menschensohn*. Aus kulturanthropologischer Sicht kann festgestellt, dass Jesus mit der Selbstbezeichnung seine besondere Stellung als Vermittler Gottes, seine (Geistes)Macht und die ihm als Mediator von seinem Patron zukam, und seine göttliche Sendung anklingen lassen und doch seine Parität betonen konnte – aufgrund des gesellschaftliche Kodex wäre es als ungebührlich erachtet worden, wenn sich Jesus gegenüber seinen Mitmenschen erhöht hätte. Joachim Gnilka merkt hinsichtlich der Textstellen Mk 2,10 und 2,27 an, dass beide Verse das vollmächtige irdische Wirken Jesu mit dem Menschensohnbegriff verbinden. „Jesus [ist] mit einer Autorität ausgerüstet, die sonst nur Gott vorbehalten bleibt.“<sup>417</sup> Da davon ausgegangen wird, dass es sich hier um eine jesuanische Tradition handelt, kann in Erwägung gezogen werden, dass in beiden Aussagen Anklänge an Jesu Selbstverständnis zum Ausdruck kommen. Vollmächtiger Beauftragter Gottes und trotzdem Mensch und Kind Gottes, wie alle anderen auch, die seine Botschaft annehmen.

Menschensohnaussagen bewirken weder Erstaunen noch Streitigkeit. Dunn denkt darüber nach, ob nicht Jesus vor dem Problem stand, dass sich seine Überzeugung, sein Wirken nicht mit vorhandenen Begrifflichkeiten beschreiben ließ. Wäre es nicht naheliegend, vorhandene Begriffe mit neuen Inhalten zu füllen bzw. Begriffe neu zu prägen?<sup>418</sup>

### 3.4.8. Selbstverständnis Jesu

Jesus war ein Mensch der mediterranen kollektivistischen Gesellschaft, deren Mitglieder ihr Verhalten und Selbstbild stark an der Meinung und den Erwartungen ihrer Mitmenschen

---

<sup>416</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 740.

<sup>417</sup> Gnilka, das Evangelium nach Markus 1, 124.

<sup>418</sup> Vgl. Dunn, Jesus, 609.

orientierten. „His question to the disciples, “Who do men say that I am?” (Mark 8:27), was not a ‚theological quiz‘ but a serious interest in how the public viewed him [...].“<sup>419</sup>

Wenn wir westliche Menschen des 21. Jahrhunderts nach Jesu Selbstverständnis fragen, tun wir das mit Blick auf sein privates Selbst. Doch infolge der beschriebenen kulturellen Umstände tut sich die Frage auf, inwiefern Jesu Selbstverständnis sein Wirken überhaupt beeinflusst haben kann bzw. ob die Frage nach dem Selbstverständnis einer Person der mediterranen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts letztlich eine sinnvolle ist. Impliziert nicht die Wirklichkeit einer kollektivistischen Gesellschaft, dass keineswegs davon ausgegangen werden kann, dass Jesus ein privates Selbst hatte, da er sich nur an der Wahrnehmung seiner Ingroup und der Öffentlichkeit orientierte?

„Wenn Jesus ein privates Selbst gehabt hat, hätten weder die Jünger, noch seine *In-Group*, noch die Öffentlichkeit oder ich jemals zu seinen Lebzeiten davon gehört.“<sup>420</sup> Richard Rohrbaugh hält die Frage nach Jesu privatem Selbst für völlig verfehlt, da sie eine Frage der heutigen Zeit und als ethnozentrisch zu qualifizieren sei: Jesus hätte sein privates Selbst nie nach außen getragen. Auch er meint, dass die Frage *Wer bin ich?* durch *Wie sehen mich die anderen?* ersetzt werden müsste.<sup>421</sup> Baker ist sich sicher, dass es auch in der kollektivistisch geprägten Welt – wenn auch wenig, aber doch – Raum für Individualismus gab.<sup>422</sup> Und auch Crook ist der Ansicht, dass Menschen einer kollektivistischen Gesellschaft sehr wohl über ein individuelles Selbst bzw. über Internalität verfügten. Die Frage müsse jedoch sein, inwiefern ihr Handeln davon beeinflusst wird.<sup>423</sup> In diesem Zusammenhang ist der Menschensohnbegriff interessant – möglicherweise sah Jesus in dieser Selbstbezeichnung eine Möglichkeit, sein Rollenverständnis in Zurückhaltung zu kommunizieren.

Ein weiterer Aspekt soll bezüglich der Frage nach dem Selbstverständnis mitbedacht werden, nämlich, dass Jesus wie seine Zeitgenoss\_innen sein Dasein als von Gott bestimmt verstanden und erlebt hat.<sup>424</sup>

---

<sup>419</sup> Pilch, *A cultural handbook*, 244.

<sup>420</sup> Rohrbaugh, *Ethnozentrismus*, 223.

<sup>421</sup> Rohrbaugh, *Ethnozentrismus*, 223.

<sup>422</sup> Vgl. Baker, *Social Identity Theory*, 133.

<sup>423</sup> Vgl. Crook, *Honor*, 597.

<sup>424</sup> Vgl. Pilch, *A cultural handbook*, 119.

Jesus war ein Kind seiner Zeit, das sich im Umgang mit anderen am gesellschaftlichen Spiel von Herausforderung und Antwort beteiligte. Und zweifellos war sein Handeln am Wohl seiner Ingroup orientiert: Aufgrund seiner Verkündigung in Wort und Tat, an der er auch seine Jünger\_innen beteiligte, war die bereits angebrochene Herrschaft Gottes in den Erfahrungsbereich seiner Zeitgenoss\_innen eingetreten. Damit eröffnete Jesus allen Menschen die Möglichkeit, daran teilzuhaben und ihre Lebenshaltung im Sinne des Willen Gottes zu verändern. Er ermöglichte ihnen Söhne und Töchter Gottes zu sein.

Dass die Mitglieder einer kollektivistischen Gesellschaft ihre Motivation zu handeln nicht aus ihren eigenen Lebenszielen, Träumen und Wünschen beziehen, wurde hinreichend beschrieben. Es wurde auch deutlich, dass es Jesus wohl keinesfalls als gebühlich empfunden hätte, seinen Zeitgenoss\_innen die Vorstellung seiner Rolle kundzutun.

Hinsichtlich der Ansätze von Theißen/Merz und Kreplin muss im Horizont kulturalanthropologischer Erkenntnisse aber gefragt werden, ob es als plausibel gelten kann, dass Jesus aus einem bestimmten Rollenverständnis heraus wirkte.

Ein Blick durch die kulturalanthropologische Brille lässt einmal mehr vermuten, dass als Quelle Jesu Wirkens seine Gewissheit der endgültigen Heilszusage Gottes gelten kann – aufgrund des israelitischen Gottesbildes ist sich Jesus sicher, dass Gott weder sich selbst noch sein Versprechen ändern wird (siehe 3.4.1.2.) Jesu Motivation zu seiner Mission ist die Verkündigung der Basileia und schließlich die Restitution des Volkes Israel. Doch das schließt nicht aus, dass Jesus aus einem bestimmten Rollenverständnis wirkte – welches jedoch wiederum durch sein kulturelles Umfeld bedingt war. Jesus war in die Denkweisen und gesellschaftlichen Umgang eingebettet und konnte daraus sein Rollenverständnis entwickeln; besser gesagt er konnte seine religiöse Vision mit sehr weltlichen Rollenvorstellungen und -vorbildern verbinden. Selbstverständlich war ihm die Meinung seiner Zeitgenoss\_innen wichtig: Denn auch wenn er aus seiner Überzeugung heraus wirkte und Kritik am gesellschaftlichen System nicht scheute, konnte er letztlich nicht gänzlich auf das gesellschaftliche Spiel verzichten, da jegliche Kommunikation und Reputation daran geknüpft war. Die Autorität, mit der er auftrat, sollte auch ernst genommen werden. Ist scheint plausibel, dass Jesus seine Vermittlerrolle sehr bewusst eingenommen hat, um die Herrschaft Gottes zu verkündigen – sie

muss aber letztlich als Nebenprodukt<sup>425</sup> seines Zieles der Wiederherstellung Israels betrachtet werden.

#### 4. Schlussbemerkungen

„At a responsible historical level, can we say more?“<sup>426</sup> Ich denke, dass die Frage, die James Dunn zum Schluss seiner Überlegungen zum Selbstverständnis Jesu stellt, mit Blick auf den kulturhistorischen Ansatz mit *Ja* beantwortete werden kann. Ja, denn wenn Bibeltexte anstatt mit ethnozentrischer Brille gelesen, in einen soziokulturellen Horizont gestellt werden, können neue Aspekte und Zusammenhänge – oft zwischen den Zeilen – erkannt werden. Mir selbst eröffnete sich mit der Erarbeitung des zweiten Teils meiner Arbeit eine andere Sicht auf Jesus und sein Selbstverständnis – trotzdem denke ich, dass Jesu Rolle am besten als *Nebenprodukt* seiner Verkündigung bzw. seines Zieles, ganz Israel wiederherzustellen, beschrieben wird. Gleichzeitig muss aber betont werden, dass die kulturanthropologische Perspektive natürlich nur eine Ergänzung zur klassischen historisch-kritischen Exegese sein kann – und so versteht sie sich ja schließlich auch. So kommt in der Literatur der *Context Group* z.B. die Titelfrage bzw. vor allem die Menschensohnthematik zu kurz, aber auch die Beziehung zu Johannes dem Täufer wird nur am Rande erörtert.

Indem man Jesus in die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit einbettet, wird sein Denken und seine Verkündigung, ja, seine ganze Existenz *greifbarer*. Religiöse Belange können in der mediterranen Kultur des 1. Jahrhunderts nie für sich alleine betrachtet werden, sondern stehen immer in engem Zusammenhang mit den anderen Lebensbereichen Politik, Familie und Wirtschaft. Ein starker Fokus auf den *religiösen* historischen Jesus lässt die übrigen Bereiche unterbelichtet und wird dem Dasein Jesu im Allgemeinen und seiner Mission im Besonderen nicht gerecht. Es ist evident, dass Jesu religiöses Ziel nicht ohne gesellschaftliche Veränderungen erreicht werden kann: Das radikal inklusivistische Denken Jesu kann keinesfalls ohne Konsequenzen für die stark durch Gruppenzugehörigkeiten und Reziprozität geprägte

---

<sup>425</sup> Vgl. Dunn, *Jesus*, 707.

<sup>426</sup> Dunn, *Jesus*, 762.

Gesellschaft bleiben. Genauso kann Jesu Selbstverständnis als Repräsentant oder Proklamator Gottes nicht ohne kulturelle Implikationen gedacht werden. Jesus versteht sich als von Gott gesandter Vermittler, nimmt diese Rolle aber im Horizont seiner kulturellen Denkvoraussetzungen ein – als *Broker* seines väterlichen Patrons.

Begreift man Jesu Selbstverständnis aus dieser Perspektive, bekommt auch sein Vollmachtsanspruch eine neue Färbung: es ist ein religiöser Anspruch, der aber wiederum durch seine gesellschaftliche Einbettung verweltlicht und als logische Konsequenz seines Rollenverständnisses fassbar wird – es ist nur allzu plausibel, dass Jesus für sich die Selbstbezeichnung *Menschensohn* wählte.

Nimmt man eine kulturanthropologische Perspektive hinsichtlich Jesu Rollenverständnis ein, muss der Ansatz Johannes Kreplins kritisch hinterfragt werden: Es scheint plausibel, dass Jesu Zurückhaltung gegenüber seinen Zeitgenoss\_innen aus den soziokulturellen Gegebenheiten resultiert. Jesus hat seinen Anspruch und seine Rolle nicht nach außen getragen, weil er die Menschen brüskiert und seine Reputation großen Schaden genommen hätte.

James Dunns untermauert seine These zur Autorität Jesu u.a. mit Mt 11,27. Der zusätzliche sozialwissenschaftliche Blick auf die Bibelstelle zeigt, inwiefern eine biblisch-theologische Interpretation vertieft bzw. erweitert werden kann und dadurch eine neue Sichtweise auf ein Thema ermöglicht wird. Obwohl die Verbindung der Sohnschaft Jesu und seine Rolle als göttlicher Vermittler unscharf bleibt, kann behauptet werden, dass Dunns These hinsichtlich der Beziehung von Jesu autoritativem Auftreten und seiner Gottesbeziehung um wichtige Aspekte bereichert wird.

Es muss aber auch klar sein, dass eine soziokulturelle Sicht auf biblische Texte alleine deren Vielschichtigkeit nicht gerecht werden kann. Als weiteres Ergebnis der Arbeit kann daher festgehalten werden, dass man der Bibel nur im Zusammenspiel unterschiedlicher Blickwinkel gerecht werden kann.

## 5. Literatur

Allgemein:

BAKER, Coleman A.: Social Identity Theory and Biblical Interpretation, in: BTB 42, 2013, 129-138

BARTCHY, Scott S.: Who Should Be Called "Father"? Paul of Tarsus between the Jesus Tradition and *Patria Potestas*, in: NEYREY, Jerome H. / STEWART, Eric C. (Hg.): The Social World of the New Testament. Insights and Models, Massachusetts 2008, 165-199

BARTCHY, Scott S.: The Historical Jesus and Honor Reversal at the Table, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): The Social Setting of Jesus and the Gospels, Minneapolis 2002, 175-183

BILDE, Per: Approaching the Issue of the Originality of Jesus, in: Samuel Byrskog/Tom Holmén/Matti Kankaanniemi (Hg.): The Identity of Jesus. Nordic Voices (WUNT 373), Tübingen 2014

BOSSMAN, David M.: The Roles People Play, BTB 41, 2009, 114

BROADHEAD, Edwin K.: Implicit Christology and the Historical Jesus, in: HOLMÉN, Tom / PORTER, Stanley E. (Hg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus, Volume 2: Study of Jesus, Boston 2001, 1169-1182

COLEMAN, John A.: The Bible and Sociology, Sociology of Religion 60, 1999, 125-148

CROOK, Zeba: Honor, Shame, and Social Status Revisited, JBL 128, 2003, 591-611

DULING, Dennis C.: Die Jesusbewegung und die Netzwerkanalyse, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 135-157

DUNN, James D. G.: Jesus Remembered. Christianity in the Making, Cambridge 2003

ESLER, Philip F.: Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): The Social Setting of Jesus and the Gospels: Minneapolis 2002, 185-205

GUIJARRO, Santiago: Die politische Wirkung der Exorzismen Jesu – Gesellschaftliche Reaktionen und die Verteidigungsstrategien in der Beelzebul-Kontroverse, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 64-74

GUIJARRO, Santiago: The Politics of Exorcism, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): The Social Setting of Jesus and the Gospels: Minneapolis 2002, 159-173

HANSON, K. C.: Honor and Shame, in: ROHRBAUGH, Richard L. (Hg.): Social Sciences and New Testament Interpretation, Massachusetts, 2003, 62-79

HANSON, K. C.: All in the Family: Kinship in Argrarian Roman Palestine, in: NEYREY, Jerome H. / STEWART, Eric C. (Hg.): The Social World of the New Testament. Insights and Models, Massachusetts 2008, 25-46

HANSON, Kenneth C. / OAKMAN, Douglas E.: Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts, Minneapolis 1998

JOHNSON, Lee A.: Social Stratification, BTB 43, 2013, 155-168

KREPLIN, Matthias: Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse (WUNT 141), Tübingen 2001

MALINA, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart/Berlin/Köln, 1993

MALINA, Bruce J.: Social Scientific Approaches and Jesus Research, in: HOLMÉN, Tom / PORTER, Stanley E. (Hg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus, Volume 1: Boston 2001, 743-775

MILLER, Dale T. / PRENTICE Deborah A.: The Self and the Collective, PSP 20, 1994, 451-453

MOXNES, Halvor: Honor and Shame, in: ROHRBAUGH, Richard L. (Hg.): Social Sciences and New Testament Interpretation, Massachusetts 2003, 19-40

NEYREY, Jerome H.: Meals, Food, and Table Fellowship, in: ROHRBAUGH, Richard L. (Hg.): Social Sciences and New Testament Interpretation, Massachusetts 2003, 159-182

NEYREY, Jerome H.: God, Benefactor and Patron. The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity, in: JSNT 27 (2005), 465-492

NEREY, Jerome H.: Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q, in: NEYREY, Jerome H. / STEWART, Eric C. (Hg.): The Social World of the New Testament. Insights an Models, Massachusetts 2008, 87-101

NEREY, Jerome H.: "I am the Door" (Joh 10:7, 9). Jesus the Broker in the Fourth Gospel, CBQ 69, 2007, 271-291

OAKMAN, Douglas E.: Models and Archaeology in the Social Interpretation of Jesus, in: PILCH, John J. (Hg.): Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina (Biblical Interpretation Series 53), Boston 2001, 102-31

PILCH, John J.: A Cultural Handbook to the Bible, Michigan 2012

PILCH, John J.: Healing in Luke-Acts, in: NEYREY, Jerome H. / STEWART, Eric C. (Hg.): The Social World of the New Testament. Insights and Models, Massachusetts 2008, 203-219

ROHRBAUGH, Richard: Ethnozentrismus und geschichtliche Fragen – Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 212-223

SCHRÖTER, Jens: Jesus von Nazareth. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2013

STANSELL, Gary: Gifts, Tributes, and Offerings, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA Bruce J. / THEISSEN Gerd (Hg.): The Social Setting of Jesus and the Gospels, Minneapolis 2002, 349-364

STEGEMANN, Wolfgang: Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 167-184

STEGEMANN, Wolfgang: Einführung, in: MALINA, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart/Berlin/Köln, 1993, 7-14

TALBOTT, Rick F.: Nazareth's Rebellious Son. Deviance and Downward Mobility in the Galilean Jesus Movement, BTB 38, 2008, 99-113

THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette: Der historische Jesus, Göttingen 2001

TURNER, John C. / OAKES, Penelope J. / HASLAM, Alexander / McCARTHY, Craig: Self and Collective. Cognition and Social Context, PSP 20, 1994, 454-463

VERDOODT, Albert: The Gospels in Comparison with the Pauline Letters: What We Can Learn from Social Scientific Models, in: STEGEMANN, Wolfgang / MALINA, Bruce J. / THEISSEN, Gerd (Hg.): The Social Setting of Jesus and the Gospels, Minneapolis 2002, 367-377

WEDDERBURN, Alexander J. M.: Jesus and the Historians (WUNT 269), Tübingen 2010

Kommentare:

GNILKA, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.II/1, Neukirchen-Vluyn 1978

GNILKA, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.II/2, Neukirchen-Vluyn 1979

LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.I/1, Neukirchen-Vluyn, 2002

LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.I/2, Neukirchen-Vluyn, 1990

Hilfsmittel:

ALAND, Barbara und Kurt (Hg.): Das Neue Testament Griechisch und Deutsch, Stuttgart 42003

BAUER, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Göttingen 1988

## 6. Abstract

In der vorliegenden Untersuchung wird der Frage nachgegangen, ob Jesus, der mit Selbstverständlichkeit, großer Autorität und dem Anspruch, Gottes Willen zu kennen, aufgetreten ist, ein konkretes Bild von sich selbst hatte und ob er aus diesem Selbstverständnis heraus wirkte. In einem ersten Teil werden die unterschiedlichen Positionen zum Selbstverständnis Jesu von James Dunn, Matthias Kreplin, Annette Merz und Gerd Theißen vorgestellt. Anhand ausgewählter, prägnanter biblischer Textstellen werden Argumentationsgänge sowie Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Standpunkte verdeutlicht. Es wird dargestellt, welche Überlegungen Theißen und Merz Jesus als Charismatiker verstehen lassen, der aus einem ganz konkreten Selbstverständnis heraus wirkt, dessen Wurzel sie in seiner Beziehung zu Johannes dem Täufer festmachen. Hinsichtlich der Ausführungen James Dunns wird aufgezeigt, inwiefern er die innige Gottesbeziehung Jesu als das Zentrum seiner inneren Überzeugung und somit als Eckstein seines Selbstbewusstseins verstehen kann. Mit Blick auf Johannes Kreplins Arbeit wird besonders auf die Spannung eingegangen, die sich aus Jesu Zurückhaltung in Bezug auf seine Person und seinem hoheitlichen Anspruch ergibt – sie versucht Kreplin über Jesu Selbstverständnis aufzulösen.

Im zweiten Teil wird mit kulturanthropologischer Brille auf Jesu Selbstverständnis geschaut. Leitfrage ist dabei, ob vom sozialwissenschaftlichen Blickwinkel aus zusätzliche Einsichten bezüglich Jesu Selbstverständnis gewonnen werden können und welcher Art diese Erkenntnisse letztlich sind. Grundlage ist dabei das sozialwissenschaftliche Modell, dessen Zentrum das Ehre-Scham-Prinzip kollektivistischer Gesellschaften darstellt.

Anschließend an die Beschreibung der wesentlichen Charakteristika der mediterranen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts, wird Jesus als typischer Mensch dieser Gesellschaft vorgestellt.

Auf Basis dieses Befundes werden letztlich unter anderem Jesu Machttaten, die Gründung der familia dei, das jesuanische Ethos und seine Gottesbeziehung beleuchtet und Schlüsse hinsichtlich seines Selbstbewusstseins gezogen. Schließlich wird im Horizont des Patron-Klient-Verhältnisses Jesus als *Broker* Gottes vorgestellt.

## 7. Lebenslauf

### *Persönliche Daten*

---

Name: Katja Hedwig Bachl

Geburtsdatum: 20.10.1970

Geburtsort: Salzburg

### *Ausbildung*

---

9/77-7/81 VS Bischofshofen

9/81-6/89 Bundesgymnasium Nonntal Salzburg (neusprachlich)

9/89-6/00 Ernährungswissenschaften (nicht abgeschlossen)

seit 10/03 Evangelische Fachtheologie an der Universität Wien

01/15 Abschluss des Bachelorstudiums Evangelische Fachtheologie (BTh)

### *Berufserfahrung*

---

6/00-6/03 Ernährungsberatung bei Fa. Imperial

9/10-12/11 und seit 9/13 Erteilen von Religionsunterricht (AHS und BHS)

12/09-5/11 Homepagebetreuung ibw – Lektorentätigkeit und Textdesign

10/06-6/08 Studienassistentin am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Evangelisch Theologischen Fakultät

10/09-6/10 Studienassistentin am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch Theologischen Fakultät

### *Sonstige Tätigkeiten*

---

11/04-04/07 Mitarbeit in der Fakultätsvertretung evangelische Theologie

10/05-6/06 Lehrgang für Ehrenamtliche Krankenhausseelsorge

10/05-05/06 Jugendarbeit in der Stadtkirche Wien