

Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2-6 par Lk 7,18-23 für die Christologie

Die Frage, in wieweit die neutestamentliche Christologie in einem messianischen Selbstverständnis Jesu Anhalt findet, wird in der neutestamentlichen Forschung nach wie vor kontrovers beantwortet. Die folgenden Ausführungen zu Mt 11,2-6 und seiner Parallele bei Lukas als einem für diese Fragestellung zentralen Text sollen zur Klärung dieser Frage beitragen.

Nach Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition hielt Jesus sich nicht für den Messias, sondern nur für einen eschatologischen Propheten. Alle Titel und Selbstaussagen Jesu, die uns in den synoptischen Evangelien begegnen, seien nachösterlich. Folglich sei die Wahrscheinlichkeit für die Echtheit eines Logions umso größer, „je weniger die Beziehungen auf die Person Jesu ... wahrzunehmen sind“⁽¹⁾. Auch nach Markus Borg, um ein neueres Beispiel zu nennen, war der vorösterliche Jesus nicht daran interessiert, Menschen zum Glauben an sich selbst zu führen⁽²⁾. Folgen wir diesem Urteil, so müssen wir – wie N.T. Wright kritisch anmerkt – davon ausgehen, dass Jesus die Gottesherrschaft ankündigte und davon sprach, dass sie in Verbindung mit seinem Auftreten anbrach, ohne sich seiner eigenen Rolle in diesem Drama bewusst zu sein⁽³⁾.

Doch stellte sich die Frage nach Jesu Identität nicht erst nach Ostern, sie drängte sich angesichts der alttestamentlichen und frühjüdischen Überlieferung und ihrer Enderwartungen in dem Moment auf, in dem Jesu Besonderheit auffiel. Denn seine Zeitgenossen waren vom Alten Testament her angewiesen, nach Gottes eschatologischem Boten auszuschaun, wie z. B. der Messias, Elia, oder der Prophet wie Mose. In dem Moment, wo ein Mensch eine besondere Nähe zu Gottes eschatologischer Basileia beanspruchte,

⁽¹⁾ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT NF 12; Göttingen 1979) 135.

⁽²⁾ M. BORG, *The Meaning of Jesus. Two Visions* (M. BORG – N.T. WRIGHT) (New York 1998) 58. Vgl. a.a.O. 53-54: „I am not persuaded that the Pre-Easter Jesus thought of himself as the messiah... Instead of seeing any of the exalted metaphors as reflecting Jesus' own ... sense of identity, I see them as post-Easter affirmations“.

⁽³⁾ Vgl. WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 165.

stand deshalb die Frage im Raum, für wen er zu halten sei. Diese Frage konnte zwei Formen annehmen: Von der Person Jesu ausgehend lautet die Frage: Welches der aus der Tradition bekannten Prädikate kann man auf ihn anwenden? In dieser Form wird die Frage in Mk 8,27-30 gestellt: “Wer sagen die Leute, dass ich sei?” In ihrer zweiten Form, von der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung her kommend, lautet die Frage: Wer ist der, auf den wir warten? Wenn Johannes der Täufer in Mt 11,3 par Lk 7,20 fragt: Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten? äußert sich darin genau diese Frage nach der Identität Jesu vor dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Heils- und Messiaserwartungen. Dieser Frage und ihrem Kontext wollen wir uns im folgenden zuwenden.

1. Form- und literarkritische Beobachtungen

a) Form und Stellung der Perikope im Kontext

Die Anfrage des Täufers ist bei Matthäus und Lukas im Rahmen eines Apophthegmas überliefert, in dem Jesus auf eine skeptische Anfrage antwortet⁽⁴⁾. Die Perikope eröffnet in beiden Evangelien einen Abschnitt von drei Perikopen, welche das Verhältnis Johannes des Täufers und Jesu zueinander zum Thema haben (Mt 11,2-19 par Lk 7,18-35). Bei Matthäus wird der ganze Abschnitt außerdem durch eine *inclusio* zusammengehalten: die ἔργα des Christus (v. 2) sind identisch mit den ἔργα der Weisheit (v. 19)⁽⁵⁾.

Die beiden auf dieses Apophthegma folgenden Perikopen bringen “Jesu Hochschätzung des Täufers” zum Ausdruck (Mt 11,11/Lk 7,28; Mt 11,12.14; Mk 9,13), zeigen aber auch deutlich seine Unterordnung gegenüber Jesus, als dessen “Vorläufer” er hier erscheint (vgl. Mt 11,10/Lk 7,27; Mk 1,2; Lk 3,15-17; Apg 13,25; vgl. Joh 1,6-8.15; 5,33)⁽⁶⁾.

b) Synoptischer Vergleich

Die Anfrage des Täufers und Jesu Antwort darauf wird uns parallel in Mt 11,2-6 und Lk 7,18-23 überliefert. Sie wird deshalb im allgemeinen der Quellenschicht Q zugerechnet. Die beiden Berichte

⁽⁴⁾ Vgl. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh 1991) II, 238.

⁽⁵⁾ Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 235. Das Oberthema dieses Abschnitts sind also für Matthäus die Werke des Christus.

⁽⁶⁾ G. DAUTZENBERG, “Johannes der Täufer”, *Calwer Bibellexikon* (Hrsg. O. BETZ u. a.) (Stuttgart 2003) I, 674-675.

weisen erhebliche wörtliche Übereinstimmung auf. Unterschiede treten vor allem im Rahmen auf.

Nach der Einleitung in Mt 11,2 befindet sich Johannes zur Zeit seiner Anfrage im Gefängnis, was Matthäus bereits in 4,12 erwähnt hat. Auch Lukas berichtet in 3,20 die Verhaftung des Täufers, wiederholt diesen Hinweis aber zu Beginn unserer Perikope nicht. Dass Johannes auch nach Lukas durch seine Jünger mit Jesus kommuniziert, versteht sich am besten, wenn auch in der Lukas-Fassung vorausgesetzt ist, dass Johannes sich im Gefängnis befindet (vgl. auch Mk 1,14)⁽⁷⁾.

Nach Matthäus hört Johannes von “den Werken des Christus”, nach Lukas berichten die Jünger des Täufers diesem περὶ πάντων τούτων, was sich im jetzigen Zusammenhang auf die beiden in Lk 7 berichteten Wunder — eine Heilung und eine Auferweckung — bezieht (Lk 7,1-10.11-17). Lukas führt im Gegensatz zu Matthäus die Rede der Johannesjünger aus. Dadurch ergibt sich eine Wiederholung der Frage des Johannes. Solche Wiederholungen sind ein Stilmittel, das sich im lukanischen Sondergut öfters findet: vgl. 7,38.44.46; 14,21.23; 15,18.19.20; 15,24.32; 16,4.9; 18,2.4; 19,5.9⁽⁸⁾. Außerdem präzisiert Lukas, dass es 2 Jünger sind, was durchaus ursprünglich sein kann, da bei Matthäus die Zahl unbestimmt bleibt und Lukas nicht freizügig historische Details erfindet. Während Mt 11,2 Jesus als “den Christus” einführt, was möglicher Weise redaktionell ist, nennt Lukas ihn den “Herrn”, ein Titel, mit dem er Jesus im Unterschied zu Mt und Mk häufig bezeichnet: vgl. Lk 2,11; 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8.31.34; 22,61; 24,34⁽⁹⁾. Auch das bei Lukas in v. 20 für die Ankunft der Gesandten verwendete Verb παραγίνομαι ist typisch lukanisch.

Die Anfrage des Täufers selbst unterscheidet sich bei Matthäus und Lukas nur geringfügig⁽¹⁰⁾.

Nach Matthäus hat Jesus, als die Frage des Johannes vor ihn

⁽⁷⁾ So I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Exeter 1978) 289.

⁽⁸⁾ Vgl. J.F. CRAGHAN, “A Redactional Study of Lk 7,21 in the Light of Dt 19,15”, *CBQ* 29 (1967) 50.

⁽⁹⁾ Vgl. CRAGHAN, “Redactional Study”, 50. Doch führt auch Lukas Jesus von Anfang an als Messias ein: vgl. Lk 2,11.26.

⁽¹⁰⁾ Mt 11,3 verwendet ἕτερον, Lk 7,19 dagegen ἄλλον. ἕτερος kann einen qualitativen Unterschied bezeichnen (vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 241, Anm. 22), kann aber auch mit ἄλλος als “gleichbedeutend empfunden” werden; s. W. BAUER – K. u. B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin 1988) s. v.

gebracht wird, bereits alle in seiner Antwort genannten Taten getan⁽¹¹⁾. Mt 8 und 9 enthalten alle in Mt 11,5 aufgezählten Heilungen. Lukas dagegen ist bisher noch die Schilderung der Heilung von Blinden und Taubstummen schuldig geblieben. Das relativ allgemein gehaltene Summarium in 7,21, das von lukanischem Stil und Vokabular durchzogen wird⁽¹²⁾, füllt diese Lücke. Es leitet die Leser an, die Antwort Jesu auf sein Wirken zu beziehen.

Dementsprechend steht im darauffolgenden Vers “was ihr gesehen und gehört habt” im Aorist, während Mt 11,4 das Präsens hat. Außerdem kommt bei Lk das Sehen zuerst, bei Matthäus dagegen das Hören. Durch diese Voranstellung des Hörens entsteht bei Matthäus eine Entsprechung zur Reihenfolge von Bergpredigt (Kap. 5-7) und Wunderbericht (Kap. 8-9). Ansonsten ist Jesu Antwort bis auf die Verwendung des καί in beiden Evangelien vollkommen identisch überliefert.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die wesentlichen Unterschiede zwischen der matthäischen und der lukanischen Version auf die lukanische Redaktion zurückgeführt werden können. Wir gehen deshalb im Folgenden von der matthäischen Version aus.

2. Einzelauslegung

a) Die Frage des Täufers

Johannes ist nach Matthäus 14,3 von Herodes Antipas gefangen gesetzt worden, wie wir von Josephus (JosAnt 18,116-119) wissen, auf der Festung Machaerus. Dort hörte er nach der Einleitung des Matthäus “die Werke des Christus”. Damit gibt Matthäus seiner Erzählung eine Überschrift, die anzeigt, worum es im folgenden geht. Χριστός ist bei Matthäus titular für den Messias Israels, den Sohn

⁽¹¹⁾ Blinde: Mt 9,27-31 (vgl. Lk 18,35), Lahme: Mt 9,1-8 par Lk 5,17-26, Aussätzig: Mt 8,1-4 par Lk 5,12-16, Taube Mt 9,32-33 (vgl. Lk 11,14), Tote: Mt 9,18-26; Lk 7,11-17; vgl. zur Verkündigung guter Botschaft an die Armen: Mt 4,17.23; 5,3; 9,35; 10,7; Lk 4,14-21; 6,20.

⁽¹²⁾ Lukanisch sind die Konstruktion von θεραπεύειν mit ἀπό und die Bezeichnung von πνεύματα als πονηρά. Die Aufteilung von Krankheiten in νόσοι und μάστιγες schließlich entspricht nach W. Hobart, der zeitgenössischen medizinischen Terminologie: *The Medical Language of St. Luke* (Dublin 1882) 12. Das Verb χαρίζομαι tritt innerhalb der Synoptiker nur bei Lukas auf, der es auch in der Apostelgeschichte öfters verwendet (CRAGHAN, “Redactional Study”, 51, Anm. 24).

Davids, als den er Jesus in der Geburtsgeschichte einführt⁽¹³⁾. *Seine* Werke werden nach 11,4 “gehört und gesehen” und bestehen nach 11,5 in Jesu Heilungen und Verkündigung, d.h., sie umfassen nicht nur die in Kap. 8-9 berichteten *Taten* des Christus, sondern auch seine in 5-7 überlieferten Worte, nämlich die Bergpredigt⁽¹⁴⁾.

Die Frage des Täufers in v. 3 beginnt mit einem betont vorangestellten $\sigma\upsilon$. Die Frage ist also, ob Jesus oder etwa ein anderer der erwartete Kommende sei. Im Rahmen des Matthäusevangeliums macht schon die *Einleitung* der Perikope klar, dass es sich bei dem “Kommenden” um den Messias handelt.

Was aber hat der Täufer darunter verstanden?

Nach dem im allgemeinen für authentisch gehaltenen Wort in Mt 3,11 par Lk 3,16 hat Johannes als “den Kommenden” den Geist- und Feuertäufer angekündigt⁽¹⁵⁾.

In der jüdischen Tradition ist “der Kommende” zwar nicht als messianischer Titel nachweisbar, doch wird in einer Reihe von Texten das “Kommen” des endzeitlichen Gesandten Gottes (Gen 49,10; Ps 118,26; Sach 9,9; Mal 3,1) oder des Menschensohnes (Dan 7,13) angekündigt, sowie das Kommen Gottes zum Gericht, womit das Eschaton anbricht (Ps 96,13; 98,9; Jes 40,10; Sach 2,14; 14,5; Mal 3,1-3)⁽¹⁶⁾. “Der Kommende” hat also in der Tradition eschatologischen Klang. Friedrich Lang hat aufgezeigt, dass “der ‘Stärkere’ des Täuferworts ... eine große Verwandtschaft mit dem henochitischen Menschensohn” aufweist, “zu dem das Motiv des ‘Kommens’ gehört”

⁽¹³⁾ Vgl. Mt 1,1 (“Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids”); 1,18 (“die Geburt Jesu Christi”); 1,21-23; 2,2 (“König der Juden”); 2,4 (“der Messias”); 2,6 (der messianische Hirte aus Bethlehem: vgl. Mi 5,1); 2,15 (“Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen”: vgl. Hos 11,1). Bei Lukas dagegen wird Jesus als $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ eingeführt.

⁽¹⁴⁾ Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 240.

⁽¹⁵⁾ Er selbst dagegen wird durch das Zitat von Mal 3,1-3 in Mt 11,10 par Lk 7,27 (und Mk 1,2) als dessen Vorbote qualifiziert. Die Wassertaufe des Johannes ist “ein Ritual der Reinigung, das auf die endzeitlich-vollkommene Reinigung in der Vergebung der Sünden voraus weist, die dieser Jesus in der messianischen Vollmacht, die ihm durch die Gabe des Geistes jetzt gegeben worden ist, vollziehen wird” (U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* [Neukirchen-Vluyn 2005] I.1, 111).

⁽¹⁶⁾ Mk 21,9 par und 23,39 par enthalten jeweils ein Zitat aus Ps 118,26. Hier hat $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ wahrscheinlich messianische Konnotation. Mt 11,14 spricht von Elia als dem Kommenden, Joh 6,14 von dem “Propheten, der in die Welt kommt”, 11,27 vom “Messias, dem Sohn Gottes, der in die Welt kommt”. “For the idea of a future coming by a messianic figure cf. Hab 2:3; Mal 3:1; Dn 7:13; Heb 10,37; Rev 1:4; SB IV:2, 858, 860”. (MARSHALL, *Luke*, 290).

und bei dem bereits eine Verbindung von Dan 7; Jes 11; 42,6; 52,15 vorliegt⁽¹⁷⁾. Dieser Menschensohn wird im äthHen auch als Gesalbter bezeichnet, ist also eine messianische Gestalt. Das legt nahe, dass der Täufer als “den Kommenden” den in Kürze zum Gericht erscheinenden messianischen Menschensohn-Weltenrichter erwartete, “der” — so Ulrich Wilckens — “an den von Johannes Getauften” die “endzeitliche Reinigung vollziehen” und das Gericht Gottes durchführen wird⁽¹⁸⁾.

Da Johannes den Kommenden in erster Linie oder sogar ausschließlich als Richter erwartete, ist es gut denkbar, dass die Gerüchte über Jesus, von denen Mk 8,27 Zeugnis ablegt, ihn zum Zweifel an der Identität Jesu führten, weil er das von Johannes angekündigte Gerichtswirken vermissen ließ. Sobald ihm deutlich wurde, dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, die Basileia breche in seinem Wirken an, wie es das allgemein für authentisch gehaltene Logion in Lk 11,20 par voraussetzt, war für Johannes die Frage nach dem Ausbleiben des Gerichts unausweichlich. Sie konnte sich Ausdruck verschaffen in der Frage: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten⁽¹⁹⁾?

Das Verhalten Jesu, der nicht das Weltgericht vollzog, sondern vom Anbruch der Gottesherrschaft sprach, Zöllnern und Sündern daran Anteil gab und freizügig Sünden vergab (vgl. Mk 2,10 par; Mt 11,18-19/Lk 7,33-34; Lk 15,2), entsprach offenbar nicht der Erwartung des Johannes⁽²⁰⁾. Dass Jesus einerseits messianische Züge hatte, andererseits aber dem zu Unrecht gefangenen Johannes keineswegs die Freiheit verkündigte, wie das von Jes 61,1 her zu erwarten wäre, mag jenen Zweifel verstärkt haben.

b) Die Antwort Jesu

Anstelle einer direkten Antwort verweist Jesus in v. 4 auf seine Taten und seine Verkündigung: “was ihr hört und seht”.

Im zweiten Teil seiner Antwort, in v. 5, zählt Jesus Taten auf, die

⁽¹⁷⁾ F. LANG, “Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers”, *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS für H. Conzelmann zum 60. Geb.) (Hrsg. G. STRECKER) (Tübingen 1975) 471.

⁽¹⁸⁾ WILCKENS, *Theologie*, I.1, 109, 111.

⁽¹⁹⁾ Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245.

⁽²⁰⁾ Vgl. P. GRELOT, “‘Celui qui vient’ (Mt 11,3 et Lk 7,19)”, *Ce Dieu qui vient* (FS für B. Renaud zum 65. Geb.) (Hrsg. R. KUNTZMANN) (LD 159; Paris 1995) 278: “Il semble que, des Écritures prophétiques, le Baptiste n’a retenu qu’un aspect : la menace du Jugement qui pèse sur un monde pécheur”.

seine Identität erkennen lassen sollen: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird das Evangelium gepredigt.

Es ist fester Bestandteil der jesajanischen Verheißungen, dass in der Heilszeit Blinde, Lahme und Taube geheilt und Tote auferweckt werden. Entsprechende Aussagen finden sich in Jes 26,19; 29,18-19; 35,3-6; 61,1 und in Ps 146,8. Subjekt der Heilungen ist in all diesen Texten Gott⁽²¹⁾. Lediglich in Jes 61,1(LXX) bleibt offen, wer die Blindenheilung durchführt, Gott oder sein Gesalbter, der sie ankündigt⁽²²⁾.

Die Verkündigung guter Botschaft an die Armen (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) ist nach Jes 61,1 und auch nach 11Q13, Kol II,18 das Werk des Gesalbten⁽²³⁾.

Dagegen verheißt *kein* prophetischer Text für die Zukunft die Reinigung von Aussätzigen. Sie ist jedoch ein charakteristisches Merkmal des Wirkens Jesu. Im Alten Testament ist auch die Heilung von Aussatz allein das Werk Gottes: Es ist bezeichnend, dass Naeman, der auf Elisas Wort hin vom Aussatz befreit worden ist⁽²⁴⁾, darauf nach 2 Kön 5,15 mit dem Ausruf reagiert: "Nun weiß ich, dass kein Gott auf Erden ist außer in Israel". Die Heilung vom Aussatz wird als Tat Gottes erkannt. Wenn Jesus also Aussätzige heilt, bedeutet dies, dass in ihm Gott selbst am Wirken ist⁽²⁵⁾.

Mit seiner Antwort an den Täufer macht Jesus deutlich, dass er in seiner Verkündigung an die Armen und seinen Wundertaten die entsprechenden Prophezeiungen aus dem Jesajabuch zur Erfüllung bringt. Da die genannten Taten mit Ausnahme der Verkündigung an die Armen alle als das Werk Gottes gelten, bedeutet dies: Jesus gibt sich gegenüber Johannes als der Kommende zu erkennen, der als solcher die Taten Gottes vollbringt.

⁽²¹⁾ Elisas Auferweckungswunder ist in der Tradition analogielos und galt nicht als durch Menschen wiederholbar (man vergleiche die zweite Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets).

⁽²²⁾ In Jes 42,7 ist das Subjekt entweder Gott selbst oder der Gottesknecht.

⁽²³⁾ Vgl. R. RIESNER, *Verschwörung um Qumran?* (Hrsg. O. BETZ – R. RIESNER) (München 2007) 188. Nach Lk 4,18-21 hat Jesus Jes 61,1-2 vorgelesen und mit den Worten kommentiert: "Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren".

⁽²⁴⁾ Jesus verweist in Lk 4,27 im Zusammenhang seiner eigenen Wundertätigkeit explizit auf das Beispiel der durch Elisa bewirkten Reinigung Naemans vom Aussatz.

⁽²⁵⁾ Vgl. GRELOT, "Celui qui vient", 281-282.

c) Die Parallele in 4Q521

Diese Auslegung wird durch den eschatologischen Psalm in 4Q521 bestätigt⁽²⁶⁾. Dieser Psalm schildert das mit dem Anbruch der Gottesherrschaft erwartete Heilshandeln Gottes⁽²⁷⁾ an den Frommen und Gerechten und spielt dabei weitgehend auf dieselben Prophetien aus Jesaja an wie Mt 11,5, so dass anzunehmen ist, dass 4Q521 und Mt 11 auf dieselbe Tradition zurückgreifen⁽²⁸⁾. Nach 4Q521 wird Gott in der messianischen Heilszeit "blinde Augen öffnen", "Tote beleben" und "Armen Gutes verkündigen", also genau die Taten tun, die Jesus nach Mt 11,5 zu tun beansprucht. Der "Psalm" ist von großer Bedeutung, weil er zeigt, dass im Frühjudentum für den Anbruch der von den Propheten verheißenen Heilszeit Heilungen erwartet wurden, und dass gerade die Heilungen, auf die Jesus nach Mt 11,5 verweist,

⁽²⁶⁾ J. Maier datiert den Text auf 100-80 v. Chr. (*Die Qumran-Essener* [München – Basel 1995] 683). Nach E. Puech, der den Text schlussendlich veröffentlicht hat, wurden die Fragmente von 4Q521 am Anfang des 1. Jh.s v. Chr. abgeschrieben. Der Text könnte etwa ein halbes Jahrhundert davor verfasst worden sein (s. E. PUECH, "La croyance des esséniens en la vie future, immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien", *EB* 21 [1993] 664-669).

⁽²⁷⁾ Die meisten Forscher beziehen den Text auf Gottes Taten: vgl. z. B.H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Freiburg i. Br. 1994) 341; J. DUHAIME, "Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2)", *Ce Dieu qui vient* (Hrsg. R. KUNTZMANN) (Paris 1995) 274; J. BECKER, *Jesus von Nazaret* (Berlin – New York 1996) 137-138 und J.A. FITZMYER, *The One who is to Come* (Grand Rapids, MI 2007) 97. G. Theißen und A. Merz dagegen den zweiten Teil des Texts auf den königlichen Messias, von dem Zeile 1 spricht (*Der historische Jesus* [Göttingen 1996] 197), im Anschluss an C.A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries* (AGJU 25; Leiden – New York – Köln 1995) 127-130. Mit S.M. Bryan (*Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* [MSSNTS 117; Cambridge 2002] 24, Anm. 3) ist festzuhalten: "It is still possible to see 4Q521 as confirmation that particular kinds of miraculous works were expected as part of the new age, even if one rejects the idea that 4Q521 specifically envisions the performance of such works by a messianic figure".

⁽²⁸⁾ Vgl. J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II/104; Tübingen 1998) 388-389. Siehe auch EVANS, *Jesus and his Contemporaries*, 129: "One cannot help but wonder if it is more than coincidence that in replying to an imprisoned and questioning John the Baptist ..., who may very well have had some contact with members of the Qumran sect, Jesus not only alludes to Scripture that was important to this community (cf. 11QMelch 2:4,6,9,13,18; 1QH 15:15; 18:14-15), he paraphrases it as they did".

von seinen Zeitgenossen spontan als Zeichen des Anbruchs dieser Heilszeit verstanden werden konnten⁽²⁹⁾.

In Jesu Antwort an den Täufer fällt auf, dass er sich ganz bewusst den Armen und Kranken zuwendet. Im Gegensatz zu 4Q521 nennt er nur Notleidende als Adressaten seiner Wunder, nicht die "Frommen" und "Gerechten" — Wörter, die in den Evangelien auffällig selten vorkommen⁽³⁰⁾. Jesus schließt schon in der Gegenwart Menschen, die "von der Kultgemeinschaft ... ausgeschlossen waren", "in die Heilsgemeinschaft ein"⁽³¹⁾, nämlich Aussätzig und Tote, Blinde, Taube und Lahme. Bei den hier aufgezählten physischen Mängeln handelt es sich durchwegs um solche, die in Qumran zum Ausschluss aus dieser führten. Tote, Aussätzig und Blutflüssige galten im Judentum allgemein als unrein; in Qumran konnten darüber hinaus auch Blinde, Taube und Lahme um der priesterlichen Reinheit der Gemeinschaft willen keinen Anteil an der Heilsgemeinde haben (vgl. CD XV,15-17; 1Q28a II,3-10; 1QM VII,4-6). Jesus dagegen wendet sich mit seinen Wundern gerade denen zu, die aufgrund der Reinheitstora keinen Platz im Volk Gottes haben, und gibt ihnen so schon in der Gegenwart Anteil am Heil.

Jesu sah sich offenbar "berufen, der 'Kommende' als der messianische Evangelist und Nothelfer der 'Armen' zu sein (Jes 61,1-2)"⁽³²⁾. Damit unterscheidet er sich sowohl von 4Q521 als auch von der prophetischen Umkehrpredigt des Täufers.

⁽²⁹⁾ Vgl. WILCKENS, *Theologie*, I.1, 120, Anm. 58. Nach H. Kvalbein dürfen "die Heilsverheißungen in 4Q521 ... nicht wie Matthäus 11,5p. auf körperliche Heilungswunder bezogen werden. Es geht um eine bildlich-poetische Darstellung der Erneuerung des Gottesvolkes in der Endzeit auf Grund von traditionellen, alttestamentlichen Vorstellungen und Ausdrücken, wie wir sie vor allem" bei Jesaja und in den Psalmen "finden" ("Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matthäus 11,5p", *ZNW* 88 [1997] 123). Doch "erlauben" nach P. STUHLMACHER (*Die Verkündigung des Christus Jesus* [Wuppertal 2003] 19-20) "andere frühjüdische Vergleichstexte ... auch ein wörtliches Verständnis" (vgl. z. B. Jub 29-31; 4 Esr 7,121; 8,52-54). Für ein wörtliches Verständnis von 4Q521 tritt auch J. Zimmermann ein (*Messianische Texte*, 364ff).

⁽³⁰⁾ Vgl. dagegen Mk 2,17: nicht die Gerechten, sondern die Sünder; Mt 11,25: nicht die Weisen, sondern die Unmündigen. Auch die Seligpreisungen in Mt 5,3-12 und Lk 6,20-23 sind von einem entsprechenden Gegensatz bestimmt. "Betont werden die Heilempfänger gerade nicht als fromm und gerecht dargestellt, sondern als hilflos und hilfsbedürftig" (H. KVALBEIN, "Wunder der Endzeit", 124).

⁽³¹⁾ H. KVALBEIN, "Wunder der Endzeit", 124.

⁽³²⁾ P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen 2005) I, 65.

Johannes hatte nach Mt 3 und Lk 3 verkündet, dass jeder Baum, der nicht gute Frucht trägt, in Kürze umgehauen und ins Feuer geworfen werde (Mt 3,10 par Lk 3,9) und jeder, der sich nicht als Weizen, sondern als Spreu erweise, mit unauslöschlichem Feuer verbrannt werde (Mt 3,12 par Lk 3,17). Nicht einmal die Zugehörigkeit zu Israel werde vor diesem Gericht schützen (Mt 3,7-9 par Lk 3,7-8).

Dem gegenüber fällt auf, dass Jesus in seinen Zitate und Anspielungen die bei Jesaja deutlich mit den Heilsaussagen verbundenen Gerichtsaussagen (Jes 29,20; 35,4; 61,2) übergeht und nur die Heilsverheißungen aufnimmt. Anders als für den Täufer steht für ihn nicht die Erwartung des bevorstehenden Gerichts im Vordergrund, sondern die Gegenwart des eschatologischen Heils⁽³³⁾. Freilich leugnet Jesus nicht das kommende Gericht, aber er räumt, mit Gerd Theissen gesprochen, vor dem Gericht noch eine Frist zur Umkehr ein⁽³⁴⁾. Somit ist Jesu Antwort an Johannes nicht uneingeschränkt bejahend, sondern sie korrigiert zugleich: Das Gericht kommt später⁽³⁵⁾. Jetzt sucht Jesus als messianischer Hirte Israels das Verlorene.

d) Die Seligpreisung in v. 6

Nach v. 6 beschließt Jesus seine Antwort mit einer negativ formulierten Seligpreisung: “selig ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt”⁽³⁶⁾.

Durch die allgemeine Formulierung in der 3. Person wird deutlich, dass die hier ausgesprochene Warnung nicht nur dem Täufer gilt, sondern allen, die Jesus begegnen. Die Seligpreisung besagt, dass “jeder, der angesichts der genannten Heilszeichen trotzdem auf einen anderen warten zu müssen meint, sich um das Heil bringt. Selig aber ist, wer nicht an Jesus vorbei auf einen anderen wartet”⁽³⁷⁾. V. 6 ist also als Einladung zur Anerkennung des Anspruchs Jesu zu lesen⁽³⁸⁾.

σκανδαλίζεσθαι ἐν mit Jesus als indirektem Objekt kommt bei Matthäus und Markus noch an zwei anderen Stellen vor, nämlich in der

⁽³³⁾ Vgl. DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 246.

⁽³⁴⁾ THEISSEN, MERZ, *Der historische Jesus*, 195.

⁽³⁵⁾ So DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245.

⁽³⁶⁾ Σκανδαλίζω bedeutet im Passiv “Anstoß nehmen”, “sich ärgern”. Es handelt sich um ein im klassischen Griechisch unbekanntes Wort. Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.1; Neukirchen-Vluyn – Zürich 2002) 169.

⁽³⁷⁾ WILCKENS, *Theologie*, I.1, 121.

⁽³⁸⁾ Vgl. M. YEUNG, *Faith in Jesus and Paul* (WUNT II/146; Tübingen 2002).

Nazarethperikope in Mt 13,57 par Mk 6,3 und von der Abwendung von Jesus in der Passion in Mt 26,31.33 par Mk 14,27.29. In Mt 13 par entsteht der Anstoß an der Diskrepanz zwischen Jesu Vollmacht und seiner menschlichen Niedrigkeit. Seine Familie ist in Nazareth bekannt. Damit können seine Zuhörer nach Mt 13,54 seine Weisheit und seine Wundertaten, seine *δυνάμεις*, nicht vereinbaren. Deshalb nehmen sie Anstoß an ihm und verweigern ihm die Anerkennung⁽³⁹⁾. In Mt 26 bildet der Tod des nach Mt 16,16 als Messias Erkannten den Anstoß. Auf beides weist Mt 11,6 im Rahmen des Matthäusevangeliums voraus: Jesus tritt als Mensch mit unerhörtem Anspruch auf. Seine Wunder bestätigen diesen Anspruch, seine Niedrigkeit scheint dagegen zu sprechen. Selig ist, wer seinen Anspruch gelten lässt, anstatt ihn zu verwerfen.

Sollte Jesus die Worte in Mt 11,4-6 tatsächlich als Antwort auf die Frage des Johannes gesprochen haben, hätte die nachösterliche Rede vom Glauben an Jesus darin einen Anhalt. Doch muss, bevor wir weiter über die Bedeutung dieser Perikope für die Christologie nachdenken, zuerst die Frage ihrer Authentizität bedacht werden.

3. Zur Frage der Authentizität und Einheitlichkeit der Perikope

Über die Echtheit des Logions und erst recht über die Historizität der Rahmenhandlung besteht in der Forschung kein Konsens.

a) Bestreitung der Authentizität der Perikope

Bultmann wendet in seiner "Geschichte der synoptischen Tradition" das klassische Unableitbarkeitskriterium an und hält aufgrund dessen die Antwort Jesu in v. 5f für ein authentisches, ursprünglich eigenständiges Logion⁽⁴⁰⁾: Hier, so Bultmann, "kommt das Unmittelbare des eschatologischen Bewusstseins so stark zum

⁽³⁹⁾ Nach der Parallele in Lk 4,28-29, (wo allerdings das Verb *σκανδαλίζεσθαι* nicht verwendet wird) bedeutet solcher Anstoß, dass man in Jesus den falschen Propheten sah, der nach dem Gesetz sofort gesteinigt werden musste (vgl. vv. 28-29 mit Deut 13,9-10); s. auch O. BETZ, *Wie verstehen wir das Neue Testament?* (Wuppertal 1981) 27: "Nach Mk 6,1-6 hatten sie sich vor allem daran gestoßen, dass Jesus als Nazarener und Sohn der Maria wie ein Bote Gottes, ja messianisch auftrat".

⁽⁴⁰⁾ In einer späteren Arbeit spricht Bultmann nur noch von v. 5: R. BULTMANN, "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?", *Apophoreta* (FS für E. Haenchen zum 70. Geb.) (Hrsg. W. ELTESTER) (B.ZNW 30; Berlin 1964) 65.

Ausdruck, dass ... keine jüdische Tradition vorliegen kann”⁽⁴¹⁾. Außerdem spreche aus diesem Jesuswort auch deshalb “das prophetische Selbstbewusstsein Jesu”, weil es keinen “spezifisch christlichen Klang” habe⁽⁴²⁾. Jesus sage damit die hereinbrechende Gegenwart der Basileia an, treffe aber keine Aussage über sein eigenes Wirken und seine eigene Identität⁽⁴³⁾.

Dagegen sei “die Täuferanfrage Gemeindebildung und gehör[e] zu den Stücken, in denen der Täufer [von der Urgemeinde] zum Zeugnis für Jesu Messianität aufgeboten” werde⁽⁴⁴⁾. Der geschichtliche Täufer, der den apokalyptischen Feuertäufer in der Zukunft erwartete, kann nach Bultmann und vielen anderen die ihm hier zugeschriebene Frage gar nicht gestellt haben. Bultmann hielt also das Logion für authentisch, die Rahmung dagegen für sekundär.

Andere hielten das gesamte Apophthegma für “eine erst urchristliche Bildung”, die im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Jesusjüngern und Täuferjüngern entstanden sei⁽⁴⁵⁾. Ein wichtiger Vertreter dieser Sicht ist Anton Vögtle. Er führt in seinem Beitrag zu unserem Text gegen die Echtheit von v. 5 an, “dass der historische Täufer die Frage [in] Mt 11,3 par. schwerlich stellen konnte”, weil er den apokalyptischen Feuertäufer für die Zukunft erwartete⁽⁴⁶⁾, und die Antwort Jesu auch für sich genommen eine zu eindeutige Hoheitsaussage sei, als dass sie von Jesus stammen könne.

⁽⁴¹⁾ BULTMANN, *Geschichte*, 133. A.a.O. 135: “Enthält Mt 11,5f eine Beziehung auf Jesus, so doch nicht notwendig auf seine messianische Rolle, vielmehr auf seine Verkündigung, und darin wird in der Tat Jesu geschichtliches Selbstbewusstsein ebenso zum Ausdruck kommen wie in der Urform von Lk 12,8f. Parr., nach der der Menschensohn über einen Menschen urteilen wird gemäß seinem Verhalten zu Jesu Worten”.

⁽⁴²⁾ BULTMANN, *Geschichte*, 163.

⁽⁴³⁾ Vgl. BULTMANN, *Geschichte*, 136: “Die Schilderung Mt 11,5f. Par. war ursprünglich gemeint wie die Makarismen: die Heilszeit will jetzt kommen, und alsbald wird man alle die Heilswunder erleben, von denen die alten Verheißungen reden, ja man sieht – etwa in Jesu Dämonenaustreiben – die neue Zeit schon anbrechen”.

⁽⁴⁴⁾ BULTMANN, *Geschichte*, 22. Die Evangelisten haben nach Bultmann, wie schon Q, “den Sinn verengert: die Schilderung bezieht sich auf Jesu Wirken, auf seine Wunder, die ihn als Messias legitimieren. Lk speziell hat diese Auffassung durch den Zusatz 7,21 plump zum Ausdruck gebracht” (ebd.).

⁽⁴⁵⁾ Vgl. A. VÖGTLE, *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 242; vgl. auch R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* (Freiburg i. Br. 1970) 39-44. Bei der Konzeption des Logions hat nach Vögtle (ebd.) Lk 10,23-24par “Pate gestanden”.

⁽⁴⁶⁾ A. VÖGTLE, *Evangelium*, 225.

Außerdem falle bei der Aufzählung der Taten Jesu auf, dass die für Jesus charakteristischen Exorzismen fehlen. Wie Werner Georg Kümmel in seinem grundlegenden Aufsatz zu unserem Text gegen Vögtle eingewandt hat, wäre aber ihr Fehlen im Fall einer christlichen Bildung des Textes mindestens ebenso auffällig wie im Munde Jesu⁽⁴⁷⁾. Im übrigen weist Kümmel darauf hin, dass “der griechische Text der Aufzählung” nicht “stärker an das griechische Alte Testament an[klingt], als vom Inhalt her unvermeidlich war”⁽⁴⁸⁾. Es deutet also nichts darauf hin, dass sie aus der LXX in die Erzählung von Mt 11,2-6 eingetragen worden sind.

Vor allem aber ist es methodisch nicht ratsam, wie Vögtle a priori die Möglichkeit einer Hoheitsaussage im Munde Jesu auszuschließen. Grundsätzlich ist zumindest mit der *Möglichkeit* der Authentizität des Logions zu rechnen⁽⁴⁹⁾.

b) Diskussion der Echtheitskriterien

Seit der Kontroverse zwischen Vögtle und Kümmel ist die Diskussion um die Kriterien für echte Jesustradition weitergeführt worden.

Das Unableitbarkeitskriterium lautet in der klassischen Form, die Ernst Käsemann ihm in seinem bekannten Vortrag “Das Problem des historischen Jesus” gegeben hat: “Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur ... unter den Füßen, wenn ... Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann”⁽⁵⁰⁾. Dagegen hat bereits Kümmel eingewendet, dass “dieses Kriterium, trotz seiner historischen Intention

⁽⁴⁷⁾ Vgl. W. G. KÜMMEL, “Jesu Antwort an Johannes den Täufer”, *Heilsgeschehen und Geschichte* (Hrsg. E. GRÄSSER – O. MERK) (Marburg 1978) II, 198. Außerdem können die Heilungen auch Exorzismen mit einschließen, wie etwa die Heilung eines stummen Menschen durch Dämonenaustreibung in Lk 11,14 zeigt.

⁽⁴⁸⁾ KÜMMEL, “Jesu Antwort”, 198.

⁽⁴⁹⁾ Wenn A. Vögtle für die Unechtheit der Perikope u. a. anführt, dass “die Gründe, die für die wesentliche Historizität angeführt werden, ... keineswegs zwingend” sind (*Evangelium*, 223), setzt er voraus, dass nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit bewiesen werden muss. Doch ist dem Text mit der von W.G. Kümmel geforderten “kritischen Sympathie” zu begegnen, statt von ihm den Beweis seiner Echtheit zu fordern: vgl. KÜMMEL, “Jesu Antwort”, 187-188, unter Bezug auf J.-H. MARROU, *Über die historische Erkenntnis*. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? (deutsch von Ch. BEUMANN) (Freiburg 1973) 162.

⁽⁵⁰⁾ E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1970) I, 205.

in Wirklichkeit dogmatisch ist und unhistorisch *voraussetzt*, dass Jesus ... sich in jeder Hinsicht von seiner geschichtlichen Umwelt unterschieden haben *müsse*“ und ihn “seines Hineingestelltseins in eine bestimmte geschichtliche Wirklichkeit beraubt”⁽⁵¹⁾. Wir dürfen nach Kümmel gerade “nicht *voraussetzen*..., dass kein wesentlicher Zusammenhang” zwischen Jesus und dem Judentum “und keine Kontinuität zwischen Jesus und der Urchristenheit bestanden” habe⁽⁵²⁾. Wie inzwischen viele Vertreter des sogenannten “Third Quest of the Historical Jesus” zu Recht insistieren, war Jesus Jude und teilte selbstverständlich sehr viele Überzeugungen seiner Volksgenossen⁽⁵³⁾. Andererseits hatte die Urgemeinde den Anspruch, Jesu Werk fortzusetzen. Insofern führt das Differenzkriterium historisch in eine Aporie. Selbst wenn man ihm das Kohärenzkriterium und das Kriterium der mehrfachen Bezeugung in unabhängigen Quellenschichten an die Seite stellt, schützt dies nicht davor, dass u. U. wesentliche Elemente aus der Jesusüberlieferung ausgeklammert und Akzente unzulässig verschoben werden. Gert Theissen schlägt deshalb in seinem Buch über die Kriterienfrage vor, dem Unableitbarkeitskriterium das Kriterium der Kontext- und der Wirkungsplausibilität an die Seite zu stellen: “Je besser eine Überlieferung in den konkreten jüdischen Kontext passt, um so mehr hat sie Anspruch auf Authentizität”. Zugleich müsse authentische Tradition in einem “sinnvollen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Entstehung des urchristlichen, vom Judentum sich lösenden Glaubens” stehen⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵¹⁾ KÜMMEL, “Jesu Antwort”, 190.

⁽⁵²⁾ KÜMMEL, “Jesu Antwort”, 190. Käsemann weist auf dieses Problem im Anschluss an seine These selbst hin, zieht daraus jedoch keine Konsequenzen.

⁽⁵³⁾ Hier ist insbesondere auf die Arbeiten von B. F. Meyer, G. Vermes, D. Flusser, M. Borg, E. Sanders, N. T. Wright, O. Betz, M. Hengel und P. Stuhlmacher hinzuweisen, die alle auf ihre (recht unterschiedliche) Weise die Kontinuität zwischen Jesus und dem Judentum hervorheben.

⁽⁵⁴⁾ G. THEISSEN, D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Göttingen – Freiburg, Schweiz 1997) 215-217. Es geht in dieselbe Richtung, wenn N. T. WRIGHT (*Jesus and the Victory of God* [Minneapolis 1996] 131-133) vorschlägt, das einfache Differenzkriterium durch ein “criterion of double similarity and double dissimilarity” zu ersetzen. Dabei soll “double similarity” der Tatsache Rechnung tragen, dass Jesus ein Jude im ersten Jahrhundert war und als solcher die Entstehung des Christentums hervorgerufen hat. “Double dissimilarity” dagegen bezieht in die Überlegungen mit ein, dass Jesus von den meisten Juden seiner Zeit abgelehnt wurde und dass manche Stoffe in den Evangelien nicht mit der Theologie der frühen Christenheit übereinstimmen und deshalb nicht durch diese hervorgebracht worden sein können.

Daneben hat John P. Meier in seinem Jesusbuch das “criterion of embarrassment” und das “criterion of rejection and execution” ins Spiel gebracht⁽⁵⁵⁾. Das “criterion of embarrassment” besagt, dass Details in den Evangelien, deren Überlieferung für die Urchristenheit eher eine Verlegenheit darstellten, weil sie z. B. ihren Ansichten oder ihrer Praxis widersprachen, schwerlich als ihre Erfindung gelten dürften⁽⁵⁶⁾. Es ist nach Meier nur in Verbindung mit anderen Kriterien zu verwenden.

Das “criterion of rejection and execution”, welches inhaltlich schon Kümmel eingefordert hat, geht *dort* von zuverlässiger Jesusüberlieferung aus, wo ein Wort Jesu oder ein Bericht über ihn “den geschichtlich unbestreitbaren Tatbestand der Kreuzigung Jesu ... durch die Römer auf Veranlassung der jüdischen Behörden erklärlich macht”⁽⁵⁷⁾.

c) Argumente für die grundsätzliche Authentizität von Mt 11,2-6 par

Gehen wir nun mit diesem erweiterten Kriterienkatalog an unseren Text heran, so können wir zunächst zum Problem, ob Johannes seine Frage überhaupt in dieser Weise stellen konnte, Folgendes anmerken.

Johannes hat nach Mt 3,11 eine messianische Figur erwartet und von ihr in anthropomorpher Weise gesprochen. Nach Theissen ist die Rede vom Auflösen der Schuhriemen und die vergleichende Aussage, dass der Kommende größer sei als Johannes, nur im Bezug auf eine menschliche Gestalt sinnvoll. Deshalb ist nicht von vornherein auszuschließen, dass Johannes den in menschlicher Gestalt auftretenden Jesus für den Kommenden halten konnte. Jesu Auftreten deckte sich nur zum Teil mit seiner Erwartung. Deshalb ist vom

⁽⁵⁵⁾ J.P. MEIER, *A Marginal Jew* (New York 1991) I, 168. Dem “criterion of rejection and execution” steht Evans’ “criterion of historical coherence” nahe (*Jesus and his Contemporaries*, 13-15), welches vom *klassischen* Kohärenzkriterium zu unterscheiden ist.

⁽⁵⁶⁾ “The point of the criterion is that the early church would hardly have gone out of its way to create material that only embarrassed its creator or weakened its position in arguments with opponents. Rather, embarrassing material coming from Jesus would naturally be either suppressed or softened in later stages of the Gospel tradition, and often such progressive suppression or softening can be traced through the Four Gospels” (MEIER, *A Marginal Jew*, I, 168; vgl. auch E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology* [London – New York 1979] 93). Ein Beispiel für solches “embarrassment” sind die Hinweise in den Evangelien auf das Unverständnis der Jünger: vgl. MEIER, *A Marginal Jew*, I, 171-177.

⁽⁵⁷⁾ KÜMMEL, “Jesu Antwort”, 192.

Kriterium der *Kontextplausibilität* her zumindest die Möglichkeit anzuerkennen, dass sich in der Anfrage des Täufers die Erinnerung an ein Ereignis aus dem Leben Jesu erhalten hat.

Für die Authentizität der Frage des Täufers spricht auch das *criterion of embarrassment*. Im Gegensatz etwa zu Joh 1,34 wird der Täufer hier gerade nicht zum Zeugen für Jesu Messianität gemacht, sondern in seinem Zweifel porträtiert. V. 6 impliziert, dass er sogar *nach* Jesu Antwort noch zweifeln könnte. Das widerspricht der Tendenz der Urgemeinde, Johannes zum Zeugen Jesu zu machen, und kann nicht deren Erfindung sein⁽⁵⁸⁾.

Ferner ist das Kriterium der *Wirkungsplausibilität* für die Authentizität der Täuferfrage ins Feld zu führen: Ein ambivalentes Verhältnis des Täufers zu Jesus erklärt am besten, warum ein Teil der Täuferjünger zu Jesusjüngern wurde, ein anderer aber eben nicht⁽⁵⁹⁾.

Bezüglich der Verbindung der Aussage Jesu mit der Frage des Täufers ist folgendes festzustellen:

Die *Unableitbarkeit* im Blick auf das Alte Testament spricht dafür, dass die Aussage Jesu von Anfang an als Antwort auf die Frage des Täufers konzipiert war: Dass die Aussätzigenheilungen in die Aufzählung endzeitlicher Geschehnisse aufgenommen wurden, obwohl sie bei Jesaja fehlen, zeigt, dass diese Aufzählung von Anfang

⁽⁵⁸⁾ Vgl. C.A. EVANS, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology", *TS* 54 (1993) 30: "In my judgment the authenticity of this saying [Mt 11,5] is very nearly certain, since it is highly unlikely that the early Church would invent an answer to a question in which Jesus' role is called into question".

⁽⁵⁹⁾ Einerseits berichtet das Neue Testament, dass sich manche Johannesjünger Jesus anschlossen (vgl. Mt 4,18-22 par Mk 1,16-20 mit Joh 1,35-40). Andererseits bezeugt "PsClem ... in der 1. Hälfte des 2. Jh. die Existenz von re[ligiösen] Gemeinschaften in Syrien, die J[ohannes] und nicht Jesus als christologische Gestalt betrachteten. In allen anderen Traditionen (alten christl[ichen] – sowohl orth[odoxen], wie heterodoxen-samaritanischen, jüd[ischen], mandäischen, isl[amischen]) ist die Gestalt des Johannes immer mit Jesus verbunden" (E. LUPIERI, "Johannes der Täufer", *RGG*⁴ [Tübingen 2001] IV, 517). Die 4. Sibylle und das Täuferzeugnis des Josephus in Ant 18,116-118 "lassen den Schluss zu, dass in Rom gegen Ende des 1. Jahrhunderts die Verkündigung Johannes des Täufers auch unabhängig von der urchristlichen Überlieferung bekannt war und dass seiner Verkündigung nahe stehende Kreise existierten" (H. LICHTENBERGER, "Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts", *ZThK* 84 [1987] 47). Der Bericht über die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19,1-7 sowie die Johannesdarstellung des Johannesevangeliums lassen ebenfalls auf das Fortbestehen des Jüngerkreises Johannes des Täufers über dessen Tod hinaus schließen (siehe LICHTENBERGER, a.a.O. 47-53).

an auf die Wunder Jesu zielte und nicht als allgemeine Ankündigung der Heilszeit gemeint war⁽⁶⁰⁾.

Gegen eine sekundäre Erfindung des Zusammenhangs von Mt 11,2-6 spricht auch die *Unableitbarkeit* im Blick auf die Urgemeinde. Diese hielt sich bekanntlich mit direkten Aussagen über die Messianität und Gottessohnschaft Jesu nicht zurück. So verkündigt beispielsweise das Matthäusevangelium Jesus vom ersten Vers an als “den Messias, den Sohn Davids”. Die Beschreibung Jesu als “der Kommende” ist zu vage, als dass man sie der Urgemeinde zuschreiben könnte, welche eindeutiger christologische Titel verwendete. Selbst die Antwort Jesu an den Täufer bleibt auffällig indirekt⁽⁶¹⁾. Die verhaltene Form, in welcher der messianische Anspruch Jesu in Mt 11 geltend gemacht wird, spricht für einen Sitz im Leben Jesu⁽⁶²⁾.

Auch das *Kohärenzkriterium* spricht für den ursprünglichen Zusammenhang der Perikope. Das Apophthegma in seiner Gesamtheit und nicht – wie Bultmann meinte – nur die vv. 5-6 für sich, ist kohärent mit Lk 10,23f par Mt 13,16f: “Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht, denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört”. Auch hier preist Jesus seine Jünger selig, weil sie *seine* Worte hören und *seine* Taten sehen. Wie in Mt 11,4-6 beansprucht er dabei, dass sein Wirken die Verheißungen der Schrift erfüllt⁽⁶³⁾.

Daneben ist auch die *Kohärenz* zu Mk 2,1-12 zu bedenken: Jesus tritt bei der Heilung des Gelähmten, welcher er die Sündenvergebung vorausschickt, wie in unserer Perikope als Täter der Taten Gottes auf: “Denn er tut”, wie Otto Betz aufgezeigt hat, “genau das, was der Beter

⁽⁶⁰⁾ Umgekehrt hätten bei einer von der Urgemeinde konstruierten Antwort die Dämonenaustreibungen kaum gefehlt, entspricht Jesu Antwort an den Täufer doch ansonsten dem Heilungsauftrag an die Jünger in Mt 10,8, welcher das Austreiben von Dämonen ausdrücklich erwähnt.

⁽⁶¹⁾ MARSHALL, *Luke*, 288; vgl. S.H. RINGE, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (Philadelphia 1985) 46: “The story merely suggests what the early church would have wanted to proclaim plainly about Jesus’ identity”.

⁽⁶²⁾ So auch U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.2; Neukirchen-Vluyn – Zürich 1990) 166.

⁽⁶³⁾ DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, II, 245. Vgl. die Darstellung ebd.:

Mt 5,3-6	Mt 11,2-6	Mt 13,16-17
Jes 61	Jes 61	
Seligpreisung	Seligpreisung	Seligpreisung
	Formel vom Sehen und Hören	Formel vom Sehen und Hören

des 103. Psalms von Gott selber bekennt: ‘Der dir alle deine Sünden vergibt und alle deine Gebrechen heilt’ (V. 3)’⁽⁶⁴⁾.

Ferner entspricht Jesu Zuwendung zu denen, die nach alttestamentlich-jüdischer Tradition von der Heilsgemeinde ausgeschlossen sind, einem Grundzug seines Wirkens, der uns in vielen weniger umstrittenen Erzählungen entgegen tritt: so im Jubelruf in Mt 11,25 und der Heilung einer blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34parr). Die Kohärenz zu diesen Perikopen macht es ebenfalls schwer, den Bezug von v. 5 auf das Handeln Jesu zu leugnen.

Auch das *criterion of execution* spricht für die Authentizität des gesamten Apophthegmas, denn wer sich in dieser Weise als Täter der Taten Gottes ausgab, musste den Juden als religiöser Verführer erscheinen und war als solcher nach Dtn 13,2-12 und 18,20 sowie nach der Tempelrolle von Qumran (11Q19 54,8-18) des Todes schuldig⁽⁶⁵⁾. Hat Jesus die Worte von Mt 11,5-6 in der von unserem Apophthema vorausgesetzten Situation gesprochen, musste er denen, die an ihm Anstoß nahmen, als falscher Messias und Hochverräter erscheinen.

⁽⁶⁴⁾ O. BETZ, *Was wissen wir von Jesus?* (Wuppertal 31999) 62. Vgl. O. HOFIUS, *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132; Tübingen 2000) 68: “Die Erzählung Mk 2,1-12 setzt deutlich eine Handlungseinheit zwischen Gott und Jesus voraus”. Hofius weist nach, dass nach der alttestamentlich-jüdischen Tradition nur Gott selbst Sünden vergeben kann; auch in Ps 130,5 wird “der Priester ... als der Beauftragte Jahwes verstanden, der dem um Gottes Vergebung bittenden Sünder in *abgeleiteter* Vollmacht den göttlichen Freispruch ausrichtet. Der Erzählung Mk 2,1-12 hingegen gilt Jesu Wort an den Gelähmten nicht bloß als Ansage der von Gott geschenkten Vergebung, sondern als ein *wirkmächtiges Wort*, mit dem *Jesus selbst* in *unmittelbarer* göttlicher Vollmacht und *eigener* göttlicher Autorität die Vergebung der Sünden gewährt” (ebd.). Selbst wenn die Erzählung ursprünglich nur die vv. 1-5.11-12 umfasst haben sollte, würde das nichts an der Tatsache ändern, dass Jesus hier in göttlicher Autorität Sünden vergibt, denn “die persönliche Anrede [geht] in den Wundergeschichten der Evangelien in der Regel einem Wort Jesu voraus..., das *als solches* wirkt, was es gebietet” (HOFIUS, a.a.O. 46).

⁽⁶⁵⁾ Vgl. zum Vorwurf, Jesus sei ein “Verführer” (πλανός): Mt 27,63; Joh 7,12; Justin Dial 69,7; 108,2. Wie A. STROBEL (*Die Stunde der Wahrheit* [WUNT 21; Tübingen 1980] 81ff) nachgewiesen hat, wurde Jesus als falscher Prophet und als religiöser Verführer (מְדַבֵּר וּמְפָאֵר) eingestuft, den man nach Dtn 13,2-12; 17,12 und 18,20 zu Tode bringen musste (vgl. mSanh 7,10b und tSanh 10,11). “Für die sadduzäische Obrigkeit galt ein falscher Messias” überdies “als potentieller Hochverräter”, “denn der Messiasanspruch war als solcher staatsgefährlich” (BETZ, *Was wissen wir*; 98.105). “Nach Joh 11,48 stellte der amtierende Hohepriester Kaiphas fest: Lässt man diesen Jesus gewähren, so führt er das Volk zum Aufruhr; dann werden die Römer kommen und beides ‘wegnehmen, den Ort und das Volk’ ” (a.a.O. 98).

Nach der Auslegung von Dtn 21,22f, die uns in 11Q19 64,7-13 überliefert ist, war es den Juden geboten, einen solchen Menschen “ans Holz zu hängen, so dass er stirbt”⁽⁶⁶⁾.

Im übrigen sprechen “die Schwierigkeiten, einen überzeugenden Sitz im Leben für ein von der Gemeinde gebildetes Apophthegma zu finden, ... für sich und gegen Gemeindebildung”⁽⁶⁷⁾.

Was den Makarismus am Ende der Perikope betrifft, will U. Luz “die Frage offen lassen, ob er eine nachträgliche Applikation und Verallgemeinerung der Antwort Jesu” sei, da “sein warnender Ton ... schlecht zu der positiv gestellten Frage des Johannes” passe⁽⁶⁸⁾. Doch gesteht er selbst zu, dass “die Frage der Johannesjünger eine Aussage über Jesu Person [erfordert], die in V. 5” noch nicht deutlich “gegeben wird, sondern erst” hier in v. 6 – und zwar “auch hier indirekt”⁽⁶⁹⁾, was m. E. an sich schon für die Echtheit spricht.

Ferner spricht nach dem Kommentar von Davies und Allison auch das *Kohärenzkriterium* für die Zugehörigkeit des Makarismus zur gesamten Perikope. Die Verbindung von Jes 61 mit einem Makarismus, die in den vv. 5 und 6 vorliegt, begegnet nämlich auch in den Seligpreisungen in Q. Da der Bezug auf Jes 61 dort nicht den redaktionellen Passagen angehöre, sei diese Verbindung als ursprünglich, d.h. jesuanisch anzusehen⁽⁷⁰⁾.

Schließlich spricht auch die *Kohärenz* mit dem im allgemeinen für authentisch gehaltenen Logion in Lk 12,8 (vgl. Mk 8,38) für die ursprüngliche Verbindung der vv. 4-5 mit v. 6: “Wer mich bekennt vor

⁽⁶⁶⁾ BETZ, *Was wissen wir*, 97.

⁽⁶⁷⁾ LUZ, *Matthäus*, II, 166.

⁽⁶⁸⁾ LUZ, *Matthäus*, II, 164-165.

⁽⁶⁹⁾ LUZ, *Matthäus*, II, 165. Auch R. Bultmann plädiert für die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 6 zu v. 5, “da die Schilderung V. 5 für sich allein ohne rechte Pointe ist” (*Geschichte*, 115). Ebd.: Nach v. 6 “hat das Wort primär eine Beziehung zu Jesus; es fragt sich nur, ob eine direkte Beziehung zu seiner Person oder zu seiner Verkündigung”.

⁽⁷⁰⁾ DAVIES – ALLISON Jr., *Matthew*, W.D. DAVIES – D.C. ALLISON Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; London – New York 2000) I, 438 und *Matthew*, II, 243. Nach Allison “the allusion to Isa. 61.1 in Mt. 5,5 (from Q^m) is weaker than the allusions in 5.3 and 4, the strongest links with Isa. 61 are to be assigned not to Q^m but to an earlier stage of Q. So the farther back we go, the closer the impact of Isa. 61 seems to be”. Diese Verbindung geht also weit zurück, vermutlich auf Jesus selbst, zumal Matthäus kein besonderes Interesse an Jes 61 erkennen lässt; vgl. D.C. ALLISON, “Jesus and the Covenant. A Response to E.P. Sanders”, *The Historical Jesus* (Hrsg. C.A. EVANS – S.E. PORTER) (Sheffield 1995) 74, Anm. 29.

den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes". Auch hier entscheidet sich an der Stellung zur Person Jesu das Schicksal eines Menschen im Eschaton⁽⁷¹⁾.

Was die Echtheit von Mt 11,2-6 betrifft, können wir also festhalten. Es lässt sich wahrscheinlich machen, dass die Verse 4-6 auf Jesus zurückgehen, und zwar in dem geschichtlichen Kontext, in dem sie uns überliefert sind.

4. Die Bedeutung der Täuferanfrage für die Christologie

a) Eine notwendig indirekte, aber deutliche christologische Aussage

Darf man davon ausgehen, dass die Passage Anhalt an einer Begebenheit aus dem Leben Jesu hat, wird sie zu einem Schlüsseltext für Jesu Selbstverständnis. Freilich legt Jesus sich hier keinen christologischen Titel bei. Eine direkte, bejahende Antwort wäre auch gar nicht möglich gewesen. Erstens hätte sie zu viele Missverständnisse unter seinen Anhängern und das Einschreiten von Herodes Antipas hervorgerufen⁽⁷²⁾ und zweitens ist es von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her unmöglich, sich selbst als Gottessohn auszurufen. Auch das Matthäusevangelium lässt trotz seines klaren Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias Israels noch

⁽⁷¹⁾ Eine weitere Parallele liegt in dem von einigen namhaften Forschern für authentisch gehaltenen Logion am Schluss des Gleichnisses von den Winzern vor: Lk 20,17-19 par Mt 21,43-45. Es handelt sich um ein Rätselwort, nicht um eine klare messianische Aussage. Das spricht für die Echtheit, denn "gerade die Ent- und Verhüllung der Messianität in einem ist charakteristisch für Jesus und Zeichen alter Überlieferung" (R. RIESNER, *Jesus als Lehrer* [WUNT II/7; Tübingen 1984] 301). Mt 21,44 lautet nach der Übersetzung von U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I.3; Neukirchen-Vluyn – Zürich 1997) 216: "Und wer auf diesen Stein fällt, wird zerquetscht werden, auf wen er fällt, den wird er zermalmen". Es handelt sich um ein Mischzitat aus Jes 8,14 und Dan 2,34f.44f. In Jes 8 ist "der Stein, an dem man zu Fall kommt", Gott selbst, in Dan 2 ist der Stein, der alles zermalmt, die von Gott errichtete ewige Basileia. "The passage was regularly interpreted, from at least as early as the first century, to refer to the Messiah, and to the kingdom that would be set up through him... Josephus at least regarded Daniel 2, 7 and 9 as referring together to the great coming day of the messianic kingdom through which Israel would at last rule the world" (WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 500). Vom Kontext her ist völlig eindeutig, dass Jesus dies hier auf sich und seinen Anspruch bezieht. Der Stein, an dem die Schriftgelehrten und die Hohenpriester sich stoßen, ist er selbst mit seinem Anspruch, nicht nur einer der Knechte des Weinbergbesitzers zu sein, sondern der Sohn.

⁽⁷²⁾ Vgl. FITZMYER, *The One who is to Come*, 139.

erkennen, dass diese Erkenntnis zur Zeit Jesu der Allgemeinheit verborgen war. Auf das Petrusbekenntnis folgt auch bei Matthäus das Schweigegebot und zuvor die Bemerkung: “Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel” (16,17). Nur Gott kann diese Würde seinem Repräsentanten zusprechen – man vergleiche die synoptischen Berichte, wonach Gott bei der Taufe und der Verklärung Jesus die Sohnschaft zusagt (Mk 1,11parr; Mt 17,5 parr), mit Ps 2,7; 89,27f; 2 Sam 7,14⁽⁷³⁾. Auch nach Mt 17,9 bleibt Jesu Messianität bis Ostern verhüllt.

Gleichwohl impliziert Jesu Antwort an den Täufer eine christologische Aussage. Sie kündigt nicht nur in allgemeinen eschatologischen Bildern das Anbrechen der Basileia an. Es genügt auch nicht, wenn beispielsweise Marcus Borg in seinem Jesusbuch wie seinerzeit schon Günther Bornkamm, über Bultmann hinausgehend feststellt, dass Jesus hier das Anbrechen der Basileia *in seinen Taten* ankündige, ohne dabei aber eine Selbstaussage zu treffen⁽⁷⁴⁾.

Zwar hat Jesus seine Exorzismen nach Lk 11,20 par ausdrücklich als Hinweis auf das baldige Anbrechen der Basileia interpretiert: “Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen”. Doch ist der Skopus in Mt 11,5 ein anderer. *Hier* sind die Wunder nicht nur Hinweis auf das kommende Gottesreich. Von diesem sowie von den für das Anbrechen der Basileia charakteristischen Dämonenaustreibungen ist hier gerade *nicht* explizit die Rede⁽⁷⁵⁾. Umgekehrt sind Aussätzigen-

⁽⁷³⁾ Vgl. STUHLMACHER, *Verkündigung des Christus*, 18.

⁽⁷⁴⁾ Nach G. Bornkamm (*Jesus von Nazareth* [Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz ¹³1993] 61) ist Jesus mit seiner Verkündigung und seinem Wirken das Zeichen der kommenden Gottesherrschaft, aber eben “nicht die Sache selbst”. Denn “er selbst in seiner Person ersetzt und verdrängt nicht, was einziger Inhalt seiner Botschaft bleibt, die Herrschaft Gottes” (ebd.). M.J. Borg sieht die Bedeutung von Lk 11,20 par und Mt 11,5f darin, dass hier signalisiert werde, “that the activity of Jesus points to a time of deliverance” (*Meaning of Jesus*, 67).

⁽⁷⁵⁾ Die Exorzismen unterschieden Jesus nicht in gleicher Weise wie die anderen hier aufgezählten Wunder von anderen Wundertätern. Denn während sich in den Berichten über andere Wundertäter zur Zeit Jesu gerade keine Heilungen von Tauben, Stummen und Lahmen finden (vgl. G. STANTON, “Message and Miracles”, *The Cambridge Companion to Jesus* [Hrsg. M. BOCKMUEHL] [Cambridge 2001] 67), scheint es nach dem Zeugnis von Mt 12,27 par Lk 11,19 zur Zeit Jesu auch andere Exorzisten gegeben zu haben, wie auch immer man ihre Wirksamkeit einschätzen mag. Die Dämonenaustreibungen konnten deshalb zwar Hinweis auf das Kommen der Basileia sein (vgl. Lk 11,20 par), nicht aber ein eindeutiger Hinweis auf Jesu Identität.

heilungen nirgends als Zeichen für das Anbrechen der Basileia angekündigt worden. Ihre Erwähnung wäre bei dieser Auslegung sinnlos.

Mt 11,4f verweist vielmehr auf die Taten Jesu, in denen *seine* Identität erkennbar wird⁽⁷⁶⁾. Das wird durch die darauf folgenden Verse bestätigt: Das mit hoher Wahrscheinlichkeit echte Logion, wonach Johannes “mehr ist als ein Prophet” (Mt 11,9 par Lk 7,26), musste sofort die Frage aufwerfen, wer oder was dann Jesus selbst sei. Es ist also historisch plausibel, dass diese Frage bereits zu Jesu Lebzeiten auf Erden gestellt wurde und dass die Antwort darauf, wenn auch verhüllt, lautete: Der, welcher selbst die Basileia bringt. In Mt 11,7-10 par Lk 7,24-27 bezieht Jesus mit einem Mischzitat aus Ex 23,20MT und Mal 3,1 die Ankündigung des Boten, der dem Kommen Gottes vorausgeht, auf Johannes den Täufer: “Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir her bereiten wird”. Wenn Johannes der Bote ist, der den Weg Gottes bereiten soll, bleibt für Jesus keine geringere Rolle als die des Messias, in dessen Wirken die Basileia sich Bahn bricht⁽⁷⁷⁾.

b) Das Verhältnis von Basileia und Messias

Dass Jesus die Basileia ankündigt, schließt nicht aus, dass er der messianische Repräsentant derselben ist. Denn Gottes messianischer Gesandter tritt nach frühjüdischem Verständnis niemals in Konkurrenz zu Gott. Er ist vielmehr der Repräsentant seiner Herrschaft⁽⁷⁸⁾. In Micha 5,3 heißt es von dem Herrscher, der aus Bethlehem hervorgehen wird: “Er wird auftreten und ihr Hirte sein in der Kraft des Herrn, im hohen Namen Jahwes, seines Gottes”. Ferner ist an Dan 7,14 zu erinnern, wonach dem Menschensohn die ewige Basileia übergeben

⁽⁷⁶⁾ Vgl. WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 37: “Jesus... was not just a prophet announcing the kingdom. He believed that the kingdom was breaking into Israel’s history in and through his own presence and work”.

⁽⁷⁷⁾ Vgl. M. HENGEL, “Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das ‘messianische Bewusstsein’ Jesu”, *Messiah and Christos*. Studies in the Jewish Origins of Christianity (FS für D. Flusser zum 75. Geb.) (Hrsg. I. GRUENWALD – S. SHAKED – G.G. STROUMSA) (TSAJ 32; Tübingen 1992) 162; ferner WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 496: “If John is Elijah [so Mt 11,14], this means, without question, that Jesus is the Messiah. The whole discussion of John turns out to be a veiled discussion of Jesus himself. The comment about John ... functions as a further, though allusive, answer to the question John himself had put: yes, Jesus is the one who was to come, and there is no need to look for another”. Mt 11,15 bekräftigt dies mit einem: “Wer Ohren hat, der höre”.

⁽⁷⁸⁾ Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 121.

wird. Nach PsSal 17 “[richtet] Gott ... seine βασιλεία durch den König aus Davids Geschlecht auf, der von Gott belehrt mit den Gaben des Geistes von Jes. 11 ausgerüstet sein Volk in Gerechtigkeit leiten und belehren wird”⁽⁷⁹⁾.

Der geschichtliche Rahmen, in dem uns das Logion in Mt 11,4-6 überliefert ist, lässt dieses zu einer zwar verdeckten, aber doch deutlichen Selbstaussage werden. Denn Jesu Hinweis auf seine Wunder erfolgt als Antwort auf die Frage, ob er der Kommende sei, den Johannes angekündigt hatte. Diese Frage bejaht er damit grundsätzlich, auch wenn er sie korrigiert. Der Makarismus in v. 6 besagt, dass an der Stellung zu ihm das Heil eines jeden Menschen hängt. Auch das kommt einer messianischen Selbstaussage gleich. Die Überschrift, die Matthäus über dieses Apophthegma gesetzt hat, erweist sich somit als sachgemäß. Es geht hier um “die Werke des Messias”.

c) Heilungswunder und Messias

Der wohl gewichtigste, seit Bultmann oft wiederholte Einwand gegen dieses Verständnis der Antwort Jesu an den Täufer ist, dass vom Messias keine Heilungswunder erwartet worden seien⁽⁸⁰⁾. Ulrich Luz formuliert in seinem Matthäuskommentar diesen Einwand folgendermaßen: “Gott, der Arzt Israels, wird [in der messianischen

⁽⁷⁹⁾ HENGEL, “Jesus, der Messias Israels”, 163-164. In der Jesustradition kommt der enge Zusammenhang zwischen Gottesreich und Messias in den allgemein für authentisch gehaltenen Gleichnissen Jesu vom Sämann, vom Senfkorn, vom Sauerteig und von der selbst wachsenden Saat zum Ausdruck: Mk 4,3-9 Par; Mk 4,39-32 Par; Mt 13,33/Lk 13,20; Mk 4,26-29 (vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 122-123). Sie alle sprechen von der Wirksamkeit *Jesu*, mit der unscheinbar, aber unaufhaltsam die Gottesherrschaft anbricht. Vgl. zum Gleichnis vom Sämann in Mk 4,3-9 WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 239: “The parable of the sower tells the story of the kingdom”. Jesus ist auch der “Mensch”, der nach einem weiteren Reich-Gottes-Gleichnis “ein Senfkorn nimmt und in seinem Garten in die Erde steckt” (Lk 13,18-19 par Mt 13,31-32 par Mk 4,30-32). Auch in Mk 2,19 macht Jesus die Präsenz des Heils an seiner eigenen Präsenz fest. Weil er, der Bräutigam da ist, ist jetzt Freuden- und nicht Fastenzeit (vgl. Sach 8,19), ist also die Heilszeit gekommen. Dass Jesus einen Zusammenhang zwischen seinem Auftreten und dem Kommen der Basileia sah, belegen darüber hinaus auch Mk 1,14-15, die Bitte um das Kommen des Reiches im Vaterunser, und Lk 17,20f (vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, I, 70).

⁽⁸⁰⁾ Siehe R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Hrsg. O. MERK) (Tübingen 1984) 29: “Wunder sind nach jüdischem Glauben wohl ein Charakteristikum der messianischen Zeit, aber der Messias wird nicht als Wundertäter vorgestellt”.

Zeit] die Krankheiten beseitigen. Jüdische Texte, nach denen der Messias heilen wird, gibt es nicht. Von endzeitlichen Propheten wird erwartet, dass sie Wunder aus der Zeit des Exodus wiederholen werden, aber keine Heilungen”⁽⁸¹⁾.

Dieser Einwand ist in seiner absoluten Form nicht haltbar: Der davidische Messias wird nämlich schon im Alten Testament selbst mit Heilung assoziiert, und zwar in Ez 34,23. Dort kündigt Gott an: “Ich werde *einen* Hirten über sie einsetzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David”. Im Kontext ist dieser Hirte der Antitypus zu den treulosen Hirten Israels, von denen es in Ez 34,4 heißt: “Die Schwachen habt ihr nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt ... und das Verlorene nicht gesucht”. Der Text impliziert, dass der davidische Hirte im Unterschied zu jenen treulosen Hirten die kranken (Schafe) heilen wird⁽⁸²⁾.

Dass Jesus sich als Hirte Israels sah, steht angesichts der mehrfachen Bezeugung in unterschiedlichen Traditionsschichten, nämlich in Lk 15,3-8 und an mehreren Stellen bei Mt⁽⁸³⁾, außer Zweifel⁽⁸⁴⁾.

Da, wie wir bereits festgestellt haben, der Messias allgemein als Repräsentant von Gottes Herrschaft gilt, sind auch bei Ezechiel Gott und Messias in ihrem Hirtenamt nicht wirklich zu unterscheiden. Nachdem Gott versprochen hat, “selbst seine Schafe suchen und sich selber um sie kümmern” zu wollen (v. 11), folgt in v. 23 die Verheißung

⁽⁸¹⁾ LUZ, *Matthäus*, II, 169 unter Hinweis auf Jos Bell 2,259-262; 7,438-440; Ant 20,97-99. Vgl. auch KVALBEIN, “Wunder der Endzeit”, 122. Kvalbein geht noch weiter und behauptet, “dass es *überhaupt keine klaren Belege für Heilungswunder an einzelnen Israeliten in der Heilszeit gibt*. Die Texte, die generell von ‘Wunder’ in der Heilszeit sprechen (wie Jes 29,18f.; 35,5f.; 42,7; 59,7), lassen sich durchgehend vom Kontext her besser als bildliche Ausdrücke für die Restitution des Volkes in seiner Ganzheit verstehen” (a.a.O. 122). Bei den Bezeichnungen als “Arme”, “Blinde” etc. geht es nach Kvalbein “um geprägte, poetische Wendungen für das erniedrigte und unverständige Volk als Empfänger der Heilstaten Gottes” (a.a.O. 118). Nach J. Zimmermann, beziehen sich die 4 Ausdrücke “aus der Sprache der späten Psalmenfrömmigkeit” in Z. 5-6 “auf dieselbe Personengruppe unter verschiedenen Aspekten”, doch gilt dies nicht für Z. 12 (*Messianische Texte* 354-355).

⁽⁸²⁾ Vgl. zum Hirtenamt Davids 2 Sam 5,2 par 1 Chr 11,2, zu dem des Messias Mi 5,3; Ez 34,23; 37,24; PsSal 17,40; CD 13,9f; 4Q504, 2.IV,6-7.

⁽⁸³⁾ Vgl. Mt 15,24, einen Vers, dem die Authentizität kaum abgesprochen werden kann, sowie Mt 2,6; 9,36 und 10,6.

⁽⁸⁴⁾ Zu vergleichen ist ferner Joh 10,11.14, doch ist dieser Beleg möglicher Weise von den genannten synoptischen Texten abhängig.

seines Knechtes David, der sie weiden und ihr Hirte sein wird. Auch Young S. Chae sieht deshalb in der Hirtenmetaphorik das entscheidende Bindeglied zwischen der jüdischen Messiaserwartung und dem Heilungen wirkenden Jesus⁽⁸⁵⁾.

Indem Jesus die Verlorenen sucht, mit göttlicher Autorität die Kranken heilt, die Hungrigen speist (vgl. Mk 6,35-44parr und Mk 6,35-44parr), sich um Außenseiter der Gesellschaft wie Aussätzige, Zöllner und Sünder, also um unreine Menschen kümmert, und dabei zugleich in zahlreichen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und Sadduzäern die Hirten Israels konfrontiert, wie in Ez 34,10 angekündigt, handelt er als der eschatologische Hirte Israels, der die Werke Gottes tut (vgl. Mt 15,24 und Lk 15,3-8 mit Ez 34,4)⁽⁸⁶⁾. Insofern sind Jesu Heilungen ebenso wie die Speisungen (vgl. Ez 34,2f.5.14) ein entscheidendes Zeichen für seine Identität als der Israel verheißene messianische Hirte⁽⁸⁷⁾.

d) Der Rückbezug auf das Alte Testament

Jesus nimmt in seiner Antwort an den Täufer ganz bewusst auf die jesajanische Heilserwartung Bezug. Dieser Rückbezug ist bedeutsam. Wie E. Schweizer in seiner Studie „Jesus, das Gleichnis Gottes“, treffend bemerkt, sind „Wunder [ja] kein Gottesbeweis“⁽⁸⁸⁾. Nicht

⁽⁸⁵⁾ *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew (WUNT II/216; Tübingen 2006) 388.

⁽⁸⁶⁾ Y.S. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, 387. Vgl. BETZ, *Was wissen wir*, 35-36. und P. HEAD, *Christology and the Synoptic Problem* (Cambridge 1998) 185-186. Der Vergleich Israels mit „Schafen ohne Hirten“ in Mt 9,36 und Mk 6,34 ist in Num 27,17; 1 Kön 22,17; 2 Chr 18,16; Ez 34,5 und Jdt 11,19 vorgegeben; vgl. H. LICHTENBERGER, „‘Bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende’ (Mt 9,38/Lk 10,2)“, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, (FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb.) (Hrsg. J. ÄDNA u. a.) (Göttingen 1997) 271. A.a.O. 273: „Die alttestamentlichen Stellen, denen diese Wendung zugrunde liegt, lassen vor allem zwei Aspekte erkennen: einerseits Führungslosigkeit (z. B. Num 27,17), andererseits das Fehlen von Sicherheit und Fürsorge (Ez 34,5)“. Angesichts der in Mt 8 und 9 berichteten Heilungswunder scheint bei Matthäus letzterer Aspekt zu überwiegen.

⁽⁸⁷⁾ Vgl. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, 298.

⁽⁸⁸⁾ E. SCHWEIZER, *Jesus, das Gleichnis Gottes* (Göttingen 1996) 49. Schweizer bleibt allerdings die Erklärung schuldig, warum denn Jesu Wunder Glauben wirkten oder wirken sollten und inwiefern „Jesus... immer wieder deutlich gemacht hat, dass seine Heilungen Ausdruck einer noch dahinterliegenden Wirklichkeit waren, die tiefer ging als die körperliche Veränderung“ (a.a.O. 50). Schweizers Hinweis auf die Glaubensforderung, in welcher „eine Art impliziter Christologie“ enthalten sei (a.a.O. 50), beantwortet

jeder, der Wunder tat, wurde im damaligen Judentum als Messias verehrt. Damit ein Wunder zu solcher Erkenntnis führt, bedarf es eines ganz bestimmten Rahmens, nämlich des Zusammentreffens von alttestamentlicher Verheißung und Heilstat. Der Sinn der von Jesus vollbrachten Wunder ist erst “vom Alten Testament her zu gewinnen”⁽⁸⁹⁾. Erst die Anspielungen darauf lassen Jesu wahre Identität erkennbar werden⁽⁹⁰⁾ und geben ihn zu erkennen als den Messias und Bevollmächtigten Gottes, der in seiner Verkündigung und seinen Heilstaten die Werke Gottes wirkt.

Hier wird, obwohl die Synoptiker den Zeichenbegriff im Blick auf Jesu Wunder vermeiden⁽⁹¹⁾, in nuce bereits das johanneische

diese Frage gerade nicht. Schweizer gibt auch keine Auskunft darüber, inwiefern es “Gottes wirkende Gegenwart” ist, die Jesus “in das Leben derer” zu bringen beansprucht, die er heilt (a.a.O. 50).

⁽⁸⁹⁾ BETZ, *Was wissen wir*, 56. Die Beispiele der bei Josephus und in Acta berichteten Wunderversprechungen von Messiasprätendenten bestätigen, dass nicht Wunder an sich, sondern Wunder in Verbindung mit einem bestimmten Verständnis der Schrift als Zeichen dafür galten, dass die Zeit der eschatologischen Erfüllung angebrochen war.

⁽⁹⁰⁾ Siehe RINGE, *Jesus*, 34. Vgl. auch WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 193: “The evangelists, in their editorial notes, sometimes highlight the fact that in first-century terms the main thing that would be ‘seen’ in the mighty works was not a supernatural display of power for its own sake but the coming of Israel’s god in power to save and heal, to do for these individuals what had been promised (it was thought) to the nation as a whole. As Matthew puts it, ‘They glorified the god of Israel’ [Mt 15,31]”.

⁽⁹¹⁾ Der Grund für diese Vermeidung liegt darin, dass die Zeichenforderung nach den Synoptikern immer in feindseligem Zusammenhang erfolgt — fast ausnahmslos durch Schriftgelehrte (vgl. Mk 8,11-12; Mt 12,38; 16,1-4; Lk 11,16.29-32; Joh 6,30). Mit Johannes dagegen verband Jesus ein positives Verhältnis, das es ihm erlaubte, sich Johannes gegenüber durch Zeichen auszuweisen. Die Zeichenforderung der Schriftgelehrten dagegen weist er ab, da sie sich seiner durch ihre Interpretation bemächtigen wollen. Allerdings kann bereits Lukas in Apg 5,12 Jesu Wunder als legitimierende “Zeichen und Wunder” präsentieren.

Bedenkenswert ist der Vorschlag von W. GRIMM, “Wunder”, *Calwer Bibelllexikon* (Hrsg. O. BETZ u. a.) (Stuttgart 2003) I, 1479: Danach grenzt Jesus “sich gegen die missbräuchliche Benutzung spektakulärer Wunder ab. Mit solchen versuchten vor allem zelotische Messiasprätendenten ... im 1. Jh. n. Chr. Glauben an ihre Sendung zu erzeugen, um größere Menschenmassen für ihren Befreiungskrieg gegen die Römer zu mobilisieren (vgl. Mk 13,21-23; Apg 5,35-37; JosBell 2,259; 6,285; 7,438)”. Nach Apg 5,34-39 verglich Rabbi Gamaliel verschiedene prophetische Befreier mit Jesus, darunter Theudas, der nach Josephus (Ant 20,97; vgl. Jos 3,7-17) eine große Volksmenge an den Jordan führte; “er wollte als ‘Zeichen der Freiheit’ — wie einst Josua — den Fluss spalten

Verständnis der Wunder Jesu als σημεῖα erkennbar. Bei Johannes haben die Wunder Jesu, wie Wolfgang Bittner in seiner Dissertation über Jesu Zeichen im Johannesevangelium gezeigt hat, “messianische Transparenz”⁽⁹²⁾. Sie werden zu “Zeichen”, welche die Erkenntnis seiner Sendung ermöglichen, weil sie wie die Zeichen der Propheten zuvor angekündigt worden sind⁽⁹³⁾. Während aber die Propheten ihre Zeichen selbst ankündigen, werden Jesu Zeichen nach Johannes in dem “Zeugnis, das der Vater in der Schrift abgelegt hat” angekündigt (Joh 5,37)⁽⁹⁴⁾. “Durch Auswahl und schriftliche Überlieferung von Zeichentaten Jesu, die rechtlich bezeugt werden können, wird [nach Bittner] das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ... als glaubwürdig erwiesen”⁽⁹⁵⁾.

Das könnte erklären, warum Lukas in 7,18 hervorhebt, der Täufer habe zwei Jünger zu Jesus gesandt: Gemäß Dtn 19,15 bedarf es in der jüdischen Tradition für ein rechtsgültiges Zeugnis zweier Zeugen. Die beiden Jünger erleben nach Lukas 7,21 die Taten Jesu und hören das darin zur Erfüllung kommende prophetische Wort. Dadurch werden sie

und alle sicher hinüberführen... Wenige Jahre später versprach ein aus Ägypten kommender Jude seinen Getreuen vom Ölberg aus, er werde durch ein Wunder die Mauern Jerusalems einstürzen lassen: durch einen ‘zweiten Erlöser’ wie Mose [Josua?] sollte sich der Fall Jerichos an der von den Römern besetzten... Gottesstadt wiederholen” (Ant 20,168-171; vgl. Apg 21,38). Nach S.M. Bryan wird von Jesus nicht die Bestätigung seiner Messianität durch ein Wunder verlangt, sondern ein Zeichen “which would effect deliverance in the manner of the theophanic miracles of the Exodus/Conquest”, “a sign which by close analogy with one of God’s great redemptive acts in the time of the Exodus and Conquest unmistakably demonstrated the truth of Jesus’ claim that the time of fulfilment had come” (*Jesus and Israel’s Traditions*, 35.39). Ein Nachgeben gegenüber einer solchen Zeichenforderung hätte Jesus in ein falsches Licht gestellt und falsche Hoffnungen auf politisch-nationale Restauration geweckt (a.a.O. 39-41).

⁽⁹²⁾ W. BITTNER, “Zeichen”, *Großes Bibellexikon* (Hrsg. H. BURKHARDT u. a.) (Wuppertal – Gießen 1989) III, 1717.

⁽⁹³⁾ Vgl. BITTNER, “Zeichen”, 1717.

⁽⁹⁴⁾ BITTNER, “Zeichen”, 1717. “Damit besteht ein unwiderlegbarer Zusammenhang zwischen dem Wort des Vaters und dem Tun des Sohnes (5,36), der seinerseits die Erkenntnis Jesu als Messias — und zwar als Sohn Gottes! — ‘eindeutig’ macht” (ebd.).

⁽⁹⁵⁾ BITTNER, “Zeichen”, 1717. Ebd.: “Die Durchsicht der Stellen, an denen im Joh[annes]Ev[angelium] der Begriff Z[eichen] vorkommt, zeigt eindrucklich, dass Z[eichen] und Glauben[serkenntnis] einander positiv zugeordnet sind”. Wer aber den Sohn erkennt, erhält nach Joh 17,3 Anteil am ewigen Leben, so wie Jesus in Mt 11,6 den selig preist, der an ihm keinen Anstoß nimmt.

für Johannes zu rechtlich gültigen Zeugen der messianischen Sendung Jesu⁽⁹⁶⁾.

Es genügt also nicht, zu sagen, Jesus habe in seiner Antwort an den Täufer das Anbrechen der Heilszeit verkündigt. Die Aussage des Textes in seiner Gesamtheit — und wir haben wahrscheinlich machen können, dass er von Anfang an eine Einheit bildete — impliziert eine christologische Aussage. Dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, die Gottesherrschaft nicht nur zu verkündigen, sondern zu inaugurieren, indem er die Werke tat, die von Gott in der Heilszeit zu erwarten waren, weist auf eine denkbar enge Verbindung zwischen Gott und seinem Messias hin. Hier wird greifbar, dass Jesus sich berufen sah, zu tun und zu sein, was nach der Schrift nur der Gott Israels tat und war⁽⁹⁷⁾. An diesen Anspruch konnte das nachösterliche Kerygma anamnetisch anknüpfen, indem z. B. Johannes und Paulus von der Sendung des Sohnes durch den Vater sprachen (vgl. auch 1 Kor 8,6; Phil 2,5-11).

Längst vor der Ausformulierung der Trinitätslehre und der Zwei-Naturen-Lehre durch die Alte Kirche ist damit der Weg gewiesen, wie innerhalb der monotheistischen Kategorien des Judentums von Jesus als dem Gottessohn gesprochen werden konnte.

Im Chloster 1
CH-8214 Gächlingen

Hanna STETTLER

SUMMARY

Jesus' messianic self-understanding has been put into question from Bultmann's day to the present. If he did not think of himself as the Messiah, we would be left with the riddle of a Jesus who never actually said who he claimed to be. However, Jesus' reply to the inquiry of John the Baptist in Mt 11,2-6 par is an important clue to his own understanding of his mission. A careful reconsideration of the criteria for authenticity leads to the conclusion that Jesus claimed to be not simply a prophet announcing the kingdom, but the Messiah who healed and brought good news to the poor, thus doing what in the OT God had promised to do at the end of time. 4Q521 confirms that ancient Judaism expected this kind of miracle to occur at the time of the Messiah.

⁽⁹⁶⁾ Vgl. CRAGHAN, "Redactional Study", 56-61 und J. JEREMIAS, "Paarweise Sendung im Neuen Testament", *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 132-133.

⁽⁹⁷⁾ So WRIGHT, *Meaning of Jesus*, 166.