

Der Prophet

Gottes Wort im Munde Jesu, neutestamentlich gehört
Neutestamentliche Master-Vorlesung im Sommersemester 2018

Vorlesungsplan

	1. Einführung: Dimensionen der Prophetie
12. 4.	1.1 Christologie zu herabgesetzten Preisen? Die Prophetie Jesu als neutestamentlicher Schlüssel zu einer Biblischen Theologie des Wortes Gottes
19. 4.	1.2 Jesus als Prophet im Judentum und im Islam. Der Fokus des Monotheismus
[Lektüre]	1.2.1 Jesus als falscher und wahrer Prophet im Judentum 1.2.2 Jesus als Prophet im Koran
	2. Hintergrund: Prophetie im Alten Testament
26. 4.	2.1 Seher, Kritiker, Deuter. Typen der Prophetie Israels – und ihre neutestamentlichen Reflexe
	2.2 Wahre und falsche Prophetie. Kriterien der Unterscheidung in der Bibel Israels
	3. Wirkung: Urchristliche Prophetie
3. 5.	3.1 Die Stimme des Herrn. Propheten, Apostel und Lehrer in frühchristlichen Gemeinden
	3.2 Lügenworte. Falschprophetie im Fokus des Urchristentums
[10. 5.	Christi Himmelfahrt]
	4. Leitlinie Die prophetische Heilssendung im Spiegel der Evangelien
17. 5.	4.1 Das Evangelium der Befreiung. Die Antrittspredigt Jesu in Nazareth nach Lk 4,16-30
[24. 5 [31. 5.	Pfingstferien] Fronleichnam]
7. 6.	4.2 Der kommende Messias. Die Antwort auf die Täuferfrage nach Mt 11,2-6 par. Lk 7,18-23
14. 6.	4. 3. Der Bote für Israel und Samaria. Eine johanneische Perspektive

	5.	Abgrund: Der verfolgte Prophet
21. 6.	5.1	Die Skepsis der Bekannten. Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat (Mk 6,1-6a parr.; Joh 4,44)
28. 6.	5.2	Der Mord im Weinberg. Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.)
5. 7.	5.3	Die Folter des Gerechten. Der Prophet vor Gericht und am Kreuz nach den neutestamentlichen Passionsgeschichten
	6.	Auswertung: Ein Mann – ein Wort
12. 7.	6.1	Prophetie mit verhaltenen Echo. Jesus als Prophet im Blick der Dogmatik
	6.2	Prophet in der Schule. Ein Blick in Religionsbücher
	6.3	Prophetie in der Welt Jesus im interreligiösen Diskurs

Die Vorlesung findet von 13 Uhr c.t. bis 14 Uhr im GA 03/149 statt.

Am 19. 4. ist eine Lektüresitzung angesetzt, die durch das Skriptum und weitere Materialien vorbereitet wird.

Auf Wunsch können einzelne Vorlesungen als Dialog zum vorgesehenen Thema nach den Vorstellungen der Hörerinnen und Hörer gestaltet werden.

Thomas Söding

Der Prophet. Gottes Wort im Munde Jesu, neutestamentlich gehört
Die Master-Vorlesung im Studium

Das Thema

Dass Jesus ein Prophet war, wird nicht nur im Neuen Testament bezeugt. Auch der Islam sieht Jesus als Propheten. Jüdische Stimmen der Freundschaft zum Christentum treten dafür ein, dass Jesus ein Prophet war. Auch die Religionssoziologie hat einen Zugang zu Jesus als Propheten.

Was aber heißt „Prophet“? Welches Verständnis von Prophetie wird in den Evangelien greifbar? Welche Bedeutung hat die Prophetie Jesu für heute?

Ausgerechnet die Christologie hat bis vor kurzem das Prophetische Jesu ausgesprochen stiefmütterlich behandelt. Angeblich werde die hohe Christologie des kirchlichen Bekenntnisses unterlaufen. Tatsächlich läuft die Wiederentdeckung des Motivs in der modernen Theologie oft auf eine Distanzierung von der klassischen Christologie hinaus. Die Vorlesung zeigt auf, dass beides Irrwege sind. Sie öffnet hermeneutisch und christologisch einen Zugang, indem sie die Prophetie aus einer Theologie des Wortes Gottes heraus entwickelt. Sie ordnet die Prophetie Jesu in die biblische Prophetie und in die jüdische wie die urchristliche Prophetie der neutestamentlichen Zeit ein. Sie identifiziert wesentliche Formen und Inhalte der jesuanischen Prophetie, wie sie in den Evangelien überliefert worden ist.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Prophetie achtet sie auf den Zusammenhang der beiden Testamente, auf die Breite der kanonisch gewordenen Überlieferung, auf die spezifischen theologischen Ansprüche und auf ihre wechselseitigen Bestärkungen und Relativierungen.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Prophetie entdeckt sie die sozialen Konditionen der Entstehungszeit und deren Reflexe in den Schriften, die unterschiedlichen Positionen und Perspektiven, Formen und Intentionen der diversen Texte, deren Zeitbedingtheit und Interpretationsbedürftigkeit.

Beim Thema Prophetie sind der gesamt-biblische und der religionsgeschichtliche Zugang wesentlich. Den ersten vermittelt die kanonische, den zweiten die historisch-kritische Exegese.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung knüpft an die Vorkenntnisse im Bachelor- resp. im Grundstudium an. Sie übt den hermeneutisch reflektierten Umgang mit neutestamentlichen Texten ein. Sie verbindet Religions- und Motivgeschichte mit Biblischer Theologie. Sie schärft das Urteilsvermögen, die Bedingungen und Möglichkeit, die Grenzen und Anschlüsse einer Christologie des Prophetischen in der kirchlichen Theologie wie im interreligiösen Dialog zu erkennen.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien. Zwei werden vom Dozenten entwickelt:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Prophet2018 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *basics* in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
 - eine Powerpointpräsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.

Das wichtigste Medium ist das dritte: die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im *MagTheol* kann die Vorlesung in M 8 eingebracht werden. Sie wird dann Gegenstand der MAP; die freiwillige individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MEd* alter Ordnung wird die Vorlesung in M D, im *MEd* neuer Ordnung (ab 2013) wird die Vorlesung in M B in die MAP eingebracht; individuelle Studienleistung in der alten Ordnung ist ein Essay; in der neuen ist sie freiwillig.

Im *MA* wird die Vorlesung entweder in M IV oder in M VI in die MAP eingebracht; individuelle Leistung ist ein Essay.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

Thomas Söding

Literaturhinweise

(zusammengestellt von Julian Backes)

Monographien

- Allison, D. C.*, Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet, Minneapolis 1998.
- Aune, D. E.*, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Eugene 2003.
- Clark Wire, A.*, The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul's Rhetoric, Eugene 1990.
- Coppens, J.*, Le messianisme et sa relevance prophetique. Les anticipations veterotestamentaires; leur accomplissement en Jesus (BETHL 38), Löwen 1989.
- Forbes, Ch.*, Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment, Peabody 1997.
- Hooker, M. D.*, The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus, Eugene ²2010.
- Horsley, R.*, The Prophet Jesus and the Renewal of Israel, Grand Rapids 2012.
- Lang, B.*, Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (The Social World of Biblical Antiquity Series 1), Sheffield 1983.
- Sato, M.*, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT II/29), Tübingen 1988.
- Schüssler Fiorenza, E.*, Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology, London/New York ²2015.
- Söding, Th.*, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. [u. a.] ²2012.
- Wolff, H. W.*, Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament, München 1982.

Sammelband

- Wallis, G.* (Hrsg.), Erfüllung und Erwartung. Studien zur Prophetie auf dem Weg vom Alten zum Neuen Testament, Berlin 1990.

Aufsätze in Sammelbänden

- Aune, D. E.*, Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus, in: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, hrsg. v. J. H. Charlesworth, Minneapolis 2010, 404–422.
- Begg, Ch. T.*, The »Classical Prophets« in Josephus' Antiquities, in: »The Place is too Small for Us«. The Israelite Prophets in Recent Scholarship (Sources for Biblical and Theological Study 5), hrsg. v. R. P. Gordon, Winona Lake 1995, 547–562.
- Dautzenberg, G.*, Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2:6–16; 12–14), in: Prophetic Vocation in the New Testament and Today (NT.S 45), hrsg. v. J. Panagopoulos, Leiden 1977, 131–161.
- Dormeyer, D.*, Jesus als Lehrer und Modell weisheitlichen und prophetischen Lernens. Sozialgeschichtliche, texttheoretische und erfahrungsbezogene Zugänge zur Wortverkündigung Jesu von Nazareth, in: Die Bibel. Erleben, Verstehen, Weitersagen. Elementare und neue Zugänge zur Bibel (Hermeneutica 2), hrsg. v. H. Ulonska, Rheinbach-Merzbach 1994, 13–38.
- Eltester, W.*, Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs, in: Apophoreta (BZNW 30, zugl. FS E. Haenchen), hrsg. v. W. Eltester u. F. H. Kettler, Berlin 1964, 109–134.
- Georgi, D.*, Who Is the True Prophet?, in: Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society, hrsg. v. R. A. Horsley, Harrisburg 2006, 36–46.

- Gillespie, Th. W.*, Interpreting the Kerygma. Early Christian Prophecy According to 1 Corinthians 2:6–16, in: *Gospel Origins and Christian Beginnings* (zugl. FS J. M. Robinson), hrsg. v. J. E. Goehring, Sonoma 1990, 151–166.
- Hahn, F.*, Prophetie und Lebenswandel. Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten der Apostolischen Väter, in: *Neues Testament und Ethik* (zugl. FS R. Schnackenburg), hrsg. v. H. Merklein, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 527–537.
- Hawthorne, G. F.*, The Role of the Christian Prophets in the Gospel Tradition, in: *Tradition and Interpretation in the New Testament* (zugl. FS E. E. Ellis), hrsg. v. G. F. Hawthorne u. O. Betz, Grand Rapids/Tübingen 1987, 119–133.
- Johanson, B. C.*, 1 Thessalonians 2:15–16. Prophetic Woe-Oracle with EPHTHASEN as Prophetic Aorist, in: *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (zugl. FS L. Hartman), hrsg. v. T. Fornberg [u. a.], Oslo/Boston 1995, 519–534.
- Longenecker, R. N.*, Who Is the Prophet Talking About? Some Reflections on the New Testament's Use of the Old, in: *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, hrsg. v. G. K. Beale, Eugene 2002, 375–386.
- Mußner, F.*, »Königin der Propheten«. Bemerkungen zum prophetischen Charakter des Magnifikat, in: *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament*, hrsg. v. dems., St. Ottilien 1994, 97–117.
- Oesch, J. M.*, Biblische Prophetie in der deutschsprachigen Lyrik des 20. Jahrhunderts, in: *Gott finden in allen Dingen. Theologie und Spiritualität*, hrsg. v. Ch. Kanzian, Wien/München 1998, 136–152.
- Prenner, K.*, Jüdisch-christliche Prophetentraditionen im Koran, in: *Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients* (Grazer morgenländische Studien 1), hrsg. v. H. D. Galter, Graz 1986, 95–109.
- Sand, A.*, Mahnung, Trost und Verheißung. Die Prophetenrede der Joh-Apokalypse, in: *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, hrsg. v. J. Hainz, Paderborn [u. a.] 1992, 433–448.
- Sanders, J. T.*, The Prophetic Use of the Scriptures in Luke-Acts, in: *Early Jewish and Christian Exegesis* (zugl. FS W. H. Brownlee), hrsg. v. W. F. Stinespring u. C. A. Evans, Atlanta 1987, 191–198.
- Schelkle, K. H.*, Jesus. Lehrer und Prophet, in: *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie*, hrsg. v. dems., Stuttgart 1983, 43–51.
- Schüssler Fiorenza, E.*, Apokalypsis and Propheteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy, in: *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), hrsg. v. J. Lambrecht, Löwen 1980, 105–128.
- Troiani, L.*, I profeti e la tradizione nell'età greco-romana, in: *Biblische und judaistische Studien* (Judentum und Umwelt 29, zugl. FS P. Sacchi), hrsg. v. A. Vivian, Frankfurt a. M. [u. a.] 1990, 245–255.
- Vorster, W. S.*, Jesus. Eschatological Prophet and/or Wisdom Teacher?, in: dems., *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus* (NT.S 92), hrsg. v. J. E. Botha, Leiden 1999, 301–317.
- Westermann, C.*, Prophetenzitate im Neuen Testament, in: *Forschung am Alten Testament* (Gesammelte Studien 2), hrsg. v. R. Albertz u. E. Ruprecht, München 1974, 280–290.

Aufsätze in Zeitschriften

- Aune, D. E.*, The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy, in: *NTS* 28 (1982), 435–460.

- , The Use of PROPHĀTĀS in Josephus, in: *JBL* 101 (1982), 419–421.
- , The Prophetic Circle of the John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22,16, in: *JSNT* 37 (1989), 103–116.
- Benjamin, D. C.*, An Anthropology of Prophecy, in: *BTB* 21 (1991), 135–144.
- Boring, M. E.*, Christian Prophecy and the Sayings of Jesus. The State of the Question, in: *NTS* 29 (1983), 104–112.
- Brueggemann, W.*, The Prophetic Word of God and History, in: *Interp.* 48 (1994), 239–251.
- Callan, T.*, Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians, in: *NT* 27 (1985), 125–140.
- Colpe, C.*, Jesus und die Besiegelung der Prophetie, in: *BThZ* 4 (1987), 2–18.
- Dautzenberg, G.*, Propheten in urchristlichen Gemeinden, in: *BiKi* 38 (1983), 153–158.
- Davies, S.*, The Historical Jesus as a Prophet/Healer. A Different Paradigm, in: *Neotest.* 30 (1996), 21–38.
- Derrett, J. D. M.*, Trees Walking, Prophecy, and Christology, in: *StTh* 35 (1981), 33–54.
- Dillon, R. J.*, The Prophecy of Christ and His Witnesses According to the Discourses of Acts, in: *NTS* 32 (1986), 544–556.
- Dinter, P. E.*, Paul and the Prophet Isaiah, in: *BTB* 13 (1983), 48–52.
- Evans, C. A.*, Paul and the Hermeneutics of »True Prophecy«. A Study of Romans 9–11, in: *Bib.* 65 (1984), 560–570.
- Feldman, L. H.*, Prophets and Prophecy in Josephus, in: *JThS* 41 (1990), 386–422.
- Forbes, Ch.*, Early Christian Inspired Speech and Hellenistic Popular Religion, in: *NT* 28 (1986), 257–270.
- Greinacher, N.*, Apostel, Propheten und Lehrer – damals und heute, in: *ThQ* 171 (1991), 48–63.
- Groß, H.*, Gab es ein prophetisches Amt in Israel?, in: *BiKi* 38 (1983), 134–139.
- Hälbig, K.*, Der Mensch: König, Priester und Prophet. Zum Sinn der biblischen Imago-Dei-Aussagen, in: *GuL* 66 (1993), 25–45.
- Hammond Bammel, C. P.*, Die Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief, in: *Aug.* 29 (1989), 157–169.
- , Origen’s Definitions of Prophecy and Gnosis, in: *JThS* 40 (1989), 489–493.
- Hanhart, R.*, Der Prophet, die Septuaginta und Platon, in: *NZStH* 32 (1990), 113–114.
- Horbury, W.*, 1 Thessalonians II, 3 as Rebutting the Charge of False Prophecy, in: *JThS* 33 (1982), 492–508.
- Jeremias, J.*, Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie, in: *ThLZ* 119 (1994), 483–493.
- Johnson, G. L.*, Josephus. Heir Apparent to the Prophetic Tradition?, in: *SBL.SPS* 22 (1983), 337–346.
- Klappert, B.*, Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels. Versuch einer Würdigung der Christologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, in: *BThZ* 11 (1994), 25–41.
- Kraus, H.-J.*, The Authority of Biblical Prophecy, in: *HBT* 15 (1993), 119–135.
- Kraus, W.*, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, in: *ZNW* 90 (1999), 153–176.
- Lohfink, N.*, Wo sind heute die Propheten?, in: *StZ* 206 (1988), 183–192.
- Malina, B. J.*, Jesus as Astral Prophet, in: *BTB* 27 (1997), 83–98.
- McVann, M.*, One of the Prophets. Matthew’s Testing Narrative as a Rite of Passage, in: *BTB* 23 (1993), 14–20.
- Merklein, H.*, Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus, in: *NTS* 38 (1992), 402–429.

- Miller, R. J.*, The Rejection of the Prophets in Q, in: JBL 107 (1988), 225–240.
- Moessner, D. P.*, Luke 9:1–50. Luke’s Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy, in: JBL 102 (1983), 575–605.
- , Paul and the Pattern of the Prophet like Moses in Acts, in: SBL.SPS 22 (1983), 203–212.
- Monshouwer, D.*, The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth, in: Bib. 72 (1991), 90–99.
- Nasuti, H. P.*, The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle. The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9, in: CBQ 50 (1988), 246–264.
- Reinhartz, A.*, Jesus as Prophet. Predictive Prolepses in the Fourth Gospel, in: JSNT 36 (1989), 3–16.
- Rigato, M.-L.*, Quali i profeti du cui nella 1Pt 1,10?, in: RivBib 38 (1990), 73–90.
- Robinson, J. M.*, Die Logienquelle. Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, Q und Prophetie, in: EvTh 53 (1993), 367–389.
- Sauer, G.*, Das »prophetische Amt Christi« und das »Amt« des Propheten, in: EvTh 41 (1981), 284–289.
- von Scheliha, A.*, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die »dritte Runde« der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 2 (1999), 22–31.
- Schnider, F.*, Die Prophetenwirksamkeit Jesu und der Glaube an Jesus Christus in den Evangelien, in: BiKi 38 (1983), 149–153.
- Schüssler Fiorenza, E.*, Jesus. Miriams Kind, Sophias Prophet, in: ZNT 1 (1998), 78–80.
- Schwemer, A. M.*, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96 (1999), 320–350.
- Sommer, B. D.*, Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation, in: JBL 115 (1996), 31–47.
- Stendebach, F. J.*, Prophetie und Lehre, in: BiKi 36 (1981), 270–276.
- Stenschke, Ch. W.*, Die Bedeutung der Propheten und des Prophetenwortes der Vergangenheit für das lukanische Menschenbild, in: JETH 10 (1996), 123–148.
- Theobald, M.*, »Prophetenworte verachtet nicht!« (1 Thess 5,20). Paulinische Perspektiven gegen eine institutionelle Versuchung, in: ThQ 171 (1991), 30–47.
- Trudinger, P.*, A Prophet like Me (Deut. 18:15). Jesus and Moses in St John’s Gospel, Once Again, in: Downside Review 113 (1995), 193–195.
- Turner, M.*, The Spirit of Prophecy and the Power of Authoritative Preaching in Luke-Acts. A Question of Origins, in: NTS 38 (1992), 66–88.
- Unger, M.*, Johannes, der Prophet, in: PzB 4 (1995), 41–47.
- Vena, O. D.*, Paul’s Understanding of the Eschatological Prophet of Malachi 4:5–6, in: BR 44 (1999), 35–54.
- Walvoord, J. F.*, The Doctrine of Grace in the Interpretation of Prophecy, in: BS 140 (1983), 99–107.
- Wiederkehr, D.*, Ein unzuverlässiger Hahn. versäumte und wahrzunehmende Prophetie christlicher Eschatologie, in: FS 67 (1985), 19–25.
- Wilk, F.*, Paulus als Interpret der prophetischen Schriften, in: KuD 45 (1999), 284–306.
- Winston, D.*, Two Types of Mosaic Prophecy According to Philo, in: JSPE 4 (1989), 49–67.
- Yarbro Collins, A.*, Jesus the Prophet, in: BR 36 (1991), 30–34.

1. Einführung:

Dimensionen der Prophetie

a. Dass Jesus ein Prophet gewesen sei, ist die gemeinsame Auffassung des Christentums und des Islam sowie von Teilen des Judentums, aber auch eine in den Religionswissenschaften weit verbreitete Sichtweise. Deshalb ist das Thema hoch relevant für den interreligiösen und interkulturellen Dialog.

b. Das Verständnis von Prophetie ist allerdings strittig.

- Im Christentum herrscht die Glaubensüberzeugung, bei Jesus fielen Botschaft und Bote in eins. Deshalb gilt er nicht als *ein*, sondern als *der* Prophet, mit einer neuen Botschaft, die eschatologisch erfüllt, was andere Prophetinnen und Propheten vor ihm und nach ihm gesagt haben und sagen werden.
- Im Judentum wird die Prophetie Jesu an der Treue zur Tora und zum Monotheismus gemessen. Deshalb wird er teils als Freund und Bruder gesehen, der Gott die Ehre gegeben habe, teils aber als Pseudoprophet kritisiert; typischer Weise wird das Christentum einer Vergöttlichung Jesu beschuldigt.
- Im Islam ist Jesus als Prophet ein Muslim, weil es nur eine einzige Gottesbotschaft gibt, die vor ihm bereits Abraham und Mose verkündet haben und nach ihm Mohammed abschließend zusammengefasst hat. Kritisiert wird, dass Jesus in der Kirche Gott „beigesellt“ werde.
- In den Religionswissenschaften wird Jesus als Prophet gesehen, weil er von Zeitgenossen so gesehen worden ist und weil sich aus den Einschätzungen von Beobachtern aus diversen Zeiten und Räumen Kriterien des Prophetischen ableiten ließen, die für Jesus passten: das Setzen auf die Macht des Wortes, die theozentrische Auseinandersetzung mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der Anspruch auf Gehör, das Wirken durch Zeichen.

Die Tatsache des Streits lässt vor einer Scheinverständigung warnen und nach einem passenden Begriff suchen, der transparent gemacht werden muss, um weiter diskutiert werden zu können.

c. Aus allen Diskussionszusammenhängen heraus ergibt sich, dass Prophetie ohne eine Relationsbestimmung zwischen menschlichem und göttlichem Wort nicht beschrieben werden kann – wobei Gottes Wort nicht objektiviert, sondern nur im Modus menschlicher Zeugnisse reflektiert werden kann. Indem sie dies tut, arbeitet die Exegese den Glauben als Glauben heraus: Sie benennt, was nur geglaubt werden kann, und was der Glaube glaubt. Dadurch wird ein Spannungsbogen zum menschlichen Wissen aufgebaut.

d. Die Radikalkritik, die in der Neuzeit mit Feuerbach, Marx und Freud aufkommt, bestreitet, dass es Prophetie überhaupt geben kann – weil es Gott nicht gäbe oder er, wenn es ihn gibt, sich nicht verständlich mache, oder zwar existiere und spreche, aber von menschlichen Projekten, von ideologischen Religionspraktiken und psychischen Problemen überlagert werde. Diese Kritik ist wichtig, weil es all diese Phänomene gibt, auf die in den Religionen selbst notorisch zu wenig geachtet wird. Sie ist aber selbstwidersprüchlich, weil sie für sich eine Objektivität des Urteils in Sachen Gott in Anspruch nimmt, wenn auch negativ, die es nach den selbstgesteckten Prämissen nicht geben darf.

1.1 Christologie zu herabgesetzten Preisen?

Die Prophetie Jesu als neutestamentlicher Schlüssel zu einer Biblischen Theologie des Wortes Gottes

a. Der Blick ins Neue Testament zeigt sofort, dass Jesus nicht nur als Prophet gesehen wird. In den Evangelien gibt es eine Fülle von Hoheitstiteln. In den Briefen wird Jesus nicht als „Prophet“ bezeichnet, so lebendig das Phänomen der Prophetie ist.

Der Blick ins Neue Testament zeigt aber auch, dass Jesus durchaus oft und betont als Prophet gesehen und gezeichnet wird.

- Das gilt für alle Evangelien im österlich gefärbten Rückblick auf sein Leben und Sterben.
- Es gilt aber der Apostelgeschichte zufolge auch für die nachösterliche Verkündigung, die christologisch ambitioniert ist.
 - Petrus verweist nach Apg 3,22 auf dem Tempelvorplatz nach der Heilung des Gelähmten auf Dtn 18,15.18, die Verheißung, dereinst werde ein Prophet „wie Mose“ kommen, der Gehör für Gottes Wort finden werde.
 - Auf dieselbe Verheißung rekurriert Stephanus in seiner Rede vor seinem Martyrium (Apg 7,37).

Andere Titel, Namen und Bilder sind wichtiger; aber über das Deuteronomium wird eine Brücke ins Alte Testament gebaut.

Jesu als Prophet zu sehen, lässt die theologische Grundbedeutung seines Lebens und Sterbens hervortreten – die durch die Auferstehung nicht überwunden, sondern eschatologisch geltend gemacht wird.

b. Bei der Prophetie Jesu anzusetzen, bedeutet nicht, eine „Christologie von unten“ zu vertreten, weil jeder Prophet, der seinen Namen verdient, ja „von ganz oben“ inspiriert sein muss, wenn er etwas zu sagen hat. Eine Propheten-Christologie wäre nur dann eine unzureichende, wenn sie einen Gegensatz zur ausgefalteten Theologie der Gottessohnschaft formulieren wollte.¹ Das ist aber nicht der neutestamentliche Ansatz. „Prophet“ steht nicht gegen, sondern neben Titeln wie Christus (Messias), Gottessohn, Davidssohn, Menschensohn, Herr (Kyrios). Also gilt es, den Zusammenhang zu erschließen und den jeweiligen Aspekt jedes einzelnen Titels zu erschließen.

c. Für die biblische Prophetie ist der Bezug auf das Wort Gottes entscheidend, das durch das Wort von Menschen ergeht; sie sind nicht nur Sprachrohre, sondern Persönlichkeiten mit (überlieferten) Namen und (stilisierten) Biographien.

Das gilt auch für Jesus. Für ihn ist der Bezug auf das Evangelium Gottes bezeichnend.

- Nach der synoptischen Tradition kommt Jesus mit der Frohen Botschaft vom Reich Gottes (Mk 1,15).
- Nach Johannes ist Jesus das Fleisch gewordene Wort Gottes, das von Gott selbst Kunde gebracht hat, indem er sein Wort unter die Leute bringt (Joh 1,14-18).²

Gott braucht Zeugen, die für ihn die Stimme erheben. Jesus bringt dem Neuen Testament zufolge eine so unglaublich gute Nachricht, dass es seines ganzen Einsatzes bedarf, sie glaubwürdig erscheinen zulassen – nicht nur seiner Sprache, sondern seines Lebens. Umgekehrt wird klar, dass Jesus als Prophet der Mensch für Gott ist.

¹ So aber *Maurice Casey*, *From Jewish Prophet to Gentile God. The origins and development of New Testament Christology*, Cambridge 1991.

² Vgl. *Philippe Van den Heede*, *Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86), Freiburg i. Br. 2017.

1.2 Jesus als Prophet im Judentum und im Islam.

Der Fokus des Monotheismus

a. Jesus wird als Prophet in allen monotheistischen Religionen gesehen – in allen allerdings nicht unumstritten und in allen auf der Basis diverser Vorstellungen, wer ein echter und wer ein falscher Prophet sei.³

b. Die interreligiösen Beziehungen sind asymmetrisch.

- Für das Christentum ist der Rückbezug auf das Alte Testament konstitutiv, das im Judentum die ganze Heilige Schrift ist. Deshalb ist das jüdisch-christliche Verhältnis anders zu werten als das christlich-islamische. Auch die Sprache von *Nostra Aetate* spiegelt diese Differenz wieder.
- Das Christentum muss sich konstruktiv mit seinen jüdischen Wurzeln auseinandersetzen, weil die Kirche – auch wenn man es heute kaum noch erkennen kann – die Kirche aus Juden und Heiden ist (Eph 2 u.ö.).⁴ Das Jüdische ist, so gesehen, Teil der christlichen Identität. Also muss auch die jüdische Prophetentheologie für das Christentum essentiell bleiben.
Das Judentum ist aber eine von Anfang an theologisch plurale Größe⁵; die Pluralität zu betonen, schützt vor Vereinnahmung und Marginalisierung. Das christliche Judentum ist eine von vielen Varianten – jene mit der stürmischsten Entwicklung, die später zu einer Trennung geführt hat.
Das Judentum konstituiert sich in der Antike seinerseits nicht nur aus den eigenen biblischen Quelle und der Auseinandersetzung mit den paganen Kulturen, sondern seit Jesus auch aus der Absetzung vom Christentum – was bis heute kaum gesehen und erst in letzter Zeit (vereinzelt) geschichtlich beschrieben⁶ und hermeneutisch erschlossen wird.
- Für das Judentum und das Christentum ist der Islam eine späte neue Religion, die einige jüdische und christliche Elemente aufgreift, andere aber vernachlässigt oder verzerrt. Der Islam selbst sieht sich aber als Vollendung der monotheistischen Religionen, die Judentum und Christentum von Verfälschungen befreit und mit Mohammed die entscheidende Klarheit im Bekenntnis des *einen* Gottes bringt. Die Differenzen wurzeln tief im Offenbarungsverständnis, das der Islam nach orthodoxer Lesart ungeschichtlich, das Judentum aber wie das Christentum geschichtlich versteht.

Die Asymmetrien erklären sich offenbarungstheologisch und religionsgeschichtlich.

c. Im geschichtlichen Offenbarungsverständnis sind wesentliche jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Verständnis der Prophetie angelegt, die durch die Differenzen in der Christologie nicht überlagert werden dürfen.

Im selben theologischen Grund sind wesentliche christlich-islamische Unterschiede im Prophetenverständnis angelegt, die freilich basale Gemeinsamkeiten und Schnittmenge nicht ausschließen, die durch den Monotheismus gebildet werden.

³ Vgl. *Wolfgang Schrage*, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition* (BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002.

⁴ *Päpstliche Bibelkommission*, *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

⁵ Vgl. *Jacob Neusner*, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988.

⁶ Vgl. *Peter Schäfer*, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010.

d. In allen Religionen ist der Monotheismus Problem und Pointe der Prophetie.

- Wenn es nur einen Gott gibt und keine andere Götter neben ihm, fragt sich, wie der *eine* Gott sich äußern kann, ohne seine Einzigkeit zu verletzen.
- Auf die Vermittlungsfrage antworten Judentum wie Christentum mit dem Verweis auf die Inspiration, die Menschen befähigt, in ihren menschlichen Worten das Wort Gottes zu verkünden – das dann aber immer zu hundert Prozent das Wort von Menschen bleibt, die im Horizont ihrer Zeit die Stimme erheben. Damit stellt sich die Aufgabe, im Menschenwort das Gotteswort zu entdecken.
- Das Christentum antwortet auf die Vermittlungsfrage in diesem Horizont mit dem Bekenntnis, dass Jesus selbst Gott ist – was im Judentum und im Islam als Verstoß gegeben das Erste Gebot kritisiert wird. Damit stellt sich die Aufgabe, die Christologie als konkreten Monotheismus darzulegen. Die Propheten-Theologie des Wortes Gottes ist ein wichtiger Weg. Es muss aber gezeigt werden, dass es sich um eine Glaubensaussage handelt, die *eo ipso* nicht objektiviert werden kann, so gewiss sie reflektiert werden kann und muss.
- Der Islam antwortet auf die Vermittlungsfrage⁷ gar nicht, weil er sie für übergriffig erachtet und verweist im Horizont einer negativen Theologie auf den Willen und die Macht Gottes. Dann aber stellt sich die Frage, warum Menschen wissen sollen, schlechterdings nichts wissen zu können in Sachen Gottes Wort und nur das Ergebnis annehmen sollen. Die negative Aussage ist nicht weniger begründungspflichtig als jede positive. Sie kann nur begründet werden, wenn die Voraussetzung in Frage gestellt wird, unter der sie getroffen wird.

Es gibt keine religionswissenschaftliche valide und theologisch reflektierte Auseinandersetzung mit der Prophetie, die nicht die Gottesfrage stellt.

⁷ Vgl. Joachim Gnilka, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg - Basel - Wien 2003.

1.2.1 Jesus als falscher und wahrer Prophet im Judentum

a. Das Neue Testament spiegelt wider, dass Jesus Im Judentum seiner Zeit, von seiner Familie und seinen Nachbarn, von einfachen Leuten und hohen Repräsentanten teils als Prophet angesehen worden ist, teils nicht (vgl. Mk 8,27ff. parr.). Diese Divergenzen bestimmen bis heute jüdische Jesusbilder.

b. Bis auf die messianischen Juden schließen im historischen wie im gegenwärtigen Judentum alle die Messianität, die Gottessohnschaft, die Heilsmittlerschaft Jesu aus, von Präexistenz und Inkarnation ganz zu schweigen. Der entscheidende Grund ist seit der Antike die Kreuzigung Jesu (vgl. Justin, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 89,2).

c. Im historischen und heutigen Judentum herrscht weitgehend (teils demonstratives) weitgehend Desinteresse an Jesus – jedenfalls an einer differenzierten Auseinandersetzung mit ihm. Ein wichtiger Grund besteht darin, dass jahrhundertlang im Namen Jesu Juden diskriminiert und verfolgt, als Gottesmörder diffamiert und als Anhänger einer überholten Religion marginalisiert worden sind.

d. Vor diesem Hintergrund ist es alles andere als selbstverständlich, dass seit dem 19. Jh. ein jüdisches Interesse an Jesus zu erwachen beginnt, das nicht nur negative Urteile, sondern positive Interessen artikuliert. Im frühen 20. Jahrhundert hat es sich gefestigt, vor allem im Raum des deutschsprachigen Judentums.

Drei Namen ragen heraus.

- Leo Baeck (1873-1956) hatte als Rabbiner eine hohe politische Sensibilität für die Gefahren des Antisemitismus und publizierte verschiedene viele gelesene und anerkannte Schriften, in denen er für ein aufgeklärtes Judentums warb, das sich nicht gegen Jesus stellt, sondern ihn in seiner Gottesliebe und vor allem in seiner Ethik wertschätzen kann (*Das Wesen des Judentums* 1905).⁸
- Joseph Klausner (1874-1958) hat als Religionswissenschaftler die Jesusbewegung in das Judentum seiner Zeit eingeordnet, dessen Vielschichtigkeit und Vielfalt er erkannte und beschrieb. 1930 schrieb er – als Zionist in Jerusalem – auf Hebräisch sein Jesusbuch, das Jesus als jüdischen Reformen portraitierte. Es wurde in viele Sprachen übersetzt.⁹
- Martin Buber (1878-1965) war ein Philosoph, der sich über die Theorie eines dialogischen Personalismus für Jesus interessierte und ihn als seinen jüdischen „Bruder“ portraitierte: „Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an Jesus trennt uns“.¹⁰

Diese Sicht öffnet die Augen für das Judesein Jesu, seine Verwurzelung im Alten Testament, seine Aufnahme zentraler Themen jüdischer Theologie, wirft aber die Frage auf, ob erst die Christologie von Jesu Tod und Auferstehung die Differenzen aufbrechen lasse und alle christologischen Partien der Evangelien sekundär sind, oder ob nicht auch bereits die – überlieferte – Verkündigung selbst tiefgreifende Differenzen im Judentum selbst aufwirft.¹¹

⁸ *Das Wesen des Judentums* (1926), Darmstadt 7. Aufl. o. J.

⁹ *Jesus von Nazareth, Jerusalem* 1952 (1930).

¹⁰ *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950. Popularisiert von *Schalom Ben-Chorin*, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1984.

¹¹ So *Jacob Neusner*, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London 1991; *Telling Tales. Making Sense of Christian and Judaic Nonsense. The Urgency and Basis for Judaeo-Christian Dialogue*, Louisville 1993; *Ein Rabbi spricht mit Jesus* (amerik. 1993), Freiburg - Basel - Wien 2007.

d. Die jüdische Jesusforschung ist für die christliche unverzichtbar. Sie ist nicht nur als solche ein Friedensangebot, das von der Seite der Verfolgten gemacht wird. Sie hat auch im Geist des Judentums und aus der intimen Kenntnis jüdischer Quellen heraus wesentliche Aspekte der Zugehörigkeit Jesu zum Judentum seiner Zeit erschlossen. Freilich kann die Debatte nicht mit dem Verweis auf das Judesein Jesu beendet sein, weil das Judentum vielfältig ist und das spätere Auseinandergehen der Wege, für das die Beziehung zu Jesus eine wesentliche Rolle gespielt hat, verstanden werden muss. Bei dieser Diskussion brechen grundlegende hermeneutische Fragen auf, die diskutiert werden müssen.

1.2.2 Jesus als Prophet im Koran

a. Jesus ist im Koran ein wichtiger Prophet in einer Reihe großer Propheten (Sure 4,163; 6,83-87; 19,30-33). Er ist ein wahrer Muslim. Von Gott gesandt, verkündet er den reinen Glauben an den einen Gott.

Der Koran setzt in der Beschreibung Jesu drei Schwerpunkte:

- seine Geburt aus der Jungfrau Maria,
- sein öffentliches Wirken mit Worten und Zeichen,
- sein Ende.

Durchweg prägend ist die Theozentrik: Jesus ist nicht der Sohn Gottes, sondern der Sohn der Maria (Sure 2,87; 3,59). Er wird zwar auch „Christus“ genannt, aber nicht als messianischer Gottessohn, sondern als Eigenname, der den Gesandten als Gesalbten kennzeichnet. Gott spricht sein Wort durch ihn wie durch andere Propheten. Jesus ist aber von den Christen zu Gott gemacht und dadurch verraten worden. Deshalb bedürfen sie der Bekehrung durch Muhammad zum Islam – im Sinne Jesu (Sure 4,171f.).

b. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ist ein Hauptthema der Jesustradition im Koran (Sure 19,16-40). Die Überlieferung berührt sich eng mit der lukanischen Verkündigungsgeschichte (Lk 1,26-38), aber auch mit apokryphen Jesustraditionen, besonders dem Pseudo-Matthäusevangelium. Die Jungfrauengeburt zielt im Koran nicht (wie bei Lukas und Matthäus) auf die Gottessohnschaft Jesu, sondern auf die Macht Gottes, zu tun, was er will (vgl. Sure 3,59). Maria ist (anders als im Neuen Testament) ganz passiv – von der Frage, wie es geschehen könne, über die farbige Beschreibung ihrer Wehen unter einer Palme bis zu ihrer Verunglimpfung als Hure.

c. Jesus verkündet nach dem Koran das Evangelium. Es ist mit der Tora (dem Gesetz) identisch. Es stellt in erster Linie auf das Bekenntnis des einen Gottes ab. Jesus verkündet in Worten und Zeichen; seine Worte gibt ihm Gott ein, seine Zeichen setzt Gott.

- Er beginnt als Embryo (Sure 19,14) und beweist sich als Knabe (Sure 5,111f.), ähnlich wie im apokryphen Kindheitsevangelium des Thomas.
- Er bleibt gegen starken Widerspruch Gott treu (Sure 5,120; 61,4).

Jesus ist „rechtschaffen“, weil Wort und Leben zusammenpassen (Sure 6,85).¹²

¹² An den Kern des Problems führt hingegen der große mittelalterliche Islam-Theologe al-Gazzālī, *Wider die Gottheit Jesu*, zitiert bei Franz-Josef Niemann, *Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie: Jesus, der Offenbarer I*, Graz 1990, 118-120. Er rekurriert auf die johanneische Christologie und diagnostiziert, dass Jesus dort nicht genealogisch, sondern metaphorisch seine Gottessohnschaft zur Sprache bringe; die metaphorische Redeweise sei zwar nicht ideal, aber tolerabel. Damit ist zum Teil Klarheit geschaffen, auch wenn das Verhältnis zwischen Metaphorik und Ontologie offenbleibt. Al-Gazzālī urteilt weiter, dass Jesu Gottessohnschaft nicht mit dem Klageruf Ps 22,1: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ in Einklang zu bringen sei. Das weist auf die kreuzestheologische Problematik hin. Der islamische Theologe kann Gottheit und Menschheit nicht als „ungetrennt, unvermischt und ungeteilt“ denken, wie das Konzil von Chalkedon sagt. Zum Thema vgl. *Hans Zirker*, „Er ist Gott, der einzige – gesellt ihm nichts bei“, in: Andreas Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie (Studien zur Religionstheologie 1)*, Mödling 1994, 43-53.

d. Der Koran tut sich schwer mit dem Kreuzestod Jesu. Die einschlägigen Passagen (Sure 3,52; 4,156f.) werden unterschiedlich gedeutet:

- Ist ein *alter ego* oder ist Jesus selbst nur scheinbar gekreuzigt worden?
- Hat man nur gemeint, dass er gekreuzigt, oder entzieht sich dem Verstand, dass er gekreuzigt worden ist?

Das Problem liegt darin, dass Gott seinen Propheten schmähslich leiden lassen würde. Positiv wird von einer Erhebung gesprochen (Sure 3,52). Ausgeschlossen ist, dass damit eine Erhöhung im Sinn des urchristlichen Kerygmas gemeint ist (Phil 2,9-11). Vielmehr ist an eine Rettung vor dem Tode bis zur endgültigen Auferstehung zu denken. Eine Parusie des Menschensohnes Jesus zum Gericht kennt der Islam so wenig wie eine Interzession des Auferweckten für die Menschen.

e. Der Koran hegt große Vorbehalte gegen die Trinitätstheologie wie gegen die Gottessohnschaft Jesu. Die Kritik ist komplementär (Sure 5,116; vgl. 4,171 und 5,73).

- Gott hat kein Kind (Sure 4,171); gemeint ist: er zeugt keines. Die Kritik des Koran an der Gottessohnschaft Jesu richtet sich gegen eine Sexualisierung Gottes resp. gegen eine Vergöttlichung der Sexualität.
- Es gibt keine „Beigesellung“ des Sohnes zu Gott (Sure 5,72f.). Er bleibt er selbst: der eine und einzige Gott.
- Es gibt keine Vater-Mutter-Kind-Dreieinigkeit (Sure 5,116; vgl. 4,171 und 5,73).

In Teilen der islamischen Theologie wird die Metaphorik neutestamentlicher Theologie erkannt – aber nicht reflexiv nachvollzogen.

f. Der Koran hat keine Christologie, sondern eine Propheten-Jesulogie: Jesus ist Gesandter, nicht Retter; er hat keine eigene „neue“ Botschaft, sondern die einzig wahre. Dieses Jesusbild ist unter den Bedingungen des islamischen Monotheismus schlüssig, hat aber entscheidende Schwachstellen: die Relativierung des Kreuzestodes Jesu, die Statik des Offenbarungsdenkens und die Entdifferenzierung des christologischen Monotheismus, der das schöpfungs- und erlösungstheologische Vermittlungsproblem pneumatologisch lösen kann.

Zu den synoptischen, johanneischen und paulinischen Christologien des Neuen Testaments verläuft ein tiefer Graben. Eine gewisse Nähe entsteht zu den antipaulinischen Pseudo-Klementinen. Der genaue Einfluss christlicher Traditionen ist aber nicht hinreichend erforscht.

Die Kritik des Koran an der Gottessohnschaft Jesu und am Trinitätsglauben trifft das Neue Testament und das Christentum nicht, weil es – außer in abseitigen Karikaturen – weder ein sexualisiertes Verständnis der Gottessohnschaft noch eine marianische Trinität gibt.

Literatur:

Martin Bauschke, Der Sohn Marias. Jesus im Koran, Darmstadt 2017 (zuerst 2001)

-, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte29), Köln u. a. 2000

2. Hintergrund:

Prophetie im Alten Testament

a. Das Wort „Prophet“ ist Griechisch (Vor[her]sager – Vorsprecher) und bezeichnet ursprünglich z.B. diejenigen, die die unverständlichen Orakelsprüche der Pythia übersetzen. In der Septuaginta dient das Wort regelmäßig zur Überbesetzung von *nabi*: „Rufer/Berufener“, „Künder“, „Sprecher“. Im Alten Testament begegnen viele ähnliche Begriffe: „Gottesmann“ (2 Kön 5); „Seher“ (1 Sam 9,9.19), „Deuter“, „Träumer“, „Wahrsager“ (Jer 27,9).

„Prophet“ ist vom Alten ins Neue Testament gewandert. Deshalb kann Jesus als Prophet nicht ohne eine Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie gedeutet werde.

b. Mose gilt als Prophet (Dtn 18; 34), Mirjam als Prophetin (Ex 15,6), Propheten wie Samuel (1 Sam), Nathan (2 Sam 7. 12; 1Kön 1), Elija (1 Kön 17-21; 2 Kön 1-2) und Elischa (1 Kön 19; 2 Kön 2-8. 13), Prophetinnen wie Debora (Ri 4-5), Hulda (2 Kön 22) und Noadja (Neh 6,14) bestimmen die Geschichte Israels; die Schriftpropheten bilden – neben der Tora und den Weisheitsschriften (Ketubim) – einen eigenen Hauptteil in der Bibel (Nebiim). Jesus tritt als Prophet auf (vgl. Lk 4,16-21), wie vor ihm Johannes der Täufer. Das Charisma der Prophetie ist in der Kirche lebendig (Apg 2; 1Kor 12).

c. In Hebr 1,1f. findet sich eine hermeneutisch ambitionierte Aussage, die oft als Gegensatz zwischen dem angeblich unklaren Sprechen der Propheten, die viele Worte machen müssten, und dem endlich eindeutigen Sprechen Jesu aufbauen würde, der nur ein Wort zu sagen braucht. Tatsächlich hat der Hebräerbrief aber Vielfalt als Reichtum betrachtet, ebenso wie Eindeutigkeit. Jesus steht im Chor aller Propheten – und ist im biblischen Konzert ein Solist, weil er der „Sohn“ ist, dessen Wort eschatologische Heilskraft entwickelt.

2.1 Seher, Kritiker, Deuter.

Typen der Prophetie Israels – und ihre neutestamentlichen Reflexe

a. Im Verständnis der Prophetie gibt es kennzeichnende Unterschiede¹³:

- Das Christentum sieht die Propheten vor allem als Vorboten des Messias, als Visionäre des Reiches Gottes, als Träger der Hoffnung auf universale Erlösung.
- Das Judentum sieht die Propheten vor allem als Interpreten der Tora, als Prediger des Gesetzes, als Mahner zur Umkehr.
- Die Moderne sieht die Propheten als kritische Zeit-Zeugen, fähig, die Zeichen der Zeit zu deuten, engagiert in der Politik, mutig im Kampf gegen Priester und Könige.

Die Prophetenbilder schließen einander nicht unbedingt aus, sind aber in ihrer Vielfalt geeignet, ein differenziertes Gesamtverständnis anzubahnen.

b. Das Spezifikum der biblischen Prophetie ist der Monotheismus. Die Prophetie ist betont, weil grundlegende Aussagen über Gott nur von Menschen getroffen werden können, die Gott dazu berufen und befähigt hat. Bileam (Num 24) ist ein heidnischer Prophet.

¹³ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld, Art. Propheten II. Biblisch. 1. Altes Testament, in: LThK³ 8 (1999) 628-632.

c. Das Alte Testament kennt verschiedene Typen von Propheten.

- Landpropheten (z.B. Elija und Elischa), als Einzelgänger oder in Gruppen: Seelsorge, Lebenshilfe, Heilungen, Offenbarungen;
- Tempelpropheten (z.B. Samuel): Orakel, Heilungen, Lehre;
- Hofpropheten (z.B. Nathan): Beratung, Erziehung, Prognosen;
- Schriftpropheten.

Das heutige Bild bestimmen vor allem die Schriftpropheten, die aber weder am Anfang der Prophetie stehen noch je konkurrenzlos waren.

d. Der jüdische Kanon unterscheidet:

- die „Vorderen Propheten“ – die Bücher Jos bis 2 Kön (in der christlichen Bibel die „Bücher der Geschichte“), weil Propheten als Protagonisten erscheinen;
- die „Hinteren Propheten“ – die Bücher Jes bis Mal (die Schriftpropheten).

Bei den „Hinteren Propheten“ wird mit der Vulgata unterschieden zwischen den „Großen“ (Prophetæ maiores) und den „Kleinen Propheten“ (Prophetæ minores). Die Unterscheidung betrifft nur den Umfang der Bücher, nicht die Bedeutung der Propheten.

e. Zu den „Großen Propheten“ zählen im Judentum Jesaja, Jeremia und Ezechiel; das Christentum rechnet auch Daniel dazu (dessen Buch in der Jüdischen Bibel unter den „Schriften“ steht – wohl weil seine Kanonisierung erst später erfolgte).

Die „Kleinen Propheten“ sind in der *Biblia Judaica* wie im Alten Testament identisch. Es sind zwölf Propheten:

- Hosea
- Joël
- Amos
- Obadja
- Jona
- Micha
- Nahum
- Habakuk
- Zefanja
- Haggai
- Sacharja
- Maleachi

Dadurch entsteht ein Buch von ähnlichem Umfang wie das der „großen“ Propheten.

f. Die Prophetie Israels ist ein Wegbereiter des Monotheismus; sie etabliert eine Instanz kritischer Geschichtsdeutung, politischer Urteilskraft jenseits herrschaftlichen Machtkalküls und persönlicher Gewissensbildung.

g. Im Neuen Testament wird kein einziger Prophet kritisiert oder gar abgelehnt, der im Judentum als Prophet galt – sei es durch die Kanonisierung der Prophetenbücher, sei es durch die der Prophetenerzählungen. Freilich wird die Prophetie aktualisiert, indem sie in ein positives Verhältnis zu Jesus, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung gesetzt wird, aber auch zur Missionsgeschichte des frühen Christentums. Hier brechen Kontroversen aus, die weitgehend innerhalb des damaligen Judentums ausgetragen werden, zwischen Judenchristen auf der einen Seite und jesuskritischen Juden, in erster Linie Pharisäern, auf der anderen Seite.

2.2 Wahre und falsche Prophetie

Kriterien der Unterscheidung in der Bibel Israels

a. Die Frage, wer ein wahrer und wer ein falscher Prophet ist, ist so alt wie die Prophetie selbst. Notwendig sind Kriterien. In der Tora werden sie genannt, und zwar mit Mose verbunden, der selbst als Prophet gilt.

b. Der erste Text ist Dtn 13,2-6.

- Der Passus wird zum Ende hin immer problematischer, weil er das deuteronomische Motiv der Vernichtungsweihe aufgreift, sakrales Recht mit Todesstrafe – das aber, soweit bekannt, faktisch nicht angewendet worden ist, sondern eine symbolische Bedeutung erlangt: Israel ist nicht stark genug, Pseudopropheten in den eigenen Reihen zu ertragen; es will die Leidenschaft seiner Gottesliebe durch die Striktheit der Trennung von allen Störfaktoren ausdrücken. Das bleibt ein Problem, auch wenn man die Wirkung in der frühen Neuzeit betrachtet.
- Erhellend ist der Auftakt: Wunder beweisen gar nichts; allein der Inhalt zählt. Mag der Eindruck eines Propheten noch so blendend sein: Nur wenn er die Liebe zum einen Gott fördert, kann er ein echter Prophet sein. Der Bezug zum Hauptgebot, dem *Schema Israel* (Dtn 6,4f.) ist unüberhörbar. Religionsgeschichtlich betrachtet, sind es die Propheten gewesen, die dem Monotheismus in Israel – vielleicht zunächst nur der Monolatrie – Raum geschaffen haben; kanontheologisch betrachtet, müssen sich Propheten an diesem Maßstab der Prophetie messen lassen. Es kommt alles darauf an, Gott mit ganzer Seele und ganzem Herzen zu lieben. Ein Lippenbekenntnis hilft so wenig wie ein pompöser Gottesdienst, wenn nicht das Herz spricht. Aber auch wenn das Herz spricht und die Gefühle einen übermannen, muss der Verstand sprechen: Es gibt nur einen Gott; und nur deshalb verdient und verlangt er, geliebt zu werden. Das entscheidende Kriterium der Prophetie ist der konkrete Monotheismus. Alles, was dem Glauben an den einen Gott, ist Prophet; alles, was ihn stört, behindert, nebulös werden lässt, Pseudo-Prophetie – ein strenges Kriterium, wie der Schluss des Passus zeigt, aber eigentlich dadurch gemildert, dass es ja um die Liebe zu Gott geht.

Durch Prophetie muss die Gottesliebe gestärkt werden. Wer sie irritiert, ist ein falscher Prophet.

c. Ein zweiter Text (Dtn 18,15f.) öffnet den Horizont einer großen Verheißung, und formuliert dabei ein zweites Kriterium. Mose warnt Israel vor Kartenlegern, Astrologen, Horoskopstellern, Fleischbeschauern, Hellsehern, Geisterbeschwörern, Feuergängern, Wolkendeutern und Orakellesern, wie sie in Israels Umwelt ihr Unwesen treiben, aber auch bei den Israeliten sich größter Beliebtheit erfreuen. Die Verheißung eines neuen Mose steht aber, wie die editorische Schlussnotiz des biblischen Buches festhält, bis dato noch aus (Dtn 34,10). Doch schon jetzt ist klar: Es wird ein Prophet wie Mose sein, eine irgendwie messianische Gestalt, die – darum geht es *de facto* – die Verheißung des Neuen Bundes, nämlich die Runderneuerung des Sinaibundes, verwirklicht, die das Gesetz den Menschen ins Herz schreibt, so dass sie hören und tun, was ihnen gesagt ist. Dann aber muss auch jeder andere Prophet zwischen Mose und dem Messias jenem Kriterium genügen: „wie“ Mose zu wirken. Das wiederum kann nach der Anlage der Tora nur bedeuten: in Übereinstimmung mit dem gesamten Gesetz, in Sonderheit mit den Zehn Geboten (Ex 20; Dtn 5), und zwar den beiden Tafeln, der Gottesliebe so gut wie der Nächstenliebe, der Heiligung des Namens Gottes nicht anders als dem Aufbau der Gerechtigkeit.

d. Der Passus mit dem dritten Kriterium schließt unmittelbar an (Dtn 18,21f.), Es geht schlicht und einfach um die Richtigkeit seiner Prognosen. Dieses Kriterium hat zwar den Nachteil, dass es nicht ad hoc überprüfbar ist, sondern erst im Laufe der Zeit. Aber mit der Zeit entscheidet sich, wessen Prophetie wahr und wessen falsch ist; die Nachgeborenen werden es beurteilen; gerade so ist die Rezeption der Prophetie bis hin zur Kanonisierung in Israel und der Kirche gelaufen. Schaut man aber auf die Geschichte, so werden nicht nur Heilsverkündigungen, sondern immer wieder Gerichtsworte bewahrheiten: die Ansagen kleiner und großer Katastrophen in der Geschichte, die aus einem Mangel an Gottesfurcht und Gerechtigkeit resultieren.

e. Dieselben Kriterien wie im Alten gelten im Neuen Testament – was man an den Vorwürfen sehen kann, die Jesus und den Aposteln gemacht werden, und an der Verteidigungsstrategie, die aufgebaut wird.

3. Wirkung:
Urchristliche Prophetie

a. Nach einer geschichtstheologischen Kanontheorie, wie sie Flavius Josephus überliefert, endet die Prophetie mit dem Wiederaufbau Jerusalems, der Verlesung der Tora und der Zustimmung des Volkes (Esr/Neh); danach beginne die Zeit der Exegese, der Schriftgelehrsamkeit, der Auslegung und Anwendung.

b. Dieser Auffassung vom Ende der Prophetie hat sich das Urchristentum nicht angeschlossen, in prinzipieller Übereinstimmung mit den Strömungen im zeitgenössischen Judentum, die ihrerseits prophetische Gaben für sich beansprucht haben. Josephus hat sie beschrieben, aber kritisch bewertet und keinesfalls in dem Sinn gedeutet, den er der kanonischen Prophetie zugemessen hat.

c. Im Urchristentum ist die Prophetie lebendig, in Fortsetzung der „alttestamentlichen“, dabei in direktem Bezug auf Jesus Christus, den von den Toten Auferstandenen, dessen Geist die urchristliche Prophetie inspiriert. Dadurch entsteht ein Charakteristikum, das später zur Spaltung führt, aber originär das Urchristentum als eine genuin jüdische Bewegung ausweist.

d. Die Frage der Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie stellt sich ebenso wie in Israel. Sie ist nicht nur jüdisch-christlich strittig, sondern auch innerkirchlich.

e. Prophetie ist mit anderen Charismen eng verbunden, insbesondere mit dem Apostolat und mit der Katechese, aber von ihnen auch zu unterscheiden.

3.1 Die Stimme des Herrn.

Propheten, Apostel und Lehrer in frühchristlichen Gemeinden

a. In den Briefen des Apostels Paulus, besonders im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief ist Prophetie eine starke Größe, danach vor allem auch noch im (deuteropaulinischen) Epheserbrief. Die Trias der Hauptzeugen lässt ein Prägemerkmale der urchristlichen Gemeinden überhaupt erkennen; denn der Erste Korintherbrief ist an eine von Paulus selbst gegründete, der Römerbrief aber an eine ihm bis dato unbekannte Gemeinde gerichtet, bei der er aber gleichfalls Prophetie voraussetzt. Der Epheserbrief trifft in der Paulusschule eine Aussage über die ganze Kirche. Die Paulusstellen werden durch Hinweise aus der Apostelgeschichte flankiert. Lebendige Prophetie ist ein Merkmal des Urchristentums.

b. Prophetie ist für Paulus ein Charisma: eine Gabe Gottes, die zur Aufgabe wird, eine Kompetenz, die verdankt und trainiert wird, eine Inspiration, die kommunikativ ist.

- Im Ersten Korintherbrief betont Paulus, dass die Prophetie (1 Kor 12,10.28) wie jedes Charisma (1 Kor 12,4-11), nicht der Selbstperfektionierung dient, sondern dem Dienst am Nächsten und dem Wachstum der ganzen Kirche; er exemplifiziert diese Konstruktivität im Blick auf den Gottesdienst (1 Kor 14,1-6.22-25.26-33a.37-40). Im Zuge dessen werden Merkmale der Prophetie nicht argumentativ entwickelt, aber *en passant* eingespielt:
 - Prophetie ist nicht nur an Gott, sondern auch an Menschen adressiert (1 Kor 14,3).
 - Prophetie dient nicht nur der Selbsterbauung, sondern dem Aufbau der Gemeinde (1 Kor 14,4).
 - Prophetie vermittelt Offenbarung (1 Kor 14,6; vgl. 14,26).

- Prophetie hat eine missionarische Kraft, weil sie zu Herzen geht und zu Gott führt, auch Ungläubige und Uneingeweihte (1 Kor 14,22-25).
- Prophetie ist kritisch und hält Kritik aus; sie wird überprüft (1 Kor 14,29); es bedarf einer Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10), die ihrerseits ein Merkmal der Prophetie ist.
- Prophetie ist von den Prophetinnen und Propheten kontrollierbar, anders als die Glossolie (1 Kor 14,32).
- Prophetie dient der kommunikativen Kompetenz in der Gemeinde; sie schafft Ordnung, d.h. die Konzentration der Gläubigen auf Gott und den Nächsten, auf die Kirche und die Aufgabe in der Welt (1 Kor 14,33).

Der Erste Korintherbrief verbindet die Prophetie stark mit der Liturgie – nicht exklusiv, aber positiv, weil der Gottesdienst der Hauptort der Versammlung der Gemeinde ist.

- Im Römerbrief wird die Prophetie als Charisma auf die Analogie des Glaubens festgelegt (Röm 12,6). „Glaube“ steht – wie in der Tora (Dtn 13; 18) – für das monotheistische Bekenntnis, das hier freilich christologisch konkretisiert ist (Röm 1,3f. u.ö.). „Analogie“ kennzeichnet den Glauben als eine nicht starre, sondern dynamische Größe, die immer neue Entdeckungen, Anwendungen und Ausdrucksformen erlaubt.
- Im Epheserbrief wird die Prophetie mit dem Apostolat zusammen ins Fundament der Kirche gestellt (Eph 2,20f.) – und auf den Dienst der Evangelisten, Hirten und Lehrer bezogen, die daran anknüpfen und darauf aufbauen, um das Wachstum und die Mündigkeit im Glauben zu fördern (Eph 4,11).

In der gesamten Paulustradition ist das Verständnis der Prophetie genau auf das Konzept der Offenbarung abgestimmt – bzw. umgekehrt. Prophetie ist Kommunikation mit Gott unter den Menschen.

- Prophetie verwurzelt das Evangelium im Glaubenszeugnis Israels.
- Prophetie ruft die Stimme Jesu Christi wach.
- Prophetie erlaubt der Kirche, sich im Gebet, in der Lehre, in ihrer Praxis auf Gott zu beziehen, an ihm zu orientieren.

Prophetie ist eine Gabe des Geistes, der lebendig macht. Das paulinische Verständnis der Prophetie ist anti-enthusiastisch. Prophetie hat einen Draht zu Gott, bleibt aber geerdet.

c. Aus 1 Kor 11,2-16 geht – bei allen großen Schwierigkeiten des Textes – hervor, dass auch Frauen als Prophetinnen im Gottesdienst gesprochen haben (die dann freilich ihr Haar mit einem Schleier verhüllen oder durch eine dezente Frisur bändigen sollten). Dem widerspricht 1Kor 14,33b-36, wo den Frauen das öffentliche Lehren untersagt sein soll. Die historisch-kritische Exegese beurteilt diesen Passus als nachpaulinische Interpolation, die dem Trend des späteren Urchristentums folgt, die Rolle von Frauen zu beschneiden (vgl. 1 Tim 2).

3.2 Lügenworte.

Falschprophetie im Fokus des Urchristentums

a. Falschprophetie ist im Urchristentum ein sehr großes Thema, weil Jesus selbst mit dem Vorwurf, ein falscher Prophet zu sein, konfrontiert worden ist und weil auch in der Geschichte des frühen Christentums keineswegs alle immer einer Meinung sind, sondern immer wieder harter Streit ausgefochten wird, in dem beide Seiten sich auf Inspiration berufen.

Im Blick auf Jesus gewinnt der Streit über die Qualität seiner Prophetie Züge der Auseinandersetzung über seine Messianität. Dem entspricht, dass auch die Kritik an falscher Prophetie im Urchristentum die Auseinandersetzung mit Pseudomessiasen und dem Antichrist umfasst.

b. Die Kritik an Jesus, die das Neue Testament einfängt, um sie als unberechtigt zu erweisen, spiegelt genau die Kriterien, die aus der Tora abzuleiten sind. Die Perspektiven der Evangelien unterscheiden sich; aber sie führen von unterschiedlichen Standpunkten aus zu ähnlichen Konstellationen.

- Jesus wird vorgeworfen, das Erste Gebot zu unterminieren, weil er sich selbst zu Gott mache (Joh 10,33), der messianischen Menschensohn zu sein beanspruche (Mk 14, 62ff.) und Gottes Recht usurpiere (Mk 2,7). Gegen Jesus wird den Evangelien zufolge sogar der Vorwurf erhoben, mit dem Teufel im Bunde zu sein (Mk 3,22 parr.).
- Jesus wird vorgeworfen, das Gesetz aufzulösen – es also nicht „wie Mose“ zu lehren, sondern zu verwerfen. Dieser Vorwurf wird am Umgang Jesu mit Sündern festgemacht, mit denen er viel zu engen Kontakt habe (Mk 2,13-16 parr. u.ö.), an seiner Sabbatpraxis, die die Arbeitsruhe störe (Mk 2,23-28 parr.; 3,1-6; Joh 5) und die Reinheitsgebote zu übertreten (Mk 7,5 parr.).
- Jesus wird vorgeworfen, dass seine Zeitansage nicht stimme: Die Nähe der Gottesherrschaft sei nicht zu erkennen (vgl. Lk 17,20f.); Jesus könne keine Zeichen vorweisen, an denen sie abgelesen werden könne (Mk 8,11ff.). Das Neue Testament überliefert, dass auch die Jünger dieselbe Frage haben (Mk 13,4 parr.; Apg 1,6) – und dass die Skepsis später eher größer geworden sei (2 Petr 3,4).

Alle drei Einwände würden Jesus als Pseudoprophet entlarven, wenn sie zuträfen. Deshalb gibt es im Neuen Testament – vielfältig perspektiviert – eine Auseinandersetzung, die im Blick auf die Prophetie Jesu die Gottesfrage stellt und christologisch beantworten will.

- Jesus löst die Einheit Gottes nicht auf, sondern verkörpert sie (Joh 10); er usurpiert nicht Gottes Recht, sondern nimmt es wahr (Mk 2,1-12).
- Jesus löst das Gesetz nicht auf, sondern füllt es (Mt 5,17-20); er infiziert sich nicht an der Sünde, sondern steckt die Sünder mit seiner Heiligkeit an (Lk 7,36-50) u.ö.); er ist der Arzt der Kranken, auch der Sünde (Mk 2,17). Er bringt den Sabbat zur Geltung, indem er seine genuine Intention, für die Menschen da zu sein und Gutes zu verbreiten, verwirklicht (Mk 2,28; 3,4).
- Jesus lässt die verborgene Gegenwart der Gottesherrschaft (Mk 4,1ff. parr.) entdecken, die an seine eigene Präsenz gebunden ist (Lk 17,20f.).

Wären die Einwände trivial, würden sie im Neuen Testament nicht erwähnt; die Auseinandersetzung mit ihnen schärft das Profil der Prophetie Jesu, wie seine Jünger und deren Nachfolger es erkannt und ins Neue Testament eingezeichnet haben.

c. Aus der Zurückweisung der Kritik an Jesus folgen Kriterien für die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie im Urchristentum, die ein neutestamentliches Gegenstück zum Deuteronomium bilden, aber auch die spätere Theologiegeschichte prägen.

- Die eschatologische Frage – die Treffsicherheit prophetischer Prognosen – wird in Mk 13 und den Parallelen unter dem Eindruck der katastrophalen Tempelzerstörung, die Jesus vorausgesagt hat, als Kritik an prophetischen und messianischen Gestalten diskutiert, die aufgrund der Kriegswirren das Ende der Welt und die Parusie Christi ausrufe, also eine extreme Naherwartung propagieren.
- Die Gesetzesthematik wird in der Kritik an Markion virulent werden, der das Evangelium gegen die Tora stellen will und damit neutestamentlichen Kriterien wahrer Prophetie widerspricht.
- Die Monotheismusthematik wird in der Gnosis relevant werden, die den Schöpfer nicht mit dem Erlöser zusammenbekommt und deshalb einen metaphysischen Dualismus propagiert.

Dieselben Kriterien tauchen fokussiert und transformiert in der Kritik an und durch Paulus auf.

- Von streng judenchristlicher Seite wird ihm vorgehalten, Israel zu verachten, mit der Beschneidung das Gesetz aufzugeben; dem antwortet die Rechtfertigungslehre, besonders in der Variante des Römerbriefes, die auf die Verheißung der Rettung ganz Israels hinzielt.
- Nach dem Zweiten Thessalonicherbrief (wohl nicht selbst von ihm geschrieben) muss er sich gegen den Vorwurf verteidigen, mit der Naherwartung falsche Hoffnungen geweckt zu haben (2Thess 2,3-8); die Antwort besteht in der Erinnerung daran, wie widerständig er die Verbreitung des Evangeliums gedacht hat (2 Thess 2,3-8).
- Von außen wird ihm vorgeworfen, die Verkündigung eines Gekreuzigten als Messias sei bizarr; dem antwortet die Kreuzestheologie, die Gottes Macht als seine Schwäche und Gottes Weisheit als seine Torheit ausweist – und umgekehrt.

Prophetie ist ein Charakteristikum des Urchristentums, das heilsame Unruhe stiftet.

4. Leitlinie:

Die prophetische Heilssendung im Spiegel der Evangelien

a. Jesus ist nach dem Neuen Testament nicht *ein*, sondern *der* Prophet, weil er *das* eschatologische Wort Gottes verkündet, mit dem er sich ganz und gar identifiziert. Es ist definitiv – nicht, weil es nach ihm keine weiteren Gottesworte mehr gäbe, sondern weil (dem Glauben zufolge) Jesus *alles* gesagt hat, was Gott zum Heil der Menschen offenbaren wollte, und zwar so, dass er nicht nur darüber gesprochen, z.B. informiert, sondern so, dass er Gottes Wort mitgeteilt hat: Er hat die Verheißung Wirklichkeit werden lassen.

b. Die Prophetie Jesu erfasst seine gesamte Verkündigung. Sie kann nicht gegen das Predigen und Lehren oder gegen das therapeutische Wirken ausgespielt werden, weil zur Prophetie auch im Alten Testament nicht nur Worte, sondern auch Taten gehören, nicht nur Visionen, sondern auch Einsichten, nicht nur Appelle, sondern auch Argumente. Die Prophetie ist aber der Glutkern des Lehrens und Predigens Jesu, weil sie die Offenbarung des Evangeliums erschließt; sie ist auch der Antrieb und Horizont seines Heilungsdienstes, weil Jesu inspiriertes Wort heilende Wirkung hat und den Glauben der Betroffenen entzündet.

c. In den Evangelien wird die Prophetie des öffentlichen Wirkens Jesu in unterschiedliche Farben gezeichnet.

- Besonders farbig ist das Bild bei Lukas, weil er sich von der Antrittspredigt Jesu im heimischen Nazareth an immer wieder auf Jesaja und dessen Heilsprophetie vor dunklem Hintergrund bezieht.
- Über Matthäus und Lukas ergibt sich ein Rückschluss auf die Logienquelle, die ihrerseits den Propheten Jesus dialektisch mit dem Propheten Johannes verbindet.
- Auch im Johannesevangelium ist die Propheten-Christologie virulent, verbunden mit der Theologie des Wortes Gottes (Jo 1,18).

Das Spektrum ist weiter; die lebendige Farbenwelt macht – auch im Ausschnitt – die vielen Aspekte des Wirkens Jesu sichtbar, die im Prophetischen aufleuchten.

4.1 Das Evangelium der Befreiung.

Die Antrittspredigt Jesu in Nazareth nach Lk 4,16-30

a. Lukas stellt den Anfang der öffentlichen Verkündigung Jesu in Nazareth (Lk 4,16-30) als programmatische Eröffnung dar, die für seinen gesamten Weg typisch ist.

- Jesus kommt in seine Heimat (Lk 4,23f.), nach Galiläa (Lk 4,16), zu seiner Familie (Lk 4,22) und seinen Nachbarn (Lk 4,22) – hat aber bereits vorher in Kapharnaum gewirkt (Lk 4,23), ohne dass Lukas davon erzählt hätte.
- Jesus nimmt am Sabbatgottesdienst der Synagoge teil (Lk 4,16).
- Jesus verkündet das Wort der Heiligen Schrift (Lk 4,16-19 – Jes 61,1f.).
- Jesus deutet die Schrift mit Bezug auf sich selbst, auf das Hier und Jetzt seines Wirkens (Lk 4,20f.).
- Jesus löst ungläubiges Staunen aus (Lk 4,22).
- Jesus provoziert Widerspruch, indem er den Widerspruch antizipiert, auf den er wegen seines prophetischen Anspruchs stoßen wird (Lk 4,23-29).
- Jesus geht durch die Anfeindung hindurch seinen Weg (Lk 4,30).

Lukas hat die Szene so gestaltet, dass Jesu gesamtes Evangelium im Kleinen dargestellt wird: Inspiration und Intention, Mission und Passion.

b. Der Schlüssel zur Interpretation ist der Bezug auf das Alte Testament. Zwischen Lk 4 und der Prophetie Israels entsteht ein Gespräch.

- Im Zentrum steht die Lesung von Jes 61,1f. Der Passus steht im Kontext einer Heilsverheißung, die an einen messianischen Propheten gebunden ist. Im Vergleich mit dem Ausschnitt, den Lk 4,18f. bildet, werden zwei Momente reduziert: die Perspektive auf Zion und das Gericht über die Völker. Lukas konzentriert den Blick auf die Sendung Jesu zu den Armen.
- Im Predigtgespräch nennt Jesus Beispiele aus der Prophetie Israels, die zeigen sollen, dass Gott nicht an die von ihm selbst geschaffenen Grenzen Israels gebunden ist, sondern weiter wirkt: Elija (Lk 4,25: 1 Kön 17,1-16) und Elischa (Lk 4,26: 2 Kön 5,1-27) sind die Paradebeispiele

Die Prophetenstellen legen sich wechselseitig aus: Gott schenkt durch seine Gesandten den Armen das Leben, aber nicht nur in Israel, sondern darüber hinaus.

c. Das Jesajazitat ist ein erzähltes Selbstportrait Jesu in den Farben der Prophetie Israels.

- Die Geistverleihung und die Salbung verweisen zurück auf die Taufe (Lk 3,21f.). Jesus wird durch sie nicht zum Sohn Gottes, der er für Lukas immer schon ist (Lk 1,31f.35), sondern wird in die Aufgabe der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums eingeführt – wie der prophetische Sprecher in Jes 61.
- Seine Sendung bindet Jesus an Gott zurück (Lk 9,48; 10,16) und lässt ihn seinen Weg der Verkündigung (Lk 4,43) – und später des Leidens (Lk 13,34) – gehen.
- Die Verkündigung des Evangeliums an die Armen ist der Nerv der Theologie Jesu.
 - Die Verkündigung geschieht in Wort und Tat.
 - Wer die Armen sind, nennt beispielhaft das Zitat und lässt das gesamte Evangelium an immer neuen Beispielen entdecken.
- Das „Gnadenjahr“ ist das „Heute“ einer eschatologischen Erfüllung (Lk 4,21; vgl. Lk 2,11; 5,26; 13,32f.; 19,9; 23,43), die im Gebet sich auch für die Jünger öffnet (Lk 11,1-4).

Im Dialog mit Jes 61,1f. und mit der Elija- wie der Elischageschichte zeichnet sich eine theologische Geographie ab, die zur lukanischen Theologie des Weges passt.

- Jesus wendet sich den Armen in Israel von Anfang an so zu, dass die Grenzen überschritten werden (vgl. Lk 7,1-10).
- Jesus transzendiert das Verlangen der Seinen, ihn an Nazareth zu binden. So wie er in Israel die Grenzen überschreitet, nach Kapharnaum, so wird er über Israel hinaus wirken.
- Diese Weite löst den Widerspruch aus. Jesus soll auf seine Familie und seine Vaterstadt festgelegt werden; zwischen der Weite seines Anspruchs und der Enge seines Herkommens wird ein Gegensatz gesehen. Dieser Gegensatz ist genuin prophetisch. Das prophetische Wirken und das prophetische Leiden gehören genuin zusammen (Lk 4,24). Jesus nimmt diese prophetische Sendung: Er ist selbst arm, da er zu den Armen gesandt ist. Durch sein Leben und Leiden verifiziert er seine Sendung.

Das „Gnadenjahr des Herrn“ endet nicht mit dem Widerspruch der Nazarethaner, sondern beginnt erst, weil Jesus sich durch ihn nicht von seiner Sendung abbringen lässt, sondern ihn zu seinem Teil seiner Mission macht.

d. Die Erschließung der Nazarethperikope kann bei der Versuchung ansetzen, Jesus an sein Haus, seine Familie, seine Herkunft zu binden – und bei der Frage, wie Jesus heute mit dieser Festlegung umgeht, die zum Widerspruch wird.

4.2 Der kommende Messias.

Die Antwort auf die Täuferfrage nach Mt 11,2-6 par. Lk 7,18-23

a. Matthäus sammelt nach der Bergpredigt (Mt 5-7) und einer ganzen Serie von Machttaten (Mt 8-9) divergierende Eindrücke von Jesus (Mt 10-11). Mit Abstand am wichtigsten ist die Position des Täufers Johannes. Denn: „Unter allen von einer Frau Geborenen hat es keinen Größeren gegeben als Johannes den Täufer“ (Mt 11,11). Er hat den „Stärkeren“ angekündigt, der „nach ihm kommt“, dessen Vorläufer er also ist und „dem er nicht würdig“ sei, „die Schuhriemen zu lösen“ (Mk 1,7 par. Mt 3,11). Er sitzt im Gefängnis, weil er Herodes Antipas, den galiläischen Fürsten, den Jesus einen „Fuchs“ nennt (Lk 13,32) und während seiner eigenen Passion keines Wortes würdigt (Lk 23,6-12), wegen seiner Heirat mit Herodias, der Frau seines Bruders Philippus, öffentlich kritisiert hat (Mk 6,17-29; vgl. Lev 18,16; 20,21). Es spricht für die Ehrlichkeit des Neuen Testaments, dass selbst dieser Prophet noch aus dem Gefängnis die Frage loswerden muss, ob Jesus wahrhaftig der ist, den er selbst verheißen hat (Mt 11,2-6). Die Frage schränkt sein prophetisches Charisma nicht ein, sondern drückt es aus:

b. Die kleine Erzählung stammt aus der Redenquelle. Der vergleichende Blick auf Lk 7,18-23 zeigt eine Q-Tradition, deren Wortlaut aber nicht mehr gut zu rekonstruieren ist, weil die synoptischen Versionen zu stark voneinander abweichen. Die Grundstruktur ist Matthäus vorgegeben. Seine Fassung ist kompakter als bei Lukas. Der Täufer fragt aus dem Gefängnis anlässlich der Machttaten Jesu; er fragt, ob es „Taten des Messias“ seien, als die Matthäus sie erzählt hat und in der kurzen Regiebemerkung zu Beginn der Perikope identifiziert. Er sendet einige seiner Jünger zu Jesus, die seine Frage übermitteln. Jesus antwortet mit Worten aus der Heiligen Schrift Israels, ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen; er preist alle selig, die keinen Anstoß an ihm nehmen. Im folgenden Passus erklärt Jesus, wie er selbst den Täufer sieht und diejenigen, die auf ihn reagieren (Mt 11,7-19 par. Lk 7,24-35).

4.2.1 Die Frage des Täufers

a. Johannes der Täufer fragt, weil er, wie der Evangelist schreibt, von den „Taten des Messias“ hört, also von seinen Heilungen und Dämonenaustreibungen, auch seinen kraftvollen Worten – so wie sie der Evangelist zuvor eindrucksvoll zusammengestellt hat (Mt 5-9). Er formuliert die Messiasfrage Israels in der ersten Person Plural, also stellvertretend für das ganze Volk. Dort waren zwar keineswegs alle messianisch bewegt; aber die Evangelien erwecken durchaus den Eindruck, dass einige voller Hoffnung gewesen seien, allerdings auch voller Unsicherheit, wem sie ihr Vertrauen schenken könnten. Der Evangelist Lukas baut in seinen Bericht vom Wirken des Täufers eine Notiz über das Motiv des Volkes ein, sich von der Gerichtsbotschaft des Johannes ansprechen zu lassen. Die Frage, die Johannes aus dem Gefängnis heraus an Jesus stellt, teilt die Messias Hoffnung des Volkes (Lk 3,15). Er formuliert sie im Anschluss an seine eigene Verkündigung (Mk 1,7f. par.). Der Täufer war ein Gerichtsprediger, der Israel zu einem radikalen Neuanfang im Zeichen des drohenden Zorngerichtes Gottes gerufen (Mt 3,1-12 par. Lk 3,1-20) und durch die Wassertaufe im Jordan vor dem Feuer des jüngsten Tages geschützt hat (Mk 1,4ff. par.). Der „Stärkere“, der nach ihm kommen soll, ist (wohl nicht Gott, sondern) der Messias, vielleicht in Gestalt des richtenden und rettenden Menschensohnes. Johannes bezweifelt im Gefängnis nicht die Gültigkeit der Verheißung, sondern fragt nach der Identität Jesu. Er fragt nicht nach *einem*, sondern nach *dem*, der kommen soll. Er fragt also nach dem Gesandten, dem Messias Gottes selbst, dem „Stärkeren“, dessen Stärke in der Verwirklichung der Gottesherrschaft besteht.

b. Die Frage ist echt. Wäre sie es nicht, hätte Jesus sie nicht beantwortet, und die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas hätten sie nicht überliefert. Sie wurde durch das Hörensagen, das zu Johannes ins Gefängnis gedrungen war, noch nicht eindeutig beantwortet: Die „Taten“, zu denen auch die Worte Jesu gehören, werfen die Frage auf, wer sie getan haben kann; sie machen sie so dringlich, dass sie noch aus dem Gefängnis heraus gestellt werden muss. Aber sie geben noch nicht selbst die Antwort.

4.2.2 Die Antwort Jesu

a. Die Antwort auf die Messiasfrage gibt Jesus selbst. Er weist die Delegation des Täufers nicht ab, sondern lässt sich auf ihre Frage ein. Aber er antwortet nicht einfach mit einem klaren Ja, sondern spiegelt die Frage zurück. Johannes hat fragen lassen, weil er von den „Taten“ Jesu gehört hatte; die Jünger sollen nach Jesu Wort dem Täufer ihrerseits melden, was sie allenthalben hören und sehen: in der Nähe Jesu, auf dem Weg zu ihm und auf dem Weg wieder zurück.

b. Jesus wiederholt aber nicht nur die Frage, sondern stellt sie in ein neues Licht. Denn er beschreibt, was die Täuferjünger sehen und hören, mit Worten Jesajas, die er aber nicht ausdrücklich als Schrift oder als Prophetenstimme zitiert, sondern sich zu eigen macht (Jes 35,4ff). Bei Jesaja¹⁴ und in der jüdischen Exegese sind die verheißenen Wunder „metaphorisch“ verstanden worden: Sie sind Bilder dafür, dass die Errettung eine neue Schöpfung ist. Jesus hingegen hat, wenn nicht alles täuscht, tatsächlich – als charismatischer Therapeut, wie die Religionssoziologen sagen würden – Kranke geheilt; aber er gibt diesen realen Geschehnissen eine metaphorische Bedeutung, indem er sie ins Licht der Prophetie Jesajas stellt: Sie verweisen auf das Reich Gottes, dessen rettende Nähe sie verwirklichen.¹⁵ Das entspricht dem Grundsinn der Machttaten Jesu: Sie sind Verkündigung, weil Jesus Taten sprechen lässt; sie veranschaulichen die Leiblichkeit des schon gegenwärtig zu erfahrenden und künftig vollendeten Heiles; sie verweisen vorweg auf die Auferstehung des Fleisches, nämlich die Rettung des ganzen Menschen durch den Tod hindurch in Gottes Herrlichkeit.¹⁶

c. Ohne dass ein einziger Hoheitstitel zitiert würde, ist die Antwort, die Jesus mit Verweis auf die jesajanische Prophetie gibt, eine christologische Spitzenaussage des Neuen Testaments. Jesus stellt sein Wirken in den Horizont der Heiligen Schrift Israels und der prophetischen Verheißungen. Auch wenn er ihn nicht in freier Form mit zitiert, schwingt der erste Satz der Prophetie mit: dass Gott selbst kommt, um sein Volk zu retten. Denn das ist genau die Grundbotschaft Jesu: dass Gottes Herrschaft kommt (Mk 1,15 par. Mt 4,17). Sie kommt mit ihm, in ihm, durch ihn. Sie prägt sein Leben so ganz und gar, dass gesagt werden kann: Gott kommt mit seiner Herrschaft, wo Jesus kommt. Das ist die präzise Antwort auf die Frage des Täufers, weil sie Jesus so präzise beschreibt, wie kein Dogma es kann, weil jedes Dogma die Geschichte Jesu braucht, um verifiziert werden zu können, diese Geschichte aber sich in nur in Geschichten wie jener der Antwort Jesu auf die Messiasfrage des Täufers darstellen lässt.

¹⁴ Zum Kontext im Jesajabuch vgl. *Hallward Hagelia*, The holy road as a bridge. The role of chapter 35 in the book of Isaiah, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 (2006) 38-57.

¹⁵ Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: *ZNW* 88 (1997) 111-125.

¹⁶ Vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg – Basel Wien 2010.

4.2.3 Die neue Frage

- a. Die Antwort, die Jesus den Täuferjüngern gibt, wird zu einer neuen Frage, die er seinen Zuhörern stellt. Matthäus folgt wie Lukas (7,24-28) der Redenquelle. Die Versionen liegen eng beieinander (Mt 11,7-10):
- b. Jesus behält die Täuferjünger nicht bei sich; er beruft sie nicht in seine persönliche Nachfolge; er lässt sie zu Johannes gehen – mit der Messiasbotschaft, die an ihn gerichtet ist. Wie der sie aufgenommen hat, bleibt offen. Aber der Evangelist wird sich kaum etwas anderes vorgestellt haben können, als dass der Täufer mit der Antwort, die ihm Jesus auf seine Messiasfrage gegeben hat, gestorben ist.
- c. Während die Täuferjünger ihres Weges ziehen, wendet Jesus sich dem Publikum zu. Hier kann er sich nicht mit der Antwort zufriedengeben, die er dem Täufer mit seinen prophetischen Verstehensvoraussetzungen gegeben hat; hier muss er weiter nachfragen, weil er hier sich nicht ganz sicher sein kann, wie sie zum Täufer und zu ihm stehen. Vorausgesetzt ist zweierlei: dass den Zuhörern Johannes der Täufer ein Begriff gewesen ist, ja dass sie selbst zu jenen gehört haben, die auf seine Predigt hin zum Jordan gezogen sind, um ein neues Leben anzufangen, und dass sie auf irgendeine Weise Zeuge des Gespräches zwischen Jesus und den Täuferjüngern gewesen sind.
- d. Jesus fragt die Menschen nicht, ob sie seiner Antwort zustimmen; er geht einen Schritt zurück, um einen Schritt voranzukommen. Er fragt sie nach ihrer Einstellung zum Täufer. Jesus selbst stellt sich ganz auf dessen Seite – so wie er sich ja auch selbst im Jordan von Johannes hat taufen lassen, nach Matthäus, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,13-17). Jesus unterschreibt, indem er sich taufen lässt, auch die Predigt des Täufers. Nach den synoptischen Evangelien hat sie zwei Seiten: Johannes predigt „die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 parr.), und er kündigt den „Stärkeren“ an, der „nach“ ihm „kommt“ und dem die Schuhriemen zu lösen er nicht würdig“ sei (Mk 1,7 parr.).
- e. Jesus nimmt beides ernst – nach den Evangelisten, weil er selbst dieser „Stärkere“ ist (Mt 11,9ff par. Lk 7,26ff). Er unterstreicht auch den Umkehrruf des Täufers, den er sich zu eigen macht (vgl. Mt 4,17) und mit dem Glauben an das Evangelium verbindet (Mk 1,15). Wie immer die historischen Verhältnisse gewesen sein mögen – in den Evangelien führt der Weg an den Jordan zu Johannes weiter in die Nachfolge Jesu hinein, weil der Täufer selbst den „stärkeren“ Messias ankündigt. Der Evangelist Johannes hat diese Linien eng zusammengezogen, indem er erzählt, dass die ersten Jünger Jesu von Johannes zu ihm geschickt worden sind (Joh 1,35f.).
- f. Das synoptische Bild ist komplexer. Jesus selbst ist es, der nach den Zusammenhängen fragt. Oft wird sein Wort an die Menge als reine Kritik verstanden. Aber in Wahrheit ist sein Urteil differenziert. Es mag welche gegeben haben, die aus reiner Neugier, aus Sensationslust zu Johannes an den Jordan gezogen sind. Aber das steht nicht im Fokus des Jesuswortes. Es wäre absurd, mitten in der Wüste Luxus zu suchen und den Mann, der ein „Gewand von Kamelhaaren“ (Mk 1,6 parr.) trug, als Haute-Couture-Model zu betrachten.

g. Tatsächlich erzählen die synoptischen Evangelien ja auch, dass die große Menge deshalb von Johannes sich hat anziehen lassen, weil sie ihre Sünden bereuen und ihre Schuld loswerden und ein neues Leben anfangen wollten (Mk 1,4-7; Mt 3,4-12; Lk 3,7-20). Wäre es anders, hätte Johannes sie gar nicht taufen dürfen. Auch die „vielen Pharisäer und Sadduzäer“, die Matthäus zum Täufer Johannes kommen sieht, sind davon nicht ausgenommen; zwar werden sie als „Schlangenbrut“ titulierte (Mt 3,7); aber mit demselben Wort hat Johannes der Täufer nach Lukas alle bedacht, die zu ihm kamen (Lk 3,7). Es ist das grelle Bild dafür, dass alle der Umkehr bedürfen.

h. Das Wort an die Menge macht nur Sinn, wenn Jesus Einverständnis erzielen wollte: Niemand wollte nur ein Schilfrohr sehen, das sich im Winde bewegt; niemand wollte einen prächtig gekleideten Menschen sehen. Alle sind deshalb zum Jordan gezogen, weil sie im Täufer einen Propheten gesehen haben. Das spricht Jesus ihnen nicht ab. Aber er fragt nach den Konsequenzen. Er bestätigt das positive Urteil der Menschen in Israel über den Propheten Johannes. Aber er steigert es noch: „mehr als ein Prophet“ (Mt 11,10) – so wie Jesus „mehr als Jona“ ist (Mt 12,41 par. Lk 11,32) und „mehr als Salomo“ (Mt 12,42). Wer in Johannes einen Propheten sieht, ist auf dem richtigen Weg; wer in ihm nur einen von vielen Propheten sieht, ist auf dem Weg des Verstehens nicht weit genug. Wer ihn sieht, wie Jesus ihn gesehen hat, sieht „mehr“: Wer Jesus zustimmt, dass Johannes „mehr als ein Prophet“ war, muss seiner ganzen Botschaft Glauben schenken, seiner Gerichtsbotschaft wie seiner Messiasankündigung, und wird dann auf den Weg des Glaubens geleitet.

i. Ob die Menschen diesen Weg gehen werden – das ist die Frage. Jesus ist dafür, dass sie sich selbst treu bleiben und sich deshalb fragen, was sie zur besten Handlung ihres bisherigen religiösen Lebens getrieben hat: zu ihrer Taufe im Jordan, und welche Konsequenzen sie daraus ziehen wollen, nachdem sie ihn selbst gesehen haben: Jesus von Nazareth.

Zum Weiterstudium

Hanna B. Stettler, Die Bedeutung der Täuferanfrage Matthäus 11,2-6 par. Lk 7,18-23 für die Christologie, in: *Biblica* 89 (2008) 173-200.

4.3. Der Bote für Israel und Samaria.

Eine johanneische Perspektive

a. Nach dem nächtlichen Glaubensgespräch, das Jesus in Jerusalem mit dem Pharisäer Nikodemus führt (Joh 3), sucht er in Joh 4 zur Mittagszeit das Gespräch mit einer Samariterin¹⁷, einer Frau mit Vergangenheit, am Jakobsbrunnen im Schatten des Garizim, des heiligen Berges der Samariter, der dem Tempelberg Konkurrenz machen soll.¹⁸ Der Kontrast zeigt paradigmatisch, wie weit die Wege sind, die Jesus zu Gott bahnt, wie unterschiedlich die Ausgangspunkte, an denen er die Menschen abholt, und wie groß die Möglichkeiten, durch eine Krise hindurch zum Glauben zu finden.¹⁹

b. Die Exegese hat sich lange Zeit auf Dekompositionsentwürfe konzentriert, die vorjohanneische Traditionen von johanneischen Redaktionen abheben sollen²⁰. Diese Modelle sind aber von starken Voraussetzungen abhängig: Johannes würde keine Mission treiben; die Christologie sei nachträglich aufgewertet worden; die Jüngerthematik sei sekundär. Joh 4 kennt keine Stilbrüche. Der Text ist ein fein geflochtenes Gewebe, das nicht durch Schnitte zerstört werden darf.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit steht hinter Joh 4 die Erinnerung an eine Begegnung Jesu mit einer Samariterin. Die Geschichte ist zu unwahrscheinlich, um erfunden zu werden; sie passt zu gut zum synoptischen Bild Jesu, um ins Reich der Legende verwiesen zu werden.

Die Geschichte ist aber ganz johanneisch durchformt.

- Sie ist eine Antizipation der Samaritermission, von der die Apostelgeschichte ohne jeden Rekurs auf Jesustraditionen berichtet.
- Sie wird zu einer Offenbarungsgeschichte, weil sie mitten im Leben Gott mit Jesus verbunden zeigt.
- Sie ist eine Glaubensgeschichte, die zeigt, dass und wie Glaube im Gespräch entstehen kann,
 - nicht durch die sokratische Methode, die Menschen zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen,
 - sondern durch die jesuanische Methode, die Menschen zur Erkenntnis Gottes zu bringen, so dass sie im Nachhinein sich selbst besser kennen, als sie es je von sich aus könnten.
- Nach Johannes ist Jesus auch darin Prophet, dass er Gott bezeugt – so dass er als Prophet geglaubt werden kann, indem die Voraussetzungen des Glaubens selbst geklärt werden.

Johannes durchformt eine Tradition, indem er ihre Theologie profiliert.

¹⁷ Vgl. *Jürgen Zangenberg*, Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen - Basel 1998.

¹⁸ Nach Dtn 11,29 und 27,12 sowie Jos 8,33 ist der Garizim der bei Sichem gelegene Berg des Segens für Israel (vgl. Ri 9,7). Nach Dtn 27,4 in der ursprünglichen Textgestalt des Samaritanus und der Vetus Latina befiehlt Mose den Bau eines Tempels auf dem Garizim. In der samaritanischen Tradition sind aber eine Abraham-Ätiologie (Memar Marqa II 46,12 [ed. McDonald]; Ps-Eupolemos [Euseb, PraepEv IX 17,5]) und eine Stiftszelt-Tradition (Memar Marqa V 120,1-2 [ed. McDonald]) noch wichtiger. Über die Besiedelung Sichems und den Tempelbau auf dem Garizim berichtet Josephus, ant. 11,312-344.

¹⁹ *Ulrich Wilckens*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde, 184-203.

²⁰ Besonders elaboriert bei *Andrea Link*, „Was redest du mit ihr?“ Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42 (BU 2), Regensburg 1992.

4.3.1 Zeit und Ort

a. Joh 4,1-42 ragt als Block aus dem Gang des Evangeliums heraus, weil die Geschichte zur unmöglichen Zeit an einem unmöglichen Ort spielt.

b. Jesus ist auf dem Weg durch Samaria; er ist am Jakobsbrunnen; er sitzt im Schatten des Berges Garizim. Nichts ist zufällig.

- Im Johannesevangelium ist noch stärker als nach den Synoptikern betont, dass Jesus unterwegs zu den Menschen ist, die Gott retten will.
- Er pendelt nicht nur ständig zwischen Galiläa und Jerusalem, sondern überschreitet auch die Grenze nach Samarien, was die Synoptiker eher zu sagen vermeiden (Mt 10,5; vgl. Lk 9;51-56).
- Er sucht einen Ort auf, an dem Juden und Samariter in ihrer Geschichte tief miteinander verwurzelt und in der Gegenwart scharf getrennt sind (Gen 33,18f.; vgl. Jos 24,32).

Jesus macht diesen unmöglichen Ort zum Ausgangspunkt einer neuen gemeinsamen Zukunft in der Anbetung des einen Gottes.

c. Jesus ist um die sechste Stunde am Brunnen (Joh 4,6); er spricht vom Kommen der Stunde „jetzt“ (Joh 4,21.23) und von der Zeit der Ernte, die im Kalender noch vier Monate aussteht (Joh 4,35).

- Die Begegnung am Jakobsbrunnen gelingt durch eine doppelte Zeitverschiebung. Weder ist 12 Uhr mittags die Zeit, Wasser zu holen, noch ist Erntezeit (Joh 4,34ff.).
- Auch das Glaubensbekenntnis der Samariter: (Joh 4,42) fällt aus dem zeitlichen Rahmen. Es nimmt vorweg, was eigentlich erst nach Jesu Tod und Auferstehung gesagt werden kann.
- Es ist aber gerade diese Unzeit, die zum einmaligen Moment einer glücklichen Begegnung „jetzt“ führt (Joh 4,23).

Die Geschichte fällt aus der Zeit und spielt sich deshalb allezeit neu ab: durch eine Lektüre, die nicht nur Information, sondern Orientierung sucht.

4.3.2 Gesprächsführung

a. Die Samariaepisodie wird durch das Gespräch mit der Frau geprägt. Es wird kurz eingeleitet und ausführlich in seinen Folgen beschrieben, und zwar synchronisch

- sowohl im Blick auf die Jünger, die nicht verstehen, was passiert ist, aber von Jesus bei seinem Wort gehalten und in die Zeit des Verstehens eingewiesen werden, die für sie – nach Ostern – eine Zeit der Mission und der Ernte auf einem Feld sein wird, das Jesus bestellt hat (Joh 4,35-38),
- als auch im Blick auf die Frau, die als Konsequenz aus dem Gespräch mit Jesus zur Zeugin wird, indem sie ihre Landsleute einlädt, sich selbst ein Bild von ihm zu machen (Joh 4,29.39),
und im Blick auf die Samariter, die schließlich so gut verstehen, was Jesus in den zwei Tagen seines Aufenthalts sagt, dass sie am Ende vom Zeugnis der Frau unabhängig sind und sagen können, worauf die gesamte Geschichte Jesu aus ist: „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42).²¹

Joh 4,3-6	Die Einleitung der Szene: Jesus am Jakobsbrunnen	
Joh 4,7-26	Das Gespräch Jesu mit der Frau 4,7-15 über das lebendige Wasser 4,16ff. über die Männer der Frau 4,19-24 über die wahre Anbetung Gottes 4,25f. über den Messias	
Joh 4,27-38	Die Folgen des Gesprächs 4,27 Das Kommen der Jünger 4,28ff. Das Zeugnis der Samariterin 4,31-38 Das Gespräch mit den Jüngern über die Speise Jesu und die Ernte der Jünger	}
Joh 4,39-42	Der Glaube der Samariter	

b. Das Gespräch am Jakobsbrunnen hat eine klare Rollenverteilung.

- Jesus spricht mit der Frau als müder Wanderer in voller Menschlichkeit (Joh 4,6), (als Jude (Joh 4,8), als Prophet (4,19), als Messias (4,25f.).
 - Im Gespräch mit den Jüngern macht er die Quelle seiner messianischen Gottessohnschaft sichtbar: „Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun“ (4,34).
 - Im Gespräch mit den Samaritern offenbart sich seine universale Heilsbedeutung (Joh 4,42).
- Die Frau spricht mit Jesus als Frau (Joh 4,8), als Samariterin (Joh 4,8), als Sünderin (Joh 4,16ff.), aber auch als Fragende (Joh 4,8.11f.) und Bittende (Joh 4,15), als Ahnende (Joh 4,12) und Wissende (4,19.22). Sie hat als Samariterin eine Messias Hoffnung²², die Jesus erfüllt.

Die Rollenverteilung wird von Jesus so arrangiert, dass Glaube entstehen kann.

²¹ Vgl. zum politischen Unterton *Michael Labahn*, „Heiland der Welt“. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Theologie?, in: ders. – Jürgen Zangenberg (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 147-173.

²² Ein Leittext ist Dtn 18, die Erwartung eines Propheten wie Mose (Zusatz von Dtn 18,18-22 und 5,27f. zu Ex 20,21b im Samaritanischen Pentateuch; vgl. 4QTest 1-8); teils richtete sich Hoffnung auf die Wiederkunft des Mose selbst (Memar Marqa IV 89.2-3 [ed. McDonald]).

Das Gespräch selbst wird durchweg von Jesus geführt.	Die Frau reagiert mit ehrlichen Fragen und Geständnissen.
Joh 4,7: „Gib mir zu trinken!“	Joh 4,8 Wie bittest du, der du Jude bist, mich um etwas zu trinken, die ich eine samaritische Frau bin?“
Joh 4,10 „Wenn du die Gabe Gottes kenntest und wüsstest, wer es ist, der dir sagt: ‚Gib mir zu trinken‘, hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“	Joh 4,11f, „Herr, du hast keinen Eimer, und der Brunnen ist tief. Woher nimmst du also das lebendige Wasser? ¹² Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab und selbst aus ihm trank, wie seine Söhne und auch sein Vieh?“
Joh 4,13ff. „Alle, die von diesem Wasser trinken, werden wieder durstig. ¹⁴ Die aber trinken von dem Wasser, das ich ihnen geben werde, werden nicht mehr dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihnen geben werde, wird in ihnen zur Quelle werden von Wasser, das zum ewigen Leben sprudelt.“	Joh 4,15 „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nie mehr dürste noch hierher zum Schöpfen komme.“
Joh 4,16 „Geh, ruf deinen Mann!“	Joh 4,17 „Ich habe keinen Mann.“
Joh 4,17f. „Gut gesagt: Ich habe keinen Mann, ¹⁸ denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du wahrheitsgemäß gesagt.“	4,19 „Herr, ich sehe, dass du Prophet bist. ²⁰ Unsere Väter haben an diesem Berg angebetet, und ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, da man anbeten muss.“
Joh 4,21-24 „Glaub mir, Frau, die Stunde kommt, dass ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem zum Vater beten werdet. ²² Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden. ²³ Doch die Stunde kommt und ist jetzt, dass die wahren Beter zum Vater beten in Geist und Wahrheit; denn der Vater sucht ja solche, die ihn anbeten, ²⁴ Geist ist Gott; und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten.“	Joh 4,25 „Ich weiß, dass der Messias kommt, der Christus heißt; wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden.“
Joh 4,26 „Ich bin es, der mit dir spricht.“	

Das Gespräch begründet den Glauben der Frau, führt aber nicht direkt, sondern erst indirekt zum Ziel, nachdem auch die anderen Samariter zu Jesus gekommen sind.

4.3.3 Der menschliche Durst

a. Jesus macht seine Bitte um Wasser zum Anlass, den Durst der Frau nach dem „lebendigen Wasser“ zu wecken, „das zum ewigen Leben sprudelt“ (Joh 4,14).

Jesus dreht die Rollen um:

- Er, der Wasser erbittet, das wieder durstig macht, gibt das Wasser, das den Durst auf ewig stillt.
- Die Frau, die Wasser zu schöpfen gekommen ist, wird um Wasser gebeten, damit sie im Durst nach irdischen Nass, den sie spürt, den Durst nach dem lebendigen Wasser entdeckt. Das geschieht über die Brücke ihrer Hilfsbereitschaft.

Die Umkehr der Rollen ist ein Aspekt der humanen Christologie im Johannesevangelium.

b. Das Wasser, das Jesus gibt, „sprudelt in“ denen, die es trinken, „zum ewigen Leben“.

- Es läge ein Ich-bin-Wort nahe, das aber nicht fällt. Bei Johannes sind zwar Geber und Gabe des ewigen Lebens eins; aber es kann auch differenziert werden.
- Der Blick richtet sich auf diejenigen, die trinken. Jesus betont, was mit denen geschieht, die der Einladung folgen, die er an die Samariterin richtet. Sie selbst werden verändert.
- Ein Referenztext, der die Kehrseite beleuchtet, ist Joh 7,37f. („Wer Durst hat, komme zu mir und trinke; wer an mich glaubt, so sagt die Schrift: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib strömen [ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ], dort auf die Passion und die Heilige Schrift bezogen, mit einer allerdings nicht eindeutigen Referenz (vgl. Ez 47,1; Sach 14,8). Es gibt eine Querverbindung zur Tempelquelle, die nach Ez 47,1-12 im Tempel sprudeln wird. Der Talmud (tSuk 3,3-10) verbindet den populären Wasserritus beim Sukkot (Laubhüttenfest) mit der Tempelquelle. Nach rabbinischer Tradition lag die Quelle im Allerheiligsten. Nach dem Johannesevangelium ist sie Jesus. Das verbindet den ersten mit dem letzten Teil des Gesprächs am Jakobsbrunnen.

Es ist also eher das „ich in euch“ als das „ihr in mir“ (vgl. Joh 15,5: „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, bringt reiche Frucht“), das Joh 4 vor Augen stellt.

4.3.4 Die Diagnose des Propheten: Das Elend und die Hoffnung der Samariterin

a. Jesus löst die Frau aus ihrer verkorksten Lebenslage, dass sie nach fünf Männern, die sie gehabt hat, jetzt in einem illegalen Verhältnis lebt. In den nachträglichen Reflexionen der Frau konzentriert sich immer mehr auf diesen Punkt. Hieronymus (ep. 108) und Origenes (Joh 13,8 [GCS 10,232]) deuten die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose, die von den Samaritern akzeptiert sind. Dass ihr jetziger Mann nicht ihr wahrer ist, verweist auf das Schisma, für das der Garizim steht.²³

b. Die Diagnose stellt Jesus als Prophet – wie die Frau erkennt (V. 10), weil sie als Samariterin selbst eine messianische Erwartung hegt, die an den kommenden Propheten – wie Mose (Dtn 18,15) geknüpft ist.

²³ Hieronymus deutete allerdings auf Dositheos, einen samaritanischen Anführer einer als gnostisch eingeschätzten Gruppierung. Eusebius sieht in ihm einen missratenen Jünger des Täufers, der Simon Magus (Apg 8) geschult habe (h.e. V 22,5). Das ist eine Projektion.

4.3.5 Die Verheißung des Propheten: Die Anbetung in Geist und Wahrheit

a. Jesus eröffnet der Frau und allen Samaritern die Zukunft einer qualitativ neuen Form von Gottesverehrung, die den Unterschied zwischen Juden und Samaritern, Jerusalem und Garizim nicht leugnet, aber versöhnt – in derjenigen Gottesanbetung, deren Ort Jesus ist.

b. Die Pointe ist nicht die Spiritualisierung²⁴, sondern die christologisch-eschatologische Neuprägung der Anbetung Gottes (vgl. Joh 4,25f).

- Jesus ist „die Wahrheit“, die „das Leben“ bringt, weil er der „Weg“ zum Vater ist (14,6); seine Worte sind „Geist und Leben“ (6,63b), weil sie die Wahrheit sagen. Deshalb ist Jesus selbst der Ort des wahren Gottesdienstes: Er stellt durch seine Offenbarung des Vaters die Anbetung Gottes auf eine völlig neue, Gott überhaupt erst adäquate Grundlage; er ist das Medium wahrhaften Glaubens; er verleiht dem Gebet der Seinen die rechten Worte; er garantiert die Erhörung ihrer gläubigen Bitten (14,13f; 15,16; 16,23f.26). „In Geist und Wahrheit“ anzubeten, heißt bei Johannes, unter voller Kenntnis und Würdigung der Botschaft Jesu Gott zu verehren: das Gottes-„Bild“ von ihm, von seiner Offenbarung des Vaters, geprägt sein zu lassen; dies ist aber nur dann möglich, wenn die Glaubenden sich durch Jesus, letztlich durch den Gekreuzigten und Erhöhten, so in den Lebensbereich des Geistes und der Wahrheit Gottes „ziehen“ lassen (vgl. 12,32), dass der „Geist der Wahrheit“ (14,26; 15,26; 16,13) selbst in den Glaubenden zu beten beginnt.
- Dass Gott Geist ist (4,24), ermöglicht und erfordert die Anbetung „in Geist und Wahrheit“ - nicht nur im formalen Sinn einer Analogie zwischen der Geistigkeit Gottes und der Geistigkeit rechten Betens, sondern im soteriologischen Sinn: Weil Gott Geist ist, „sucht“ er „diejenigen, die ihn anbeten“ (4,23). Dieses Suchen aber ist keineswegs eine unbestimmte Absicht mit ungewissem Erfolg, sondern ein gezieltes Auffinden derjenigen, die er zur Rettung bestimmt hat (vgl. 6,37-40); Gott „zieht“ die Glaubenden hin zu Jesus (6,44 im Kontext von 6,41-51) - so wie Jesus sie als Gekreuzigter „an“ sich „zieht“ und dadurch zum Vater führt (12,32). Im Pneuma erschließt sich Gott selbst durch seinen Sohn Jesus zum Heil der Welt (vgl. 3,16) und öffnet die Glaubenden für den „wahren“ Gottesdienst in Jesus Christus. Der Geist ist Gott selbst (4,24) in seiner christologischen Selbstoffenbarung und Gnadenmitteilung.

Der Prophet Jesus verweist auf den Geist Gottes; der Geist Gottes öffnet Juden wie Samaritern – und allen anderen – eine Zukunft, die religiöse Konflikte überwindet, weil alle ihren Zugang zu Gott finden, den Jesus ihnen bahnt.

Literatur:

Th. Söding, „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42). Die Heilsuniversalität Jesu nach Johannes, in: Christian Schaller – Michael Schulz – Rudolf Voderholzer (Hg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg - Basel - Wien 2008, 219-232.

²⁴ Auf sie zielt Philo von Alexandrien: „Gibt es ein wahrhaft heiliges Opfer außer dem frommen Sinn einer gottgefälligen Seele?“ (De Vita Mosis 2,108); vgl. *Christian Noack*, *Gottesbewusstsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien* (WUNT II/116), Tübingen 2000. Zur kritischen Auseinandersetzung mit spiritualisierenden Tendenzen der Johannesdeutung vgl. *Erik Peterson*, *Johannesevangelium und Kanonstudien* (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg o.J. (2003), 185-191.

5. Abgrund:
Der verfolgte Prophet

a. Die Prophetie Jesu ist in den Evangelien nicht nur mit seinem Leben, sondern auch mit seinem Sterben, nicht nur mit seiner Vollmacht, sondern auch mit seiner Ohnmacht, nicht nur mit seiner Kritik an Unrecht und Gewalt, sondern auch mit seinem Leiden, seiner Verfolgung, Verleumdung und Verachtung verknüpft.

b. Die Verbindung von Prophetie auch mit Ablehnung und Verfolgung ist ein Topos der Geschichtstheologie Israels, die von Neh 9,26 auf den Punkt gebracht wird: Die Täter und ihre Nachfolger bekennen sich zur Schuld ihrer Väter und ihrem eigenen Versagen. Sie setzen denen ein Denkmal der Erinnerung, die zu Lebzeiten nicht die gebührende Anerkennung gefunden haben, manchmal aus Heuchelei (vgl. Mt 23,29 par. Lk 11,47), aber sicher auch aus echter Suche nach einer erfolgreichen Bewältigung der Vergangenheit – nach dem Motto: Aus Schaden wird man klug. Man hat auf die Propheten nicht gehört resp. sie nicht als Propheten erkannt – und deshalb ist es Israel schlecht ergangen. In der tiefen Krise oder nach einer Wende zum Guten passiert Gewissenserforschung und werden gute Vorsätze geschmiedet.

Der Topos vom gewaltsamen Geschick der Propheten darf nicht als eine generelle Aussage gewertet werden, die biographisch in allen kanonischen und historischen Prophetenbiographien genau ausgemacht werden kann.

- Sie wird durch bestimmte Prophetien geprägt, in erster Linie durch die Jeremias.
- Sie wird legendarisch ausgeschmückt, z.B. in der apokryphen frühjüdischen Schrift *Martyrium Jesajas*. Im Hintergrund steht das Vierte Lied vom Gottesknecht, Jes 53.

Sie wurzelt aber tiefer: in der fundamentalen Schwierigkeit des Gottesvolkes, mit der Kritik, den Diagnosen und Prognosen der Propheten zurecht zu kommen, die Gottes Wort mitten ins Leben stellen und deshalb notwendig Krisen des Verstehens auslösen – die schmerzlich für die Propheten sind, aber sich auch leidvoll für diejenigen auswirken, die auf sie nicht hören wollen, angefangen beim Murren des Volkes Israel gegen Mose.

c. Das Motiv des verfolgten Propheten gewinnt in der Christologie auch dadurch eine große Bedeutung, dass es einen Zugang zum Tod Jesu öffnet, der als Kreuzestod, im Namen Gottes von den zuständigen Autoritäten in die Wege geleitet, die stärkste Widerlegung des Anspruchs Jesu zu sein scheint, Gottes Wort zu verkünden.

- Das Motiv hat eine legitimatorische Kraft, weil es die irritierende Erfahrung aus der Geschichte Israels abrufte, der wahre Prophet sei daran zu erkennen, dass er missverstanden und abgelehnt, verworfen und getötet wird.
- Das Motiv hat eine integrative Kraft, weil es Leben und Sterben, Verkündigung und Verwerfung Jesu zusammenbringt: Jesus ist seiner Botschaft wegen verfolgt und umgebracht worden. In seinem Tod wird seine Verkündigung weder dementiert noch ergänzt; sie wird garantiert und transzendiert.
- Das Motiv hat eine humanisierende Kraft, weil es nicht etwa einen göttlichen Heilsplan konzipiert, demzufolge Jesus tun muss, was geschieht, sondern bei den menschlichen Schwierigkeiten eines Propheten ansetzt, sich verständlich zu machen, und der Menschen ihn zu verstehen.

5.1 Die Skepsis der Bekannten.

Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat (Mk 6,1-6a parr.; Joh 4,44)

a. Jesus besucht nach Markus und Matthäus im Zuge seiner Galiläa-Mission nach seinem intensiven Engagement am See Genezareth auch seine Heimatstadt Nazareth (Mk 6,1-6a par. Mt 13,54-58).

b. Die synoptische Nazareth-Tradition ist immer die Geschichte eines Misserfolges, besonders stark bei Markus und Matthäus akzentuiert. Bei Markus stehen unmittelbar voran zwei Glaubensgeschichte: die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21-43). In Nazareth aber stößt Jesus auf Unglauben. Der Kontrast ist gewollt. Glaube finde Jesus weit weg, Unglaube ganz nah.

c. Die Geschichte ist einfach aufgebaut

Mk 6,1	Der Anlass: Jesu Besuch seiner Vaterstadt
Mk 6,2-4	Der Anstoß: 2a Die Lehre Jesu in der Synagoge am Sabbat 2b-4a Die aufgeregten Fragen 4b Die Skandalisierung Jesu
Mk 6,4-6a	Die Antwort 4 Das Prophetenspruchwort Jesu 5 Das eingeschränkte Wirken Jesu 6a Das Erstaunen Jesu

Es folgt die Aussendung der Jünger: die konstruktive Antwort Jesu auf die Enttäuschung über seine Mitbürger.

d. Der Evangelist gestaltet den Anstoß, den die Nazarethaner nehmen, gezielt.

- Weder die Weisheit noch die Kräfte Jesu können geleugnet werden. In der erzählten Welt des Evangeliums nehmen die Bewohner von Nazareth Jesu Worte und Wunder als gegeben hin. Die – nicht weiter ausgeführte – Lehre bietet ein klares Beispiel (V. 2a).
- Die Frage nach dem „Woher“ wird aber zur Aporie. Bekannt ist die Familie Jesu, die mitten in Nazareth lebt, unter ihresgleichen. Diese Bekanntschaft macht denen, die aus diesem Milieu stammen, die Herkunft der Weisheit und der Kräfte dubios. Die Nazarethaner gehen nicht so weit wie die Jerusalemer Schriftgelehrten, die Jesus vorwerfen, mit dem Teufel im Bunde zu sein (Mk 3,22). Aber sie „nehmen Anstoß“, d.h. sie bringen ihren Gottesglauben nicht mit dem zusammen, was sie über Jesus erfahren haben, und wenden dies gegen Jesus.

Der Anstoß spiegelt den Anspruch Jesu, verzerrt ihn aber.

e. Jesus reagiert dreifach:

- Er zitiert das Sprichwort vom verfolgten Propheten (vgl. Joh 4,44) und wendet es auf seine Erfahrung an.
- Er nutzt die wenigen Möglichkeiten, die ihm gegeben sind, zu heilen und zu helfen, obgleich die Ablehnung seine Möglichkeiten stark einschränkt.
- Er „wundert“ sich über den „Unglauben“: Er verflucht nicht, er segnet nicht ab, er hakt die Ablehnung auch nicht einfach ab, sondern bringt deren Sinnlosigkeit zum Ausdruck, die er aber für den Moment hinnehmen muss.

Das Menschsein Jesu scheint seiner Messianität zu widersprechen, offenbart sie aber.

5.2 Der Mord im Weinberg

Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.)²⁵

(1) Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu sprechen: „Einen Weinberg pflanzte ein Mann und setzte einen Zaun darum und grub eine Kelter aus und baute einen Turm und verpachtete ihn an Winzer und ging außer Landes. (2) Und er sandte zu den Winzern zur rechten Zeit einen Knecht, dass er bei den Winzern von den Früchten des Weinbergs empfangen. (3) Doch die ergriffen ihn, schlugen ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort. (4) Da schickte er wieder zu ihnen, einen anderen Knecht; den schlugen sie auf den Kopf und schmähten ihn. (5) Noch einen sandte er; den töteten sie. Und viele weitere – die einen schunden, die anderen töteten sie. (6) Einen hatte er noch, den geliebten Sohn, den sandte er als letzten zu ihnen, weil er sich sagte: ‚Meinen Sohn werden sie scheuen.‘ (7) Jene Winzer aber sagten zueinander: ‚Das ist der Erbe. Kommt, lasst uns ihn töten, und unser wird das Erbe sein.‘ (8) Dann packten und töteten sie ihn und warfen ihn hinaus aus dem Weinberg. (9) Was nun wird der Herr des Weinberges tun? Er wird kommen und die Winzer töten und den Weinberg anderen geben. (10) Habt ihr etwa nicht diese Schrift gelesen: ‚Der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist zum Eckstein geworden. (11) Vom Herrn ist’s geschehen und staunenswert in unseren Augen‘ (Ps 118,22f.).“ (12) Da suchten sie ihn zu ergreifen, fürchteten aber das Volk, weil sie wussten, dass er das Gleichnis zu ihnen gesagt hatte. Und sie ließen ihn und gingen weg.

Das Gleichnis²⁶ gehört zu den bekanntesten Jesu. Meist wird es: „von den bösen Winzern“ betitelt. Dann liegt der Fokus auf dem verbrecherischen Verhalten der Weinbergpächter. Nicht selten hat sich diese Perspektive mit antijüdischen Reflexen vermischt: dass die Juden ihre Chance gehabt, aber vergeben und deshalb heilsgeschichtlich ausgespielt hätten. Das Gleichnis ist jedoch anders angelegt. Ohne Frage korrespondiert der Kontext mit der Fehleinstellung und dem Fehlverhalten der rabiatischen Gegner Jesu, das Markus kritisiert. Aber der Horizont des Evangeliums wie des Gleichnisses ist weiter: Jenseits des Endes gibt es einen Anfang. Die Winzer werden in der Geschichte bestraft; aber der Weinberg bleibt fruchtbar und wird nach dem Kommentarwort, einem Psalmvers, neu verpachtet.

²⁵ Der folgende Abschnitt ist der Auszug aus dem Manuskript eines noch unveröffentlichten Markuskommentar, der 2019 in ThHK (Leipzig) erscheinen soll.

²⁶ A. Puig i Tarrech, *Metaphorics First Context, and Jesus Tradition in the Parables of the tenants in the Vineyard*, in: BN 159 (2013) 77-120 (der die Parabel christologisch im Horizont metaphorischer Israel-Theologie auslegt); T. Oldenhave, *Spiralen der Gewalt (Die bösen Winzer) Mk 12,1-12 (Mt 21,33-46 / Lk 20,9-13 / EvThom 65)*, in: R. Zimmermann u.a., *Kompendium der Gleichnisse Jesu 353-366 (die die übliche Deutung des Besitzers mit Bezug auf Gott zu lockern versucht)*; J.S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard. Ideology, economics, and Agrarian conflict in Jewish Palestine (WUNT 195)*, Tübingen 2006 (der eine sozialgeschichtlich unterfütterte Kritik einer ekklesiologischen und christologischen Lektüre vorlegt, um nicht die „bösen Winzer“, sondern den dummen Besitzer demaskiert zu finden); A. Weihs, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61)*, Neukirchen-Vluyn 2003 (der eine eingehende Analyse mit einer christologisch ambitionierten Interpretation verbindet, die das Prophetenmotiv fokussiert); E. H. Horne, *The Parable of the Tenants as Indictment*, in: JStNT (1998) 111-116 (der das Gleichnis als Anklage der Tempelpriester liest); W.J.C. Weren, *The Use of Isaiah 5:1-7 in the Parable of the Tenants (Mark 12:1-12; Matthew 21,33-36)*, in: Bibl. 79 (1998) 1-26 (der den Bezug zu Jes 5 als original ansieht); J. C. de Moor, *The Targumic Background of Mark 12:1-12*, in: JStJ 20 (1998) 63-80 (der

Mit der Parabel antwortet Jesus auf die Frage, mit welchem Recht er seine Tempelprophetie inszeniert und kommentiert (Mk 11,13-17) habe – und mit welchem Recht er überhaupt auftrete, um die Nähe des Gottesreiches in Galiläa, jetzt aber auch in Jerusalem zu verkünden (Mk 11,27-33). Nachdem Jesus zuerst den Ball zurückgespielt und nach der Einstellung seiner Kritiker zu Johannes dem Täufer gefragt hatte – ohne Antwort, weil Taktik die Kommunikation bestimmt, nimmt er nun den Ball auf und zeichnet im Gleichnis ein Bild seiner Gegner, ein Bild Israels, aber auch ein Bild von sich selbst und seinen Schicksalsgefährten, den Boten Gottes. Das Gleichnis ist eine weitere Leidensprophetie, nun aber bezogen auf den Weinberg Gottes und die Sendung der Propheten. Mit dieser Metapher wird der erste Teil der markinischen Schilderung von Jesu Auftritt in Jerusalem abgeschlossen.

Das Gleichnis ist so aufgebaut, dass verschiedene Sprecherrollen genau unterschieden werden müssen.

Mk 12,1a	Die szenische Eröffnung
Mk 12,1b-8	Die Gleichnisgeschichte
	1b Die Ausgangssituation
	2-5 Die Sendung von Boten in den Weinberg und deren Missachtung und Misshandlung
	6-8 Die Sendung des Sohnes in den Weinberg und dessen Tötung
Mk 12,9-11	Die Gleichnisdeutung
	9 Die Reaktion des Besitzers
	10f. Die Reflexion der Reaktion mit der Schrift (Ps 118,22f.)
Mk 12,12	Die Reaktion der Gegner

Das Schwergewicht liegt auf der Sendung und Tötung des Sohnes. Hier sprechen der Besitzer und die Pächter, Figuren in der Gleichniserzählung. Der eine erläutert seine Entscheidung, den Sohn zu senden, die anderen besprechen ihren bösen Entschluss, den sie sogleich in die Tat umsetzen. Der „geliebte“ Sohn ist der letzte in der Reihe der Boten, die den gerechten Pachtzins einfordern. Mit ihm bricht eine neue Phase an. Es ist genau jene, die Jesus mit seinem Evangelium vom Reich Gottes eingeleitet (Mk 1,15) und mit seiner Tempelvertreibung in Szene gesetzt hat (Mk 11,13-17).

das Gleichnis in eine innerjüdische Priesterkritik einordnet); *U. Mell*, Winzer 29-41. 74-188 (der eine Ekklesiologie der Ablösung Israels sieht); *T. Schramm / K. Löwenstein*, Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu, Göttingen 1986, 22-42 (die eine redaktionelle Aufwertung der Christologie beobachten wollen); *K. Snodgrass*, The Parable of the Wicked Tenants (WUNT 27), Tübingen 1983 (der das Gleichnis in die Mission Jesu einzeichnet); *M. Hengel*, Das Gleichnis von den Weingärtnern. Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Zauberpapyri, in: ZNW 59 (1968) 1-39 (der eine sozialgeschichtliche Plausibilisierung versucht).

Die Literarkritik hat sich auf das Gleichnis gestürzt, weil nicht nur klar ist, dass wohl erst Markus es in den Kontext eingefasst hat, sondern weil es – weniger schon durch den erzählten Kommentar in Form einer rhetorischen Frage, die sogleich beantwortet wird, wohl aber – durch das Psalmwort eine neue Bedeutungsebene erhält, die christologisch und ekklesiologisch weitreichend ist. Deshalb gelten die Verse 10 und 11 meist als redaktioneller Zusatz. Diese These leuchtet ein, weil sie das Gleichnis genau auf das Thema des Jerusalemer Wirkens Jesu einstimmen. Es werden aber auch in der Gleichnisgeschichte selbst weitere Verse und einzelne Worte als nicht original beurteilt, so teils die lange Beschreibung der Einrichtung des Weinbergs, die allegorisch sei, die dritte Sendung und weitere Missionen von Boten in V. 5, die das populäre Dreierschema, das auf die Sendung des Sohnes zulaufe, zerstöre, und die Kennzeichnung des Sohnes als „geliebt“, die zur markinischen Gottessohn-Christologie passe.²⁷ Die Indizien haben aber nicht dieselbe Kraft. Im wesentlichen ist die Parabel selbst einheitlich, einschließlich des Aufschlusses in V. 9.

1 Dass Jesus Gleichnisse wählt, um zu lehren, ist seine übliche Praxis (vgl. Mk 4,1f.33f.). Der Plural erklärt sich nicht daher, dass mehrere Gleichnisse folgten, sondern dass Jesus an die bereits im Evangelium tradierten Gleichnisse anschließt. Sie bilden einen Zusammenhang, indem sie die Welt und Gott, Israel und die Basileia, Misserfolg und Erfolg ins Verhältnis zueinander setzen. Besonders will der Bezug zu den Saatgleichnissen beachtet werden, der auf der Ebene der Erzählung besteht, wenngleich nicht in der vorausgesetzten Referenz.

Sorgfältig wird beschrieben, wie der „Mensch“ seinen Weinberg einrichtet. Die Pointe ist die Korrespondenz mit dem Weinberglied im Jesajabuch.

Mk 12,1	Jes 5,1f.
Einen Weinberg pflanzte ein Mann und setzte einen Zaun darum	¹ Mein Freund hatte einen Weinberg auf einer fruchtbaren Höhe. ² Er grub ihn um und entfernte die Steine und bepflanzte ihn mit edlen Reben. Er baute in seiner Mitte einen Turm
und grub eine Kelter aus und baute einen Turm	und hieb zudem eine Kelter in ihm aus.
und verpachtete ihn an Winzer ...	

²⁷ Ausführliche Diskussionen bei A. Weis, Winzergleichnis 69-81.

Im Jesajabuch verweist das Lied auf Israel (Jes 5,7), das Gott als seinen Weinberg mit allem Nötigen ausgestattet hat, so dass es prächtig blühen und gedeihen kann, um beste Früchte abzuwerfen (vgl. 4 Q 500)²⁸. Das Gleichnis ist so eng an Jes 5 angelehnt, dass kein Zweifel bestehen kann: Hier wird diese Geschichte Israels mit Gott aufgegriffen. Mk 12,1-12 hat also ein ekklesiologisches Thema, passend zum Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11) und zur Tempelaustreibung (Mk 11,13-17). Desto wichtiger ist die Differenz in der Ausführung des Bildes: Nach dem Jesajabuch liefert der Weinberg nur saure Trauben (Jes 5,2b), weshalb er gerodet und zum „Ödland“ gemacht wird (Jes 5,5f.). Im Markusevangelium hingegen ist der Weinberg fruchtbar, nur wollen die Pächter nichts von seinem Ertrag dem Besitzer abgeben. Zielt also das Jesajabuch auf ein Ende des Gottesvolkes, das freilich einen neuen Anfang nicht ausschließt; so verweist Jesus nach dem Markusevangelium auf eine Krise derer, die den Weinberg des Gottesvolkes bestellen und Gott die Ehre erweisen sollen, aber verweigern. Die Einstellung zum „geliebten Sohn“ ist das Kriterium.

2-5 Der Besitzer ist außer Landes, wie es bei vielen Großgrundbesitzern in Israel der Fall war. Er macht aber seine Besitzrechte geltend, indem er von den Pächtern des Weinbergs, die ihn bearbeiten, seinen Anteil verlangt. Die Frage nach der Gerechtigkeit der Bodenbesitzverhältnisse und des Wirtschaftssystems wird nicht gestellt²⁹; das Gleichnis arbeitet mit den vorgegebenen Bedingungen der Agrarökonomie Israels. Die verschiedenen Sendungen von Boten, die den Anspruch des Besitzers geltend machen wollen, passen ins Bild, auch wenn die Vielzahl der Sendungen die Grenze des gerade noch Wahrscheinlichen streift. Jeder der Boten ist δούλος, Knecht (Vv. 2.4; vgl. V. 5), also kein freier, sondern ein unfreier Mitarbeiter des Besitzers, vielleicht ein Sklave. Es gilt, den Kontrast zum „Sohn“ aufzubauen, der als letzter gesandt wird (V. 6). Das Verb heißt immer „senden“, ἀπέστειλεν (Vv. 2.4.5; vgl. 6), wie bei den Jüngern, die Jesus aussendet, und bei den Propheten, die sich zu Israel gesandt wussten. Die sprachliche Verbindung ist klar: Die Knechte stehen für die Gesandten Gottes, die von ihm ausgeschickt werden, um von denen, die den Weinberg als Pächter bewirtschaften, also Israel, den angemessenen Beitrag einzufordern. V. 2 hält fest, dass der Mensch den richtigen Zeitpunkt, nach der Ernte, gewählt hat. Er fordert den ihm zustehenden Anteil nicht in Form von Geld, sondern, durchaus archaisch, in Form von Naturalien – was sehr gut zum Bildfeld der Fruchtbarkeit und des Fruchtbringens passt, das für Gleichnisse typisch ist (vgl. Mk 4,3-9.26-33).

²⁸ Vgl. B. Schwank, Weinberggleichnis (Mk 12,1-12 und Weinstockrede (Joh 15,1-17) im Licht von 4Q500 fr. 1), in: St. Schreiber – A. Stimpfle (Hg.), Johannes aenimatus. Studien zum Johannesevangelium für H. Leroy (BU 29), Regensburg 2000, 91-101.

²⁹ Anders J. Jeremias, Gleichnisse 72f. (für die von ihm angenommene Urfassung). Wäre der Ansatz richtig, würden die – angeblich – unterdrückten Pächter diskreditiert.

Die Reaktion der Winzer ist durchweg negativ. In den ersten drei Fällen steigert sich die Ablehnung kontinuierlich: von der Misshandlung und Rücksendung des ersten Knechtes ohne Abgaben (V. 3) über Schläge auf den Kopf und Schmähungen des zweiten (V. 4) bis zur Tötung des dritten Knechtes (V. 5a). Die weiteren Sendungen, die pauschal beschrieben werden, variieren das Schema von Misshandlung und Ermordung (V. 5b). Die Brutalität ist unglaublich; sie erklärt sich aus dem Willen, dem Bild grelle Farben zu geben. Im Hintergrund steht das Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten, die, von Gott zu seinem Volk gesandt, immer wieder Ablehnung und Verfolgung, Gewalt und Mord erfahren haben (Neh 9,26). Der Bezug zu Jes 5 verdichtet sich, ebenso aber klärt sich im Rückbezug auf die biblische Geschichtstheologie, dass nicht Israel das Problem ist, sondern diejenigen, die den Weinberg zu kultivieren die Aufgabe hätten.

6-8 Die Sendung des Sohnes, auf die die Erzählung von Anfang an angelegt war, ist, je nach Betrachtung, der Höhe- oder Tiefpunkt der Geschichte. Die lange Kette der erfolglosen Sendungen, auch deren Erweiterung in der verallgemeinernden Bemerkung von V. 5, unterstreicht die Bedeutung der letzten Mission. Der Besitzer hat in der Optik des Gleichnisses nicht verantwortungslos gehandelt, sondern den Winzern viele Gelegenheiten verschafft, sich eines Besseren zu besinnen und ihre Schuld zu begleichen. Der Sohn ist die letzte Möglichkeit: für den Besitzer, die Pächter zu überzeugen, und für die Winzer, doch von den Früchten des Weinbergs (V. 2) den Anteil abzugeben, der ihrem Herrn zusteht. Dass es sich um den „geliebten Sohn“ handelt, heißt, dass es der einzige ist. Bei Markus entsteht ein Bogen zurück zur Verklärung (Mk 9,7: „Dies ist mein geliebter Sohn ...“) und zur Taufe Jesu (Mk 1,11: „Du bist mein geliebter Sohn ...“). Der „geliebte Sohn“ ist im Evangelium ein Christusprädikat.

Die Intentionen der Antagonisten kommen in direkter Rede zum Ausdruck. Der Vater denkt, dass die Winzer davor zurückschrecken werden, den Sohn auch abzuweisen und gar zu verletzen oder zu töten. Dieses Kalkül ist nicht unvernünftig; denn der Sohn repräsentiert nicht nur in spezifischer Weise den Vater, sondern auch das gesamte System, dem die Pächter den Weinberg verdanken, in dem sie arbeiten. Doch genau das gibt auf der Seite der Winzer den Ausschlag: Weil er der „Erbe“ ist, scheinen sie mit einem Schlag von allen Verpflichtungen frei zu sein, wenn sie sich des Sohnes entledigen. So töten sie ihn; ihr Todesbeschluss wird in direkter Rede ausgeführt, in genauer Entsprechung zum Entschluss seiner Brüder, Joseph zu töten (Gen 37,20)³⁰ – und werfen seine Leiche aus dem Weinberg hinaus, was in der Geschichte die brutale Effektivität der Pächter unterstreicht und in der Auslegungsgeschichte als Hinweis auf die Kreuzigung Jesu vor den Mauern der Stadt Jerusalem gedeutet wurde (obgleich die Tötung ja im Weinberg erfolgte). Nachdem die Leiche aus dem Weinberg geschafft worden ist, scheinen die Winzer von allen Bindungen an ihren Herrn frei zu sein. Genau diese Unabhängigkeit wollen sie – nicht aus Freiheitsdurst, sondern aus Habgier. Sie denken, dass so der Weinberg in ihren Besitz übergehen könne.

³⁰ Vgl. A. Weihs, Die Eifersucht der Winzer. Zur Anspielung auf LXX Gen 37,20 in der Parabel von der Tötung des Sohnes (Mk 12,112), in: EThL 76 (2000) 5-28.

9 Nachdem die Kriminalgeschichte erzählt worden ist, bei der Täter und Opfer klar sind, geht es um die Fortsetzung. Der Erzähler, Jesus, stellt seinen Kritikern, denen er die Parabel erzählt, eine rhetorische Frage, die er sogleich beantwortet. Nun wird der „Mensch“ (V. 1) „Herr“ genannt, ὁ κύριος. Der Wechsel der Bezeichnung bleibt im Rahmen des Bildes, öffnet das Gleichnis aber für die grundlegende theologische Bedeutung, die es anzeigen soll. Das Handeln des Besitzers ist kurz und schmerzlos: Den Pächtern wird der Weinberg entzogen; seine Bewirtschaftung wird in andere Hände gelegt. Was auf der Ebene der Erzählung als logische Konsequenz erscheint, ist auf der übertragenen Ebene hoch brisant. Denjenigen, die sich in den bösen Winzern wiedererkennen sollen, weil sie Jesus mundtot machen und entsorgen wollen, sind nach Mk 11,27 die Schriftgelehrten und Ältesten (vgl. V. 12); ihnen wird die Verantwortung und Verfügung über das im Weinberg symbolisierte Gottesvolk entzogen, das ihnen übertragen worden war, von ihnen aber missbraucht worden sei. Der Anspruch der Schriftgelehrten und Presbyter, zusammen mit den Hohepriestern Israel zu führen, wird in dieser Metapher durchaus richtig erfasst; desto krasser ist dann die Kritik, die Jesus mit dem Gleichnis an ihnen übt: Ihnen wird vorgeworfen, Gott nicht anzuerkennen und den Weinberg nur für sich reservieren, ihn aber dem legitimen Sohn, dem letzten Gesandten des Herrn, vorenthalten zu wollen. In dieser Kritik wird der Vorwurf aufgegriffen, aus dem Heiligtum eine „Räuberhöhle“ gemacht zu haben (Mk 11,17); zugleich wird der Passionsgeschichte vorgegriffen. Der Entzug der Verfügungsgewalt über den Weinberg ist aus dieser Sicht die logische Folgerung. Es fragt sich, in wessen Hände der Weinberg übergehen soll; die Antwort, die das Gleichnis nicht selbst gibt, aber nahelegt, lautet: an diejenigen, die den Sohn nicht töten, sondern ihm folgen und als lebendig erweisen. Sie stehen mit all denen zusammen, die der Bestimmung des Tempels seinen Inhalt geben: „Haus des Gebetes für alle Völker“ zu sein (Mk 11,17).

10-11 Das angefügte Schriftwort kommentiert die Gleichniserzählung mitsamt der Schlusspointe in V. 9 und baut dadurch eine neue Bedeutungsebene auf. Der Fokus liegt nicht auf den Winzern; er liegt auch nicht auf dem Weinberg, sondern auf dem Sohn, der getötet worden ist. Abstrakt formuliert: Die Ekklesiologie wird auf die Christologie zurückgeführt. Als Basis dient Ps 118, einer der im Neuen Testament am häufigsten zitierten Psalmen, besonders mit der Steinmetapher. Zuletzt war er beim Einzug Jesu in Jerusalem angespielt worden (Mk 11,9f. – Ps 118,25f.). Der Psalm ist das Danklied eines Gerechten, der verfolgt, aber von Gott gerettet wurde und im Blick auf sich selbst das Bild jenes Steines prägt, den die Bauleute verworfen haben, weil sie ihn als Ausschuss einsortiert haben, der aber durch Gott zum „Eckstein“ – nach einer anderen Deutungsmöglichkeit zum Schlussstein – geworden ist. Der Eckstein hat eine konstruktive Bedeutung: Er gibt die Lage und Gestalt des gesamten Fundaments vor. (Der Schlussstein würde ein Gewölbe abschließen und zusammenhalten.) Im Psalm bezeichnet das Bild die Rechtfertigung des unschuldig Verfolgten durch Gott – und mehr noch macht es deutlich, wie die ganze Konstruktion des Gotteshauses Israel daran hängt, dass die Gerechten nicht zuschanden werden, sondern von Gott zu Ehren gebracht werden. Im Markusevangelium gewinnt das Wort einen messianischen Klang: Jesus hat die Psalmen gebetet; er ist der ideale, der messianische Beter und als solcher der Vorbeter seiner Gemeinde. Mit Worten des Psalms war er begrüßt worden; jetzt nimmt er den Psalm selbst in den Mund und führt ihn als Argument dafür an, wie sehr die Experten sich täuschen können und wie anders Gott handeln kann, als Menschen es sich denken mögen. Aber mehr noch: Das „Verwerfen“ verweist auf die Verachtung, Verleumdung und Verurteilung Jesu, während das passivische Werden auf ein Handeln Gottes selbst hinweist; im Kontext des ganzen Evangeliums betrachtet, zeichnen sich die Dimensionen von Tod und Auferweckung ab. Mit dem Eckstein ist implizit all das ins Bild gerückt, was an ihn angebaut und auf ihn aufgebaut werden soll: das „Haus des Gebetes für alle Völker“. Der zweite Satz hält die Dimensionen des Geschehens fest. Es ist ein Geschehen „vom (παρά c. gen.) Herrn“, also von Gott gewollt und gewirkt: durch Jesus, und zwar so, dass selbst die Verwerfung durch die Bauleute nicht die Verwendung als Eckstein verhindern kann; weil es ein Gottesgeschehen ist, erregt es großes Staunen in den Augen der Menschen, die sich nicht vorstellen können, wie revolutionär, wie unfassbar gut für sie das Heilshandeln Gottes ist, mitten in unmenschlicher Gier und Gewalt, über alle Grenzen menschlichen Lebens und Sterbens hinaus.

12 Der traurige Schluss der Szene besteht darin, dass die Gegner Jesu zwar genau erkennen, dass die Gleichnisgeschichte auf sie gemünzt ist, aber gerade deshalb nicht umkehren, sondern auf ihrem Vorsatz (vgl. Mk 11,18) beharren. Damit geben sie ein Paradebeispiel für die Wirkung der Gleichnisse Jesu, diejenigen zu verstocken, die nicht in den Kreis des Verstehens eintreten wollen (vgl. Mk 4,11ff.). Wie nach Mk 11,18 ist es aber so, dass die Beliebtheit Jesu beim Volk die Schriftgelehrten und Ältesten an einer direkten Intervention hindert. So ist es deren Kalkül, Jesu desto sicherer habhaft zu werden, auf Zeit zu spielen. Jesus wird sie nutzen, indem er in einer Serie von Gesprächen deutlich macht, wofür er steht, welche Debatten geführt werden müssen und welche Gemeinsamkeiten es geben kann.

Das Gleichnis vom Weinberg schließt die Reihe der Jerusalem-Perikopen ab, die mit dem Einzug und der Tempelaktion zwei messianisch-prophetische Zeichen setzen, die unübersehbar den Anspruch Jesu markieren, Gottes Nähe auch in Jerusalem zu verkünden und zu verwirklichen. In der Parabel kommt diese Christologie zum Vorschein – nicht als dogmatische, sondern als metaphorische Aussage, die Jesu prophetische Sendung ins Bild setzt: Seine Aufgabe wird deutlich, Früchte für Gott zu sammeln; sein gewaltsamer Tod wird ins Auge gefasst, der sich aus seiner Sendung ergibt, weil sie auf die Ablehnung gerade derer trifft, denen das Wohl Israels anvertraut ist; durch das Psalmzitat wird im Licht des gesamten Evangeliums auch die Auferstehung und Erhöhung Jesu sichtbar. Jesus, als Jude in den Weinberg Israels gesandt und dort ermordet, ist und bleibt der Sachwalter Israels. So wenig wie er den Tempel zerstört, so wenig verwüstet er den Weinberg. Wenn ihn nach Gottes Willen neue Pächter bewirtschaften sollen, bleibt Israel eine lebendige Größe nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und der Zukunft. Deshalb ist der Umstand, dass die bisherigen Pächter abgewirtschaftet haben, kein Hinweis auf ein heilsgeschichtliches Ende Israels oder auf ihre ewige Verdammung; vielmehr bleibt es bei der Möglichkeit der – wenn auch verspäteten – Umkehr, und vor allem bleibt es bei der Größe und Gnade Gottes, der seinen Weinberg nicht so sorgfältig errichtet hat, um ihn zu vergessen oder zu zerstören.

Die historische Rückfrage muss sich auf das Gleichnis konzentrieren (Mk 12,2-9). Zwei Gründe werden für eine nachösterliche Prägung angeführt: die allegorischen Bezüge auf Israel in Vers 1 und die indirekte Christologie in Vers 6. Beide Einwände überzeugen nicht. Alle Parabeln haben allegorische Züge; Jesus hat sich in seiner überlieferten Verkündigung vielfach auf die Prophetie, besonders auf Jesaja, bezogen. Es gibt in zahlreichen Gleichnissen, bei Markus mit dem Sämannvergleich angefangen (Mk 4,3-9), vielfarbige Reflexe der Person und der Verkündigung Jesu selbst. Auch das Winzergleichnis passt gut in den geschichtlichen Horizont: Jesus hat sich als Prophet von Gott gesandt gewusst; sein Leben ist Dienst im Weinberg des Herrn; ihm steht die Perspektive, als Prophet verworfen zu werden, deutlich vor Augen; er spricht den Schriftgelehrten und Pharisäern die hermeneutische Dominanz über Israel ab, um die Logik der Gottesherrschaft zu etablieren und den Weinberg zu einem Ort der fruchtbaren Arbeit für viele werden zu lassen, die gerne Gott das geben, was Gottes ist: sich selbst.

5.3 Die Folter des Gerechten.

Der Prophet vor Gericht und am Kreuz nach den neutestamentlichen Passionsgeschichten

a. Was sich in Nazareth verborgen ankündigt und von Jesus im Winzergleichnis prophetisch antizipiert wird, ereignet sich in der Passionsgeschichte: die Auslieferung, Gefangennahme, Verurteilung und Hinrichtung Jesu als gotteslästerlicher „König der Juden“.

b. Die Passionsgeschichten muten es den Leserinnen und Lesern zu, bis an die Schmerzgrenze und über sie hinaus zu gehen, um die Grausamkeit, das Unrecht, die Qual der Hinrichtung wahrzunehmen. Die Perspektiven sind unterschiedlich:

- Markus und Matthäus lassen Jesus mit dem Ruf des leidenden Gerechten aus Ps 22,2 sterben (Mk 15,34; Mt 27,46).
- Nach Lukas stammt das Todesgebet Jesu aus Ps 31,6 und fokussiert die Ergebung des leidenden Gerechten in sein Geschick (Lk 23,46).
- Nach Johannes betet Jesus zu Gott in der Öffentlichkeit, indem er den Tod als Vollendung seiner Sendung verkündet (Joh 19,20).

Die verschiedenen Überlieferungen lassen sich nicht harmonisieren; sie dürfen auch nicht historisiert werden. Sie machen diverse Aspekte einer Auseinandersetzung Jesu mit seinem Sterben sichtbar. Alle kommen ohne soteriologische Grundformeln aus; alle bringen die Person Jesu selbst ins Spiel.

c. Die Passionsgeschichte ist von Prophetenmotiven durchzogen, die allesamt der Demütigung Jesu dienen sollen, aber für die Glaubensperspektiven der Evangelisten sich genau dadurch diskreditieren.

d. Nach den Synoptikern ist der katastrophale Ausgang des Prozesses bzw. des Verhörs mit Folter verbunden, die von den Richtern selbst resp. ihren Schergen ausgeübt wird.

- Nach Markus wird Jesus noch im Hohen Rat nach dem Schuldspruch, den der Hohepriester inszeniert, gefoltert (Mk 14,65).
- Matthäus schildert eine ähnliche Situation, unterstreicht aber die christologische Bedeutung.
- Nach Lukas übernehmen Wächter nach dem Verhör und vor der Überstellung an Pilatus dieses schmutzige Geschäft, das noch schärfer gezeichnet wird (Lk 22,63ff.).

Die Folter soll nicht den Angeklagten zum Geständnis zwingen; er gilt als überführt. Sie soll ihm zusätzliche seelische und körperliche Qualen bereiten. Deshalb wird das Prophetenmotiv eingeführt: Die Wehrlosigkeit und Sprachlosigkeit Jesu soll ihn als Pseudo-Propheten entlarven. Die subversive Lesart, die die Evangelisten ihren Passionsgeschichten unterlegen: Genau das Gegenteil ist der Fall. Jesus ist der Prophet, was man an der Tatsache erkennen kann, dass ihm Unrecht getan wird. Die Folterer entlarven sich selbst, indem sie das Prophetenmotiv zuspitzen.

Johannes erwähnt auch Gewalt gegen Jesus, aber in einem anderen Licht: Jesus wird geschlagen, verteidigt sich aber und klagt das Unrecht an (Joh 18,19-23).

e. Im Anschluss an die Verurteilung durch Pilatus wiederholt sich die Folterung, diesmal durchgeführt von den römischen Soldaten, die – um die Absurdität Jesu zu steigern – ihn als Judenkönig in einer Weise verehren, die einem hellenistischen Herrscher angemessen erschienen wäre. Die Verspottung ist die perverse Parodie einer Inthronisation und Akklamation (Mk 15, par. Mt 27,27-31; vgl. Joh 19,2f.), eine Travestie politischer Theologie.

f. In den synoptischen Kreuzigungserzählungen wird das Prophetenmotiv durch die Verspottungsszenen messianisch gesteigert. Jesus selbst soll an seinem empfindlichsten Punkt getroffen werden: seinem Anspruch und seiner Praxis, mit Berufung auf Gott anderen zu helfen. Damit scheint es endgültig aus: Die Kreuzigung entlarve die Scharlatanerie Jesu.

- Markus und Matthäus (Mk 15,29-32 par. Mt 27,39-44) arbeiten den Kontrast zwischen dem heraus, was Jesus in seinem öffentlichen Wirken machtvoll getan hat, und dem, was er nun ohnmächtig über sich sagen lassen muss. Den Hintergrund bildet die Reflexion über das Todesgeschick des prophetischen Gerechten aus dem Buch der Weisheit. Matthäus baut noch die Erinnerung an das hochgemute Wort vom Niederreißen und Aufbau des Tempels ein – als Verdichtung der messianischen Sendung Jesu und Versöhnung seiner vermeintlichen Hypertrophie (Mt 27,40).
- Lukas verbindet die Verspottung Jesu dialektisch mit der Versöhnung, die er noch vom Kreuz aus wahrnimmt: Indem Jesus sich selbst treu bleibt, verschafft er denen, die ihn verspotten, weil sie ihn verkennen, die Möglichkeit der Umkehr (Lk 23,35-49).
- Bei Johannes gibt es keine Verspottung Jesu unter dem Kreuz.

Der Spott spiegelt in äußerster Verzerrung den Anspruch Jesu. Für die Evangelisten handelt es sich um pervertierte Bekenntnisse – die die Gottesfrage stellen, wie Jesus selbst sie aufgeworfen, aber auch beantwortet hat.

Literatur

Th. Söding, Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte, in: Marina Bär – Markus-Liborius Hermann – Th. Söding (Hg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. FS Claus-Peter März (EThS 44), Erfurt 2012, 89-120.

6. Auswertung:

Ein Mann – ein Wort

a. Der Blick ins Neue Testament und in die gesamte Bibel zeigt, dass die Propheten-Christologie nicht niederschwellig, sondern anspruchsvoll und herausfordernd ist, weil sie das Wort Gottes so eng mit dem Wort eines Menschen identifiziert, wie es nur geht. Damit brechen dieselben Fragen des Verhältnisses von Gott und Mensch auf, wie sie auch in der Diskussion der Gottessohnschaft oder der Messianität Jesu aufbrechen.

b. Die neutestamentlichen Propheten-Christologie wurzelt in der alttestamentlichen Propheten-Theologie. Die Kriterien der Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie sind dieselben, ebenso die Erwartungen an die Prophetie und die Enttäuschungen durch Prophetie. Das neutestamentliche Spezifikum ist die Verbindung von Wortverkündigung und Heildienst, die der prophetischen Sendung Jesu eine eschatologische Bedeutung zuerkennt. Das ist nur auf dem Boden des Alten Testaments, aber nur im Neuen Testament sagbar.

6.1 Prophetie mit verhaltenen Echo.

Jesus als Prophet im Blick der Dogmatik

a. In der katholischen und evangelischen Dogmatik der Neuzeit und der Gegenwart hat die Prophetie Jesu eine untergeordnete Bedeutung. Für diese Relativierung sind mehrere Gründe ausschlaggebend:

- Das Credo hält nichts über die Verkündigung Jesu fest, sondern konzentriert sich nach der Inkarnation auf die Passion und die Auferstehung. Dem folgt – bewusst oder unbewusst – weithin die Dogmatik. Es gibt inkarnatorische Christologien (Balthasar - Verweyen), es gibt solche, die auf Tod und Auferstehung Jesu fokussieren (Rahner). Es gibt im Protestantismus eine stark ausgeprägte Kreuzestheologie (Barth, Jüngel). Eine Wort-Gottes-Christologie, die den Propheten Jesus ins Zentrum rückt, ist kaum entfaltet.
- Die historisch-kritische Exegese hat mit ihrem Minimalismus in der Rekonstruktion von *ipsissima verba* die Dogmatik verschreckt und teils selbst vorgeschlagen, nicht auf die historische Rückfrage, sondern nur auf das Kerygma der Urgemeinde als Quelle der Theologie zu setzen (Bultmann).
- „Prophet“ gilt als nicht gleichwertiger Hoheitstitel – anders als Gottessohn, Messias/Christus, Kyrios/Herr oder auch Menschensohn und Davidssohn. Wenn neutestamentliche Evangelien dogmatisch rezipiert werden, dann oft in Fokussierung auf diese Hoheitstitel und mit dem Interesse, festzustellen, ob Jesus selbst sich so gesehen hat (Kasper).

Die Verbindung führt zu einer Leerstelle in der Christologie:

- Eine Inkarnation des Logos ohne eine Konkretisierung durch die Verkündigung Jesu bleibt ein leeres Konzept.
- Eine Kreuzestheologie, die nicht bedenkt, wer hingerichtet worden ist und wie es dazu gekommen ist, verdunkelt den Blick.
- Eine Auferstehungstheologie, die sozusagen ohne Jesus auskommt, ist eine Chimäre.

Die Lücke kann nur ausgefüllt werden, wenn eine starke Christologie des Menschseins Jesu sich mit einer starken Wort-Gottes-Theologie verknüpft.

b. Es gibt einzelne Vorstöße, die Kategorie des Prophetischen christologisch zu stärken. Nicht alle können überzeugen.

- In einigen Neuauflagen liberaler Theologie wird die Prophetie Jesu gegen die Christologie ins Spiel gebracht (Zager). Das widerspricht aber dem Neuen Testament selbst und projiziert ein modernes (kritikwürdiges) Prophetiekonzept auf die Heilige Schrift einerseits, das Glaubensbekenntnis andererseits.
- Die jüdische Jesusforschung erschließt sich einen Zugang über das Konzept Prophetie, das die Kompatibilität Jesu mit der jüdischen Theologie begründen soll (Buber) und trägt dadurch erheblich zur Vertiefung des Jesusbildes bei, auch wenn es Widerspruch gibt, das Skandalöse an der Verkündigung Jesu werde verharmlost (Neusner).
- Die Theologie der Befreiung hat ein starkes Interesse an der prophetischen Botschaft Jesu entwickelt, deren herrschaftskritisches Potential sie ermisst (wenn auch in einer unglücklichen Verbindung mit ökonomischen Interdependenztheorien).
- Die Jesusbücher von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. liefern Bausteine zu einer Christologie des Lebens Jesu, sind aber zu einseitig vom Interesse bestimmt, eine Verheißung wie Dtn 18,5 in Jesus erfüllt zu sehen und wirken deshalb apologetisch.

In der Christologie der Gegenwart gibt es tendenziell eine größere Offenheit für die grundlegende Bedeutung des Wirkens und die Dynamik seiner Passion, aber noch kaum eine ambitionierte Erschließung der Kategorie des Prophetischen, die deren Kompatibilität mit der Christologie der Gottessohnschaft zu erhellen vermag.

6.2 Prophet in der Schule.

Ein Blick in Religionsbücher

a. Die heutige Religionspädagogik setzt im Zuge der Korrelationsdidaktik gerne beim Menschsein an und müsste deshalb im Zuge einer „Christologie von unten“ ein starkes Interesse an der Charakterisierung Jesu als Prophet haben. Tatsächlich werden die Gleichnisse und „Wunder“ Jesu von der Grundschule bis zur Oberstufe immer wieder thematisiert. Die (in der Vorlesung behandelten) Texte, die der Prophetie Jesu ein Denkmal setzen, werden aber – leider – nicht intensiv bearbeitet.

b. Über die Gründe der Zurückhaltung kann man spekulieren.

- Die Prophetie Jesu repräsentiert keine Christologie „von unten“, sondern „von oben“, nämlich von Gott her, der Jesus gesandt hat und ihm sein Wort zu sagen und seine Sendung zu vollenden beauftragt hat.
- Die erzählte Prophetie Jesu ist keineswegs besonders zugänglich, sondern besonders kantig, hart und kritisch. Sie will, soll und kann befremden.
- Die Prophetie Jesu ist nicht nur mit der Kraft seines Wortes, sondern auch mit der Ohnmacht seines Leidens verbunden – und zwar so, dass Gründe genannt werden, die zur Ablehnung Jesu führen, und Widerstände aufgedeckt werden, mit denen man sich auseinandersetzen soll.

Alle drei Gründe, die möglicherweise die Zurückhaltung erklären, sind aber auch Gründe, der Gestalt mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

- Jesus kann nur von Gott her verstanden werden – auch als Mensch. Die Christologie „von oben“ muss „ganz unten“ ankommen. Der Prophet im Widerstreit der Meinungen ist eine elementare Konkretisierung, die sich aus der gläubigen Erinnerung selbst speist.
- Ein weichgespülter Jesus interessiert nicht. Die Fremdheit Jesu ist eine didaktische Herausforderung und Chance.
- Die erzählten Widersprüche gegen das Wort Jesu sind starke Mittel gegen eine falsche Selbstverständlichkeit, so als ob Jesus außerhalb jeder Kritik stände. Sie sind geeignete Mittel, damit die Schülerinnen und Schüler sich selbst ein Bild von den damaligen Kontroversen machen können, um daraus ihre eigenen Schlüsse zu ziehen: Im kanonischen Text selbst sind sie dokumentiert, damit sie aktualisiert werden.

Die Propheten-Christologie führt die Christologie von unten aus dem Verdacht, eine Jesulogie auf Kosten des Christusglaubens zu propagieren – wenn und weil sie die Theozentrik Jesu als Schlüssel zu seinem geschichtlichen wie seinem theologischen Verständnis erhellt.

6.3 Prophetie in der Welt:

Jesu im interreligiösen Diskurs

a. Die Präsenz Jesu im Judentum, im Islam und in der modernen Religionswissenschaft als Prophet ist ein Indikator für die Kommunikationskompetenz einer Theologie des Wortes Gottes, die sich nicht konfessionell versteift, sondern international, interdisziplinär, interkulturell öffnet. Damit wird das urgeigene einer Wort-Gottes-Theologie aktualisiert, die aber nicht aus dem Gegensatz zu den menschlichen Worten wie bei Karl Barth verstanden werden darf, sondern in ihren Resonanzen und nicht auf das Recht der Kirche enggeführt werden darf wie bei Erik Peterson, sondern die Heilsuniversalität Jesu mit der Konkretion des rechten Wortes zur rechten Zeit vermittelt.

b. Unterschiedlich sind allerdings die Konzepte des Prophetischen und die mit ihm korrelierenden Gottes- und Offenbarungsvorstellungen. Deren Diskussion ist wiederum für die christliche Prophetentheologie äußerst lehrreich.

- Im Judentum, das sich um ein positives Verhältnis zum „Bruder“ Jesus müht, wird die Bedeutung nicht nur des gesprochenen Wortes, sondern auch sprechender Zeichen als Offenbarungsmedien reflektiert – prinzipiell genau so wie im Christentum. Im Dialog mit dem Judentum kann das Christentum die Bedeutung des Menschseins Jesu erkennen, seiner Gottesliebe und Gesetzestreue, seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Gottesvolk, seiner Geschichtsdeutung und Zukunftserwartung im Zeichen der Verheißung. Deutlich wird auch der Unterschied: dass die überlieferte Prophetie eschatologische Bedeutung und messianische Dimensionen haben soll, was im Horizont des Judentums nicht ausgeschlossen, aber typischerweise im Blick auf Jesus wegen seines Gottesanspruches und seines Kreuzestodes abgelehnt wird.
- Im Islam, für den die Deutung Jesu als Prophet kanonisch ist, weil sie im Koran steht, wird gleichfalls die Theozentrik, wird aber auch der Gehorsam Jesu gegen Gottes Wort thematisiert, freilich die (sexuell verstandene) Gottessohnschaft Jesu geleugnet und das Leiden des Propheten ausgeblendet. Beides hängt mit einem Offenbarungsverständnis zusammen, das keinen Dialog zwischen Gott und Menschen vorsieht, sondern einen Monolog Gottes, in dessen Dienst er Menschen stellt. Letztlich ist es der monadische Monotheismus, der den Unterschied ausmacht, während die Propheten-Christologie für die trinitarische Theologie offen ist, ja, sie fordert.
- In den modernen Religionswissenschaften dient das Prophetische als eine Beschreibungskategorie, die von bestimmten Religionen unabhängig machen und Vergleiche ermöglichen soll. Prophetie ist eine Kategorie nicht des Bekenntnisses, sondern der Analyse. Dieser Ansatz ist aus pragmatischen Gründen nicht zu verachten, weil er ein Gespräch über Religion mit den Gebildeten unter den Verächtern der Religion erlaubt. Er ist aber selbstwidersprüchlich, weil es einen religionsneutralen Begriff der Prophetie nicht geben kann, der verwendetet der des preußischen Protestantismus aus dem Strom der Leben-Jesu-Forschung ist (der Albert Schweitzer den Grabstein gesetzt hat) und jeder Versuch, Prophetie in ihren Wahrheitsansprüchen zu relativieren, von Anfang an zum Scheitern verurteilt wird.

Für eine interreligiöse und interkulturelle Hermeneutik der Prophetie ist die Exegese des Alten und Neuen Testaments basal und kriteriell – wenn die Texte problemorientiert mit heutigen Augen gelesen und im Dialog mit konkurrierenden Deutungen profiliert werden.