§ 10 Die Botschaft vom Reich Gottes

Heute kommen wir zum Herzstück der Verkündigung Jesu, der Botschaft vom Reich Gottes. Wir setzen ein bei einem Spruch, den wir in der vergangenen Sitzung schon kurz besprochen haben, Q 11,20.[1] **Q 11,20**
„Während die Apokalyptik diese Welt ... so grundsätzlich negativ ansah, daß Heil erst in einem kommenden Äon möglich erschien, hat Jesus diese Welt als möglichen Ort heilvoller Gottesherrschaft angesehen."[2] So interpretieren wir die Aussage: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Herrschaft Gottes zu euch gelangt."[3] Und wir sehen an diesem Beispiel die enge Verzahnung von Jesu Wort und Jesu Tat. Das Austreiben der Dämonen macht die Ankunft der Gottesherrschaft deutlich. Ich erinnere Sie in diesem Zusammenhang an Jesu Antwort auf die Täuferfrage in Mt 11,5–6, ebenfalls ein Stück aus Q. Dort war freilich von der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* nicht ausdrücklich die Rede. Aber im Rückblick erkennen wir: Mit der Aufzählung der Taten Jesu in Mt 11,5–6 war die Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* anvisiert. Mit dem Tun Jesu kommt die βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)*.

Johannes der Täufer hatte das unmittelbar bevorstehende Gericht Gottes verkündigt, dem niemand entgeht, auch nicht die Kinder Abrahams. Diese Botschaft hat Jesus nicht übernommen. Im Unterschied zu seinem Lehrer Johannes verkündigt er den Anbruch des Reiches Gottes. Diese Verkündigung war formelhaft schon in Mk 1,14–15 angesprochen worden, wie wir in der vergangenen Woche gesehen haben: „Nachdem Johannes aber (ins Gefängnis) überliefert worden war, ging Jesus nach Galiläa, verkündigte das Evangelium Gottes und sagte: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe; kehrt um und glaubt an das Evangelium."

Wir haben diese Passage in der vergangenen Woche kurz diskutiert und dabei gesehen, daß sie im Munde Jesus ganz und gar unmöglich ist. Das Glauben an das Evangelium ist als Aussage zu Beginn der Wirksam-

---

[1] Vgl. dazu oben S. 109.

[2] *Helmut Merkel:* Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, S. 119–161; hier S. 161.

[3] εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, so lautet die lukanische Fassung (Luk 10,20), von welcher Matthäus nur ganz am Anfang abweicht, indem er statt des originellen ἐν δακτύλῳ θεοῦ vielmehr das blasse ἐν πνεύματι θεοῦ bietet.

keit Jesu nicht vorstellbar (das Wort εὐαγγέλιον *[euangelion]* bezeichnet hier den Gegenstand der Verkündigung Jesu, und zwar sowohl in v. 14 als auch in v. 15); dieser Sprachgebrauch nähert sich schon dem späteren kirchlichen, in dem »Evangelium« Gegenstand der kirchlichen Verkündigung ist, vgl. dazu Mk 1,1 [kein sicherer Beleg]; 13,10 und 14,9. Wir haben es hier somit nicht mit einem Wort des historischen Jesus zu tun, sondern mit einer summarischen Formulierung des Evangelisten Markus.

Die summarische Aussage bei Markus, wonach das Reich Gottes nahe ist, können wir nun mit Hilfe des Spruchs aus Q 11,20 präzisieren: Jesus verkündigt das Reich Gottes nicht als eine zukünftige Größe (in dem Sinn, wie Johannes das Gericht Gottes verkündigt hatte); vielmehr ist der der Auffassung, daß es mit seinem Wirken bereits angebrochen ist. Was speziell die Dämonenaustreibungen angeht, verweise ich Sie auf den folgenden Paragraphen 11, in dem wir in der kommenden Sitzung die Wunder Jesu behandeln werden. Dabei besprechen wir die spektakulärste Dämonenaustreibung mit den 2000 Schweinen (Mk 5,1–20) dann genauer.

Der Spruch Q 11,20 geht auf Jesus zurück, wie Becker konzise begründet: „Die prophetische Zeitdeutung, die mit dem Spruch vollzogen wird, wird mit großer Einmütigkeit Jesus zuerkannt. Die in Ich-Form darin ausgesprochene Selbstqualifikation, die sich nicht der bereitstehenden Erwartungen von jüdischen Endzeitgestalten bedient, liegt nachösterlich »unterhalb« des christologischen Denkens. Auch der Zusammenhang von Gottesherrschaft und Dämonenaustreibung ist in der vorliegenden Form … im Judentum und frühen Christentum nicht nachgewiesen. Sprachlich ist besonders auffällig, daß die Gottesherrschaft Subjekt eines Verbs der Bewegung ist. Hierzu fehlen – wohl nicht zufällig – jüdische Analogien … . Auch die nachösterliche Rezeption der Jesustradition setzt diese Linie nur sehr bedingt fort.“[4]

„Umstritten ist, in welchem Sinn die jetzt erfolgenden Exorzismen Jesu – und im damaligen Verständnis seine Krankenheilungen insgesamt – zur Gottesherrschaft in Beziehung gesetzt werden sollen: Sind sie Zeichen, daß die Gottesherrschaft *vor der Tür steht* [so William Wrede, Hans Conzelmann u.a.], oder zeigen sie, daß die Gottesherrschaft *bereits angebrochen* [so Werner Georg Kümmel, Helmut Merkel u.a.] ist?“[5]

---

[4] *Jürgen Becker:* Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, S. 133.

[5] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 143; die Kursivierung ist von mir.

Wer diese Frage klären will, muß sich dem Verbum φθάνω *(phthạnō)* zuwenden, das „zuvorkommen", „voraussein" (vgl. etwa 1Thess 4,15) oder auch „ankommen", „kommen zu", „gelangen" heißt, wie Fitzer in seinem Artikel im Theologischen Wörterbuch mit vielen Beispielen dartut.[6] Zu unserm Text äußert sich Fitzer wie folgt: „Die Bedeutung von φθάνω *(phthạnō)* ist hier wie in der Septuaginta ... *gelangen bis, kommen.* Es ist kaum ein Unterschied, ob man übersetzt *die Herrschaft Gottes ist bis zu euch gelangt* oder *sie ist zu euch gekommen.* Denn das sachliche Verständnis des Satzes, in welchem φθάνω *(phthạnō)* vorkommt, hängt von der theologischen Exegese des Begriffs der Herrschaft Gottes und von der Exegese des Konditionalsatzes ab, nämlich von der Deutung des Zusammenhanges von Dämonenaustreiben mit der Gestalt Jesu und seiner Bedeutung für die Herrschaft Gottes."[7]

„Daß die Ansage der gegenwärtigen Gottesherrschaft im Judentum der Zeit Jesu denkbar ist, hat H.-W. Kuhn schon aufgrund früher veröffentlichter Qumrantexte herausgestellt – die Sabbatlieder von Qumran unterstreichen diese Einsicht aufs kräftigste. Gleichzeitig aber wird uns die Unableitbarkeit dieses Logions um so deutlicher. Denn für Jesus ist Gottesherrschaft nicht an heilige Zeiten oder heilige Orte und auch nicht an Gesetzesobservanz gebunden, sondern an sein heilendes Wirken. In diesem Sinne bleibt W.G. Kümmels Bewertung als einer »bewußt die eschatologische Dogmatik der Juden über den Haufen werfende Aussagen Jesu« gültig."[8]

Ich zitiere noch einmal aus dem Jesusbuch von Jürgen Becker: „In dem Wort steht nichts davon, daß die Wundertaten nur Zeichen seien, die auf die kommende Herrschaft verweisen, statt die Herrschaft selbst zu sein. Auch ist der Spruch falsch verstanden, wenn er nur besagen sollte, es geschehe eine Prolepse der Gottesherrschaft. Nein, der Satz redet von der Besiegung der Dämonen und versteht diese Handlungen selbst als Aufrichtung göttlicher Herrschaft."[9]

* * *

---

[6] *Gottfried Fitzer:* Art. φθάνω, προφθάνω, ThWNT IX (1973), S. 90–94; hier S. 90 und S. 92.

[7] *Gottfried Fitzer*, a.a.O., S. 93, Z. 5 bis S. 94, Z. 1.

[8] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 143.

[9] *Jürgen Becker:* Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, S. 134.

Zur Veranschaulichung dieses Spruches Q 11,20 wenden wir uns noch einmal dem Anfang des Markusevangeliums zu. Wir haben in der vergangenen Woche sowohl vom Anfang der Verkündigung Jesu in Galiläa (Mk 1,14–15) als auch von der Berufung der ersten Jünger Jesu (Mk 1,16–20) gesprochen. An diese beiden Perikopen schließt sich Mk 1,21–28 an, wo Jesu erster Auftritt in der Synagoge von Kapernaum geschildert wird:

Mk 1,21–28

21 Und sie gingen nach Kapernaum hinein. Und sogleich am Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. 22 Und sie waren entsetzt über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.
23 Und sogleich war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist, der schrie 24 und sagte: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Kommst du, um uns zu verderben? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes.“ 25 Und Jesus schalt ihn und sagte: „Halt den Mund und fahr aus von ihm.“ 26 Und indem der unsaubere Geist ihn zerrte und schrie, fuhr er aus ihm aus. 27 Und sie staunten alle, so daß sie untereinander redeten und sagten: „Was ist das? Eine neue Lehre mit Vollmacht! Sogar den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm.“ 28 Und sein Ruf ging aus sogleich überall hin in die ganze Umgegend von Galiläa.[10]

Die erste Wundergeschichte im Markusevangelium und die erste Wundergeschichte, mit der wir uns in dieser Vorlesung befassen, „ist von Mk in den Zusammenhang des Abschnittes 1,16–39, der offenbar paradigmatisch Jesu Wirksamkeit illustrieren soll, eingefügt. Von V. 21 dürfte etwa der Anfang, καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ[αρναούμ] *(kaị eisporeụontai eis Kapharnaoụm)* Bildung des Mk sein und ebenso der Schluß V. 28. Außerdem stammen von ihm V. 22 und in V. 27 die Worte διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν· καὶ *(didachẹ kainẹ̄ kat᾽ exousịan; kaị)*, Stücke, die die Pointe stören . . . . “[11] Nimmt man diese redaktionellen Zufügungen aus der Feder des Markus weg, so bleibt eine stilechte Wundergeschichte, näherhin ein Exorzismus, übrig: „1. Der Dämon wittert den Beschwörer und

[10] Diese Übersetzung wieder nach *Julius Wellhausen:* Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt von J.W., Berlin ²1909, wieder abgedruckt in: *ders.:* Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987.

[11] *Rudolf Bultmann,* GST 223.

sträubt sich, 2. Bedrohung und Gebot des Beschwörers, 3. Ausfahren des Dämons unter Demonstration, 4. Eindruck auf die Zuschauer."[12]

Diese rekonstruierte Vorlage des Markus sieht nach der Bultmannschen Analyse dann folgendermaßen aus:

21 ... Und sogleich am Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. 22 ... 23 Und sogleich war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist, der schrie 24 und sagte: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Kommst du, um uns zu verderben? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes." 25 Und Jesus schalt ihn und sagte: „Halt den Mund und fahr aus von ihm." 26 Und indem der unsaubere Geist ihn zerrte und schrie, fuhr er aus ihm aus. 27 Und sie staunten alle, so daß sie untereinander redeten und sagten: „Was ist das? ... den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm." 28 ...[13]

Diese Wundergeschichte hat Markus also aus der mündlichen Tradition übernommen. Er versetzt sie nach Kapernaum und läßt mit diesem Wunder die Wirksamkeit Jesu in Galiläa beginnen.

Interessant ist aber nun, daß Markus sich mit dieser reinen Wundergeschichte nicht zufriedengibt. Er will einen Zusammenhang herstellen zwischen den Wundern Jesu und seiner Botschaft, einen Zusammenhang, wie ihn Jesus nach Q 11,20 auch selbst hergestellt hatte. Daher läßt Markus die Wundergeschichte nicht als solche stehen, sondern reichert sie mit neuen Motiven an. Dabei geht es ihm um die Lehre Jesu und den Eindruck, den diese Lehre auf die Menschen in Kapernaum macht. Was zunächst die Lehre angeht, so charakterisiert Markus sie als διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν *(didachẹ kainẹ̄ kat' exousịan)*, als „neue Lehre in Vollmacht"; diese ist ihm besonders wichtig. Jesus lehrt als ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς *(exousịan ẹchōn kaị ouch hōs hoi grammateịs)*, „als einer, der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten".

Schon bei der ersten sich bietenden Gelegenheit macht Markus mit diesen Worten darauf aufmerksam, was ihm wichtig ist: Die neue Lehre Jesu, die sich deutlich von der der Schriftgelehrten abhebt. Was damit gemeint ist, werden wir im weiteren Verlauf dieser Vorlesung noch se-

---

[12] *Rudolf Bultmann,* GST 224.

[13] Die Partien, die Markus nach Bultmann hinzugefügt hat, sind hier durch ... gekennzeichnet.

hen.[14] Er schafft einen neuen Rahmen, in den er die überlieferte Wundergeschichte einbettet. Jesus tritt nicht sogleich als Wundertäter in der Synagoge auf, sondern zunächst einmal als Lehrer (dies wird durch die Hinzufügung von v. 21b–22 erreicht: Zuerst erstaunt das Publikum über die Lehre Jesu, erst danach dann über sein Wunder).

Und dies wird unterstrichen durch die Einfügung in v. 27: Vor dem Erstaunen der Leute über das Wunder Jesu, das ihm die überlieferte Wundergeschichte bot, fügt Markus ihr Staunen über seine „neue Lehre in Vollmacht" ein. Auf diese Weise wird Lehre und Wundertätigkeit Jesu miteinander verschränkt.

Interessant sind die Bemerkungen Wellhausens zu unsrer Perikope: „Daran, daß Jesus in der Tat nicht bloß gelehrt, sondern in engem Zusammenhang damit auch geheilt hat, läßt sich nicht zweifeln. Gelernt hat er weder das Lehren noch das Heilen, es ist beides bei ihm keine Kunst, sondern Begabung. Die Begabung ist universell; zu wem man überhaupt das Zutrauen der Autorität oder der Vollmacht hat, dem traut man Alles zu und wendet sich in allen Angelegenheiten an ihn. Über die Art der Krankheitsfälle, die Jesus behandelt, läßt sich nichts Sicheres sagen; wir würden auch die Besessenheit als Krankheit auffassen. Der Glaube an Dämonen, die in den Menschen wohnen und wirken, war damals allgemein; er tritt in der Neutestamentlichen Literatur weit stärker hervor als in der Alttestamentlichen; zum teil deshalb, weil jene aus weniger vornehmen Kreisen stammt als diese, aber nicht ausschließlich aus diesem Grunde."[15]

Zusammenfassung

Zusammenfassend ergibt sich: Auch auf der redaktionellen Ebene des Markus gehören Wunder Jesu und Botschaft Jesu auf das engste zusammen. Markus bringt auf diese Weise das Verständnis Jesu selbst zum Ausdruck, der in seinen Wundern den Anbruch des Reiches Gottes sieht, wie Q 11,20 zeigt.

* * *

Luk 10,23f.//Mt 13,16f.

Wir kommen zu einem dritten Text, der wie der erste in diesem Abschnitt besprochene ebenfalls aus Q stammt; es handelt sich dabei um den Makarismus Luk 10,23f.//Mt 13,16f., „dessen ursprüngliche Fassung gelautet haben dürfte: »Heil den Augen, die sehen, was ihr seht;

[14] Vgl. dazu den Paragraphen 12 zu Jesu Kritik am Gesetz, den wir dann in der übernächsten Woche diskutieren werden.

[15] *Julius Wellhausen,* a.a.O., S. 11 = S. 331.

denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige sehnten sich danach zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr hört, und hörten es nicht.« Wer in den Tagen des Messias leben und die Wohltaten Gottes an Israel sehen darf, ist nach zeitgenössischer Auffassung selig zu preisen (Ps Sal 17,44; Or Sib 3,371; 4,192); nicht der, der die Vorzeichen sieht."[16]

„Die sprachliche Rekonstruktion der Q-Fassung ist nur im Filigranen hypothetisch. Den Grundsinn der Ausage haben beide Evangelisten erhalten, so daß er von den Rekonstruktionsfragen nicht eigentlich tangiert wird. Der je eigene Kontext von Matthäus und Lukas bedingte nicht nur einen Teil der Variationen, sondern erhärtet zugleich die ehemalige Selbständigkeit der Seligpreisung. Deren innere Geschlossenheit ist auch durch den zwanglos sich ergebenden Aufbau und die gerundete Thematik offenkundig."[17]

Das Wort kann ohne weiteres auf den historischen Jesus zurückgeführt werden; es fügt sich bruchlos an Q 11,20 an. Allerdings wird hier nicht vom Reich Gottes gesprochen; klar ist jedoch, daß die Heilszeit mit dem Wirken Jesu anbricht. Wie im Fall von Q 11,20 steht man staunend vor dem Selbstbewußtsein, das sich hier ausdrückt. Ohne Zweifel war Jesus davon überzeugt, daß mit seinem Wirken die entscheidende Wende erfolgt.

„Aus diesen Jesusworten ergibt sich eine klare Gesamtaussage: Da, wo Jesus Menschen heilt, und da, wo Jesus Menschen das Heil Gottes ansagt, da ist die Gottesherrschaft angebrochen, mitten im Alltag der galiläischen Bauern und Bäuerinnen, Fischer und Zöllner."[18]

Wenn wir Zeit hätten, könnten wir die gewonnenen Ergebnisse durch die Interpretation einiger Gleichnisse unterstreichen, die den Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* thematisieren. Denken Sie etwa an die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle (Mt 13,44–46), oder an das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23–35): Dem Mann werden alle seine riesigen Schulden auf einen Schlag erlassen. Dies geschieht, wenn die βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* angekommen ist! Oder schließlich an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk 15,11–32), wo Gott als Vater gezeichnet wird, „der sehnsüchtig darauf wartet, daß sein davon-

[16] *Helmut Merkel,* a.a.O., S. 147. Eine nur sprachlich abweichende Rekonstruktion des Logions bietet *Jürgen Becker,* a.a.O., S. 135.

[17] *Jürgen Becker,* ebd.

[18] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 150.

gelaufener Sohn zurückkehrt, um ihn dann wider alles Erwarten voll in seine Sohnesrechte einzusetzen. Gerade dieses Gleichnis zeigt, daß es zutiefst seinen Sinn hat, daß Jesus trotz der zentralen Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ *[basileia tou theou]* Gott nie βασιλεύς *[basileus]* nennt, sondern Vater. Dabei bedient sich Jesus des familiären aramäischen Wortes Abba, und erinnert damit an die Erfahrungen des Kleinkindes, das (normalerweise) von den Eltern angenommen wird, wie es ist, und das aus einem Urvertrauen zu den Eltern heraus lebt."[19]

Die von Merkel erwähnte Gottesanrede Jesu mit ἀββά *(abba)* ist für Jesus spezifisch, wie einst Joachim Jeremias aufgewiesen hat.[20] Diese Anrede Gottes ist in den Evangelien nur an einer einzigen Stelle, in Mk 14,36, überliefert. Von entscheidender Bedeutung ist, daß die Gottesanrede ἀββά *(abba)*, die die frühen griechischsprechenden Gemeinden von Jesus übernommen haben, wie zwei paulinische Stellen, Röm 8,15 und Gal 4,6, zeigen, ein neues Verhältnis zu Gott signalisiert. Wer Gott in diesem Sinn als Vater anreden kann, bedarf keiner vermittelnden Instanzen. Im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu läßt sich diese Einsicht einerseits in ihren Zusammenhang einordnen und andererseits auch vertiefen: Die für Jesus so charakteristische Gottesanrede ἀββά *(abba)* gehört in den Rahmen seiner Botschaft vom Reich Gottes. Die geringe Zahl der Belege täuscht in diesem Fall, da beispielsweise die Gleichnisse

---

[19] *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 152.

[20] *Joachim Jeremias:* Abba, in: *ders.:* Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S. 15–67;

ders.: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ²1973, § 7 Die Gottesanrede 'Abba, S. 67–80.

Für die Diskussion im Gefolge von Jeremias nenne ich zwei Arbeiten:

G. Schelbert: Sprachgeschichtliches zu „Abba", in: Mélanges Dominique Barthélémy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire, OBO 38, Fribourg/Göttingen 1981, S. 395–447 sowie

Joseph A. Fitzmyer: Abba and Jesus' Relation to God, in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B., à l'occasion de son 70e anniversaire, Lectio Divina 123, Clamecy 1985, S. 15–38.

Man sollte sich unbedingt einprägen, daß dieses aramäische Wort auf der letzten Silbe betont wird!

Im griechischen Text der neutestamentlichen Schriften erscheint es als αββα, wobei die Frage des *spiritus* unstrittig ist – also *spiritus lenis*, der Akzent aber in manchen Ausgaben als Zirkumflex, in andern als Akut gegeben wird. Ich schreibe ἀββά, damit man sich die Betonung richtig einprägen möge; die Ausgabe von Nestle/Aland hat αββα, was einen bei der Aussprache etwas hilflos zurückläßt.

Insgesamt gibt es im Neuen Testament nur drei Belege für ἀββά, einen in den Evangelien (nur bei Markus: 14,36) und zwei bei Paulus (Röm 8,15 und Gal 4,6).

Jesu dabei ja gar nicht berücksichtigt werden. Gerade in den Gleichnissen aber wird Gott als Vater herausgestellt, wie sich nun ergibt. So erläutern sich die Gleichnisse und die Gottesandrede ἀββά *(abba)* gegenseitig.

Hier sind wir an einem Punkt angelangt, wo wir unsern Blick noch einmal zum Anfang der Verkündigung Jesu zurücklenken sollten, zu seinem Verhältnis zu Johannes dem Täufer. Denn im Blick auf die Botschaft vom Reich Gottes ergibt sich eine tiefgreifende *theologische* Differenz zwischen Jesus und dem Täufer. Wir sehen jetzt, daß sich Jesu Gottesbild ganz deutlich von dem des Täufers unterscheidet. Die furchterregende Figur mit der Worfschaufel trennt Welten von dem väterlichen Gott aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn.

* * *

Auch auf der praktischen Ebene können wir abschließend einen klaren Unterschied zwischen Johannes dem Täufer und seinem Schüler Jesus namhaft machen, einen Unterschied, der in engstem Zusammenhang mit der Verkündigung des Reiches Gottes steht. Der Täufer war ein Asket, Jesus wird von seinen Gegnern als »Fresser und Weinsäufer« gescholten. Wo das Reich Gottes anbricht, so die Auffassung Jesu, da kann man nicht fasten.

Hier ordnet sich nun auch das Apophthegma von der Fastenfrage Mk 2,18–20 ein. Mit der Frage „Können Hochzeitsgäste fasten?" weist Jesus auf die gekommene βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* hin: Denn damit „setzt Jesus doch wohl voraus, daß seine Jünger im Unterschied zu den Johannesjüngern in einer Freudenzeit leben. Sie warten nicht bang auf den richtenden Gott, sondern haben den heilschaffenden Gott bereits erfahren. Es besteht ein weitgehender, gut begründeter Konsens darüber, daß die von Jesus gewährte Tischgemeinschaft (Mk 2,15ff. u.ö.) der Konkretion solcher Heilsansage dient."[21] Die Kehrseite dieser Tischgemeinschaft mit aus Sicht „anständiger Menschen" zweifelhaften Teilnehmerinnen und Teilnehmern sieht man an der Polemik; die Gegner sagen, Jesus sei „ein Fresser und Weinsäufer, ein Kumpan von Zöllnern und Sündern" (Mt 11,19 par.).

* * *

[21] *Helmut Merkel,* a.a.O., S. 147.

Wir fassen abschließend die in diesem Abschnitt gewonnenen Ergebnisse thesenartig zusammen und stellen sie der Botschaft des Täufers, die wir zuvor behandelt haben, noch einmal gegenüber:

1. Die Jesusbewegung ist aus der Johannesbewegung hervorgegangen und teilt zunächst mit ihr das apokalyptische Weltbild.
2. Für Jesus wie für die Apokalyptik ist die Welt gottfern und heillos.
3. Für Jesus ist ebenso wie für die Apokalyptik die strenge Theozentrik charakteristisch: Nur Gott kann Heil schaffen.
4. Während die Apokalyptik diese Welt aber so grundsätzlich negativ sieht, daß Heil erst in der künftigen Welt denkbar ist, sieht Jesus diese Welt als möglichen Ort heilvoller Gottesherrschaft.
5. Während die Apokalyptiker bis hin zu Johannes dem Täufer den Anbruch der Heilszeit mit dem Gericht Gottes verbinden, verbindet Jesus das Herrwerden Gottes mit der Ansage einer bedingungslosen Amnestie.
6. Motivation für das menschliche Handeln ist aber nicht das Gericht – wie bei Johannes dem Täufer –, sondern die Dankbarkeit angesichts des Anbruchs der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theu)*.[22]

(2. Auflage, erweitert und korrigiert, 5. VI. 2015 um 21.25 Uhr)

[22] Die Zusammenfassung in Anlehnung an *Helmut Merkel*, a.a.O., S. 161.