

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

35. Jahrgang

1984

Heft 1

## Die alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartungen in ihrer Bedeutung für Jesus und seine Zeit\*

Alfons Deissler zur Vollendung  
seines 70. Lebensjahres am 2. 4. 1984

Von Lothar Ruppert, Bochum

### I.

Wenn wir Christen Jesus von Nazaret seit den Tagen der Urkirche die Prädikation Christus zuerkennen, so daß diese schon längst zu einem Namen geworden ist, und wenn wir uns in diesem Kontaktstudium fragen, welche Bedeutung Jesus als der Christus für unsere Zeit hat, ja, wenn wir uns selbst nach Jesus Christus Christen nennen, dann ist es wohl angebracht, nicht nur zu fragen, was der zum Namen gewordene Begriff Christus bedeutet<sup>1</sup>, sondern auch die Frage nach Inhalt und Entstehung jener alttestamentlich-jüdischen Heilserwartungen zu stellen, die um den *christos*, den Messias, hebräisch *mašîaḥ*, kreisen: Welche Erwartungen standen zur Zeit Jesu im Raum, auf welche und in welcher Weise hat Jesus vielleicht zurückgegriffen, um seine eigene Sendung zu verstehen? Welche hat die Urkirche aufgenommen, gegebenenfalls uminterpretiert und auf Jesus bezogen? Welche Bedeutung hat die alttestamentlich-jüdische Messias Hoffnung über Jesus hinaus vielleicht noch für uns Christen, d. h. »Messianer«, von heute?<sup>2</sup>

\* Für den Druck bearbeitete und ergänzte Fassung eines am 3. 11. 1982 im Rahmen des Kontaktstudiums der Abteilung für Katholische Theologie Bochum gehaltenen Vortrags.

<sup>1</sup> Zu den Christus-Aussagen des Neuen Testaments und im außerneutestamentlichen Schrifttum der frühkirchlichen Zeit vgl. W. Grundmann, in: ThWNT IX (1973) 518–576.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden: F. Hesse, Art. *mšh* und *mašîaḥ* im Alten Testament, in: ThWNT IX, 485–500, und: A. S. van der Woude — M. de Jonge, ebd. 500–518; E. Zenger, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: W. Kaspar (Hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, 37–78.

Gewiß, auf alle diese Fragen im Rahmen eines nur einstündigen Vortrags eine einigermaßen erschöpfenden Antwort zu geben, wäre ein Ding der Unmöglichkeit. Eine bloße Aufreihung unbewiesener Thesen bedeutete für die Hörer eine Überforderung, ja Zumutung. All dies erforderte eine umfängliche Monographie<sup>3</sup>. Ja, selbst in einer solchen müßte sehr viel hypothetisch bleiben. Warum? So fragen Sie sich vielleicht. Nun, nicht nur das Verständnis der sogenannten messianischen Texte des Alten Testaments, sondern auch die mit ihnen verbundenen literaturgeschichtlichen Fragen sind weithin ungeklärt: Es ist eben durchaus von erheblichem Belang, ob ein messianischer Text vom historischen Schriftpropheten Jesaja stammt oder von einem prophetischen Anonymus des 6. oder 5. Jahrhunderts. Ja, es gibt Forscher, die selbst bei Frühdatierung einschlägiger Texte des Jesajabuches das religionsgeschichtliche Phänomen der Messiaserwartung nicht früher als in das letzte vorchristliche Jahrhundert datieren. Als Vertreter dieser sicher extremen Position sei der katholische Alttestamentler J. Becker<sup>4</sup> genannt. Auch andere, in dieser Hinsicht gemäßigtere Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft, wie G. Fohrer und C. Westermann, haben betont, daß »der Messias im Alten Testament keineswegs im Mittelpunkt steht, nicht einmal in der eschatologischen Prophetie, und daß er auch in den Heilserwartungen nur eine untergeordnete Rolle spielt«<sup>5</sup> bzw. doch aus alttestamentlicher Sicht die sogenannten messianischen Weissagungen »zu Christus nur wenig Beziehung haben«<sup>6</sup>. Die ganze Problematik verschärft sich noch, wenn E. Käsemann<sup>7</sup> im Recht sein sollte, der »alle Stellen, in denen

<sup>3</sup> In deutscher Sprache liegen im wesentlichen folgende einschlägige Untersuchungen vor: *H. Greßmann*, *Der Messias*, Göttingen 1929 (bedeutsame religionsgeschichtliche Darstellung); *G. Fohrer*, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957 (instruktiv trotz der wenig überzeugenden Trennung der exilisch-nachexilischen Messiaserwartung von den religiösen Erwartungen des vorexilischen Israel); *M. Rehm*, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Kevelaer 1968 (informative Untersuchung bei konservativer Grundposition und weitgefaßtem Messiasverständnis); *U. Kellermann*, *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditionsgeschichtliche Einführung* (BiSt 61) Neukirchen-Vluyn 1971 (Die Entwicklung der Messiaserwartung von der Königsideologie über den Prophetismus bis zur gesetzesorientierten Theologie der zwischentestamentlichen Zeit wird gut herausgearbeitet; hinsichtlich der prophetischen Messiaserwartung wird eine eher konservative Position vertreten); *H. Gese*, *Der Messias*, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 128–151 (eine Gegenposition zu *Fohrer*; konservative Grundeinstellung); *J. Becker*, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83) Stuttgart 1977 (Messiaserwartung erst ab der Periode der Hasmonäer!); *H. Cazelles*, *Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee*, Einsiedeln 1983, französische Originalausgabe: Paris 1978 (großangelegte bibeltheologische Darstellung auf religions- und überlieferungsgeschichtlicher Grundlage bei konservativer Grundposition hinsichtlich der Messiaserwartung der vorexilischen Propheten). In diesem Zusammenhang sind noch drei Bände in französischer Sprache von *J. Coppens* zu erwähnen: *Le messianisme royal. Ses origines, son développement*, Paris 1968; *ders.*, *Le messianisme et sa relève prophétique. Ses anticipations vétérotestamentaires – Leurs accomplissement en Jésus*, Gembloux 1974 (verdienstvolle Untersuchung bei freilich weitgefaßtem Messiasbegriff), vgl. auch die posthum erschienene Monographie von *J. Coppens*, *La relève apocalyptique du messianisme royal. II. Le Fils d'homme vétéro-et intertestamentaire*, Leuven 1983.

<sup>4</sup> Messiaserwartung (s. o. Anm. 3).

<sup>5</sup> *G. Fohrer*, *Das Alte Testament und das Thema »Christologie«*: *EvTh* 30 (1970) 281–298, 285.

<sup>6</sup> *C. Westermann*, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 198.

<sup>7</sup> *E. Käsemann*, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 187–214, 211.

irgendein Messiasprädikat erscheint, ... für Gemeinde-Kerygma« hält. Fällt dann die nach dem Neuen Testament in Jesus, dem Christus, erfüllte Messiaserwartung der Schrift (d.h. des Alten Testaments) als wesentlichste Klammer bzw. Brücke beider Testamente nicht dahin? So wirft G. Fohrer<sup>8</sup> in einer Rezension J. Becker Inkonsistenz vor, der in seinem Schlußkapitel unbedingt eine Erklärung für notwendig erachtet, »die sich sowohl dem« (im Falle der AT-Messias-texte zu einem eher negativen Ergebnis gelangten) »historischen Denken als auch dem« (entgegenstehenden) »Zeugnis des Neuen Testaments« verpflichtet weiß, »eine Synthese..., in der beides gewahrt ist«<sup>9</sup>. Fohrer hat seine persönliche Konsequenz gezogen, indem er vor wenigen Jahren zum Judentum konvertiert ist. Insofern kommt den Überlegungen, die wir nun anstellen wollen, eine ganze Menge theologischer Brisanz zu. Schließlich sind wir als Christen, d.h. Messianer, davon unmittelbar und existentiell betroffen.

## II.

Überprüfen wir nun das Vorkommen des dem Begriff Messias zugrunde liegende hebräischen Wortes *mašîḥ* («Gesalbter») im Alten Testament, so müssen wir tatsächlich überraschenderweise registrieren: Es wird vor dem Exil auf den politischen Herrscher, und zwar den über Gottes Volk regierenden König, in der Regel aus Davids Geschlecht, angewandt, während des Exils einmal ausnahmsweise auf den Perserkönig Kyros (Jes 45,1), weiterhin (so im deuteronomischen Geschichtswerk) auf den davidischen König, in der priesterlichen Literatur der Exils- und Nachexilszeit wie auch in der noch späteren Apokalyptik vornehmlich auf den Hohenpriester, ja sogar auf jeden beliebigen Priester. Selbst die Patriarchen erscheinen in einem relativ späten Psalm einmal als Gesalbte Jahwes (Ps 105,15 = 2 Chr 16,22). Doch niemals erhält der Idealherrscher der Endzeit den Ehrentitel *mašîḥ* (Messias). Berechtigt uns aber dieser negative Befund auch für die mit dem Begriff Messias gemeinte Sache für das Alte Testament Fehlanzeige anzumelden? So einfach macht es sich auch J. Becker nicht. Der Dissens liegt noch nicht einmal im Verständnis der Messiasgestalt an sich begründet. Auch hier sind sich alle Autoren darin einig, daß es sich bei der Messiasgestalt in der orthodoxen jüdischen Messiaserwartung<sup>10</sup> um einen endzeitlichen Idealherrscher handelt. Die Frage ist nur, ob Propheten- und Psalmtexte, die den König auf Davids Thron mit oder ohne *mašîḥ*-Bezeichnung als Heilskönig feiern, eschatologisch zu verstehen sind oder nicht, d.h. noch nicht einmal andeutend eschatologisch. Oder anders gewendet: Äußert sich in diesen Texten lediglich ein devoter überschwenglicher

<sup>8</sup> In: ZAW 90 (1978) 137f (138).

<sup>9</sup> J. Becker, Messiaserwartung (s.o. Anm. 3) 88.

<sup>10</sup> Die sektiererische Qumrängemeinde priesterlicher Provenienz erwartete dagegen zwei Messiasgestalten, einen »Messias von Aaron« (einen Hohenpriester aus Levi) und einen »Messias von Israel« (einen endzeitlichen König aus Juda, einen Davididen): »Der endzeitliche Hohepriester ist dem königlichen Messias überlegen« (A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân, Assen 1957, 185). Hierzu Näheres weiter unten!

Hofstil, wie wir ihn aus Israels Umkreis, vor allem aus Ägypten kennen, oder darüber hinaus eine echte Hoffnung künftigen, endgültigen Heils, eine Hoffnung, daß mit dem geborenen, inthronisierten oder erst angekündigten König eine unwiderrufliche Wende zum Heil für Israels Volk und Land oder gar darüber hinaus für die Völker eintreten werde, auch wenn dieses Heil vielleicht als ganz nahe bevorstehend gedacht ist? Letzteres meint J. Becker bestreiten zu können. Doch vermögen seine Argumente meines Erachtens weder bei den Heilsweissagungen im Jesajabuch, noch bei den sogenannten Königspsalmen zu überzeugen. Wir müssen somit feststellen: Auch wenn der Terminus *maš'h* im »messianischen« Sinn im Alten Testament nirgends auftaucht, ist das Faktum einer »Messiaserwartung« zu alttestamentlicher Zeit schwerlich zu bestreiten. Nicht leicht fällt freilich die Antwort auf die Frage, *wann* denn diese Erwartung im Gottesvolk aufgekommen ist: Schon in der Königszeit oder erst im beziehungsweise nach dem Exil? Somit ist das Messiasproblem mit der literaturgeschichtlichen Problematik der alttestamentlichen Texte belastet, die ihrerseits nur mit traditions-, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Argumenten in etwa gelöst werden kann.

### III.

Doch wie kam es überhaupt in alttestamentlicher Zeit zur Erwartung eines »endzeitlichen« Heilskönigs? Ja, wie konnte es zu einer derartigen Hoffnung kommen, da diese – wenigstens auf den ersten Blick – zur Mitte israelitischen Glaubens, dem Glauben an Jahwe als Israels Gott, dem Israel als Jahwes Volk entspricht, in ziemlicher Spannung steht? – Daß die Messiaserwartung für den Glauben Israels alles andere als zentral war, wurde ja schon betont! – In Israel ist das Königtum zweifellos ein Spätling. Es erscheint zunächst in der mehr charismatischen Form des Heerkönigtums Sauls um 1020 v. Chr. auf der Bühne der Geschichte, als die angrenzenden Völker wie auch die Stadtstaaten Kanaans längst von Königen beherrscht wurden. Für diese späte Entwicklung kann man schwerlich in erster Linie Israels Stammesstruktur verantwortlich machen; denn auch verschiedene Nachbarvölker gliederten sich in Stämme, und kein einziger Stamm Israels hatte es zu einem Königtum gebracht. Das kurzlebige und territorial begrenzte Stadtkönigtum des Gideonsohnes Abimelech (Ri 9) war auf kanaanäischem Boden gewachsen: Schließlich stammte Abimelech selbst von einer kanaanäischen (sichemischen) Mutter, und es waren die Bürger Sichems, nicht Israeliten, die ihren »Bruder« zu ihrem König machten (vgl. Ri 9,1–6). In Israel, d. h. von den Sichem benachbarten israelitischen Stämmen, wurde Abimelechs Herrschaft als fremde Gewaltherrschaft empfunden. Ja, in diesem Zusammenhang überliefert die Schrift in der Fabel des Jotam von der Königswahl der Bäume (Ri 9,7–21) – nach Martin Buber<sup>11</sup> – »die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur«. – Erst unter dem genialen David, ja, eigentlich unter seinem Sohn und Nachfolger

<sup>11</sup> Königtum Gottes, Heidelberg 1956, 24.

Salomo, konnte sich das Königtum im strengen Sinne des Wortes, als dynastisches Königtum, in Israel einwurzeln. Als Vorbild diente das Königtum der Nachbarvölker, vor allem das ägyptische. Mit dem altorientalischen Königtum war freilich eine Königsideologie verbunden. Diese findet sich im alten Ägypten besonders ausgeprägt. Für das antike Ägypten ist »der König aus Gott geboren und darum jetzt 'Sohn Gottes'«<sup>12</sup>. Freilich dachte man selbst am Nil nicht an eine physische Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne. Vielmehr war die Gottessohnschaft des Pharaos an seinen Regierungsantritt gebunden. »Zum Zeitpunkt des Todes seines Vorgängers, der zu Osiris wird, erhält der neue König die Würde eines Sohnes des Osiris«<sup>13</sup>. Von daher fällt auf die Psalmstelle »Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt.« (Ps 2,7b) neues Licht, auf ein Gotteswort, das offenbar der Oberpriester oder ein Kultprophet dem davidischen König bei seiner Inthronisation zusagte. Überhaupt dürfte Ps 2 in seiner ursprünglichen Form als Jerusalemer Krönungsritual zu verstehen sein, das seinerseits vom ägyptischen Ritual beeinflusst war.

Freilich konnte die Proklamation des soeben inthronisierten davidischen Königs als »Sohn Gottes« im polytheistischen Sinne mißverstanden werden. Daher spezifiziert die bekannte Natanweissagung (2 Sam 7), die in ihrem ursprünglichen Bestand als göttliche Legitimation der Daviddynastie zu begreifen ist, die »Gottessohnschaft« des davidischen Königs mit aller Deutlichkeit als bloße Adoptivsohnschaft mit dem Jahwewort an David: »Ich will für ihn (d.h. den Sohn und Nachfolger Davids) Vater sein, und er wird für mich Sohn sein« (2 Sam 7,14a). Damit war die spätestens unter Salomo übernommene altorientalische Königsideologie einigermaßen dem Jahweglauben angepaßt, einer Vergöttlichung des Königs (etwa nach ägyptischer Art) gewehrt<sup>14</sup>. Gleichwohl kann der davidische König in einem Königsglied einmal hyperbolisch »Gott« oder »Göttlicher« genannt werden (Ps 45, 7).

Entsprechend hochgespannt sind die Erwartungen, die in den soeben inthronisierten davidischen König gesetzt werden. Ich zitiere aus Psalm 72, in dem sie in der Form der Bitte an Jahwe artikuliert sind:

- 1) Verleih dein Richteramt, o Gott, dem König,  
dem Königssohn gib dein gerechtes Walten!
- 2) Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit  
und deine Armen durch rechtes Urteil.

<sup>12</sup> M. Görg, Die 'Wiedergeburt' des Königs (Ps 2,7b): ThGl 60 (1970) 413–426, 421.

<sup>13</sup> Görg, a. a. O. 420.

<sup>14</sup> Vgl. etwa M. Noth, der die Hypothese der Uppsala-Schule vom Gottkönigtum in Israel mit guten Gründen zurückweist; *ders.*, Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung (1950), wieder abgedruckt in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1957, 188–229, besonders 225–225. Nach T. Veijola freilich würde sich der vordeuteronomistische Bestand der »Natan-Weissagung« (2 Sam 7,8a. 9. 10. 12. 14. 15. 17) nur auf den unmittelbaren Nachfolger Davids beziehen; *ders.*, Die Ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki 1975, 78. Doch wie erklärt sich dann die unangefochtene Dauer dieser Dynastie trotz aller Revolten über mehr als 400 Jahre, wenn sie keine »göttliche Legitimation« vorweisen konnte?

- 3) Dann tragen die Berge Frieden für das Volk  
und die Höhen Gerechtigkeit.
- 4) Er wird Recht verschaffen den Gebeugten im Volk,  
Hilfe bringen den Kindern der Armen,  
er wird die Unterdrücker zermalmen.
- 7) Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen  
und großer Friede, bis der Mond nicht mehr da ist.
- 11) Alle Könige müssen ihm huldigen,  
alle Völker ihm dienen.
- 12) Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit,  
den Armen und den, der keinen Helfer hat.
- 13) Er erbarnt sich des Gebeugten und Schwachen,  
er rettet das Leben der Armen.
- 14) Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie,  
ihr Blut ist in seinen Augen kostbar.

Fürwahr, diese Hoffnungen sind so überwältigend, daß ihnen auch der vortrefflichste Davidsnachkomme unmöglich gerecht werden konnte. Kein Wunder, daß Schriftausleger bis in unser Jahrhundert hinein der Überzeugung waren, sie bezögen sich gar nicht auf einen zeitgenössischen davidischen König, sondern auf den Heilskönig der Endzeit, eben den Messias. Und doch ergeben sich diese Erwartungen fast mit Notwendigkeit aus dem auch Königsideologie genannten hehren Verständnis des Königtums, das in dem König den Sachwalter der Gottheit auf Erden sah und in Gottes Volk durch die Natanverheißung vom Jahweglauben her völlig legitimiert war. Hat nun diese Königsideologie, eben weil sie sich aufgrund entgegenstehender geschichtlicher Erfahrungen, Enttäuschungen für die konkrete Geschichte als Utopie herausstellte, einfach aus sich heraus die Hoffnung auf einen idealen Heilskönig »am Ende der Tage« gezeugt? Ist die gescheiterte altorientalische Königsideologie als Mutter des Messianismus zu verstehen? Und doch wäre dies ein Kurzschluß. Warum nämlich hat sich nur im Volk Israel eine messianische Hoffnung entwickelt, nicht aber in den umwohnenden Völkern, wie etwa bei den Ägyptern, deren Königsideologie noch weit ausgeprägter war als diejenige in Israel? Offenbar ist Israels Messiaserwartung ohne den Glauben dieses Volkes an Jahwe, seinen Gott, und an Jahwes geschichtsmächtiges Wirken nicht zu verstehen. Israels Messiaserwartung ist letztlich nicht anders als eine besondere, durch das davidische Königtum beeinflusste Gestalt seiner endzeitlichen Heilserwartung; d.h. Israels Messianologie ist ein Sonderfall seiner Eschatologie.

## IV.

Wie aber konnte es in Israel von der »Königsideologie« zur Erwartung eines endzeitlichen Heilskönigs, eines messianischen Herrschers kommen? Hierzu bedurfte es offenbar schwerer geschichtlicher Krisen, einer radikalen Bedrohung, ja Infragestellung der davidischen Dynastie.

Ein erster Anstoß zur späteren messianischen Hoffnung dürfte von der berühmten Immanuel-Weissagung Jesajas ausgegangen sein, die in ihrem ursprünglichen Kontext zunächst zitiert werden soll<sup>15</sup>:

Da sagte Jesaja: Hört her, ihr vom Haus David! Genügt es euch nicht, Menschen zu belästigen? Müßt ihr auch noch meinen Gott belästigen? Darum wird euch Jahwe von sich aus ein Zeichen geben: Seht, die junge Frau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben. Denn noch bevor das Kind versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das Land verödet sein, vor dessen beiden Königen dich das Grauen packt (Jes 7,13f. 16).

Nach Mt. 1,23 bezöge sich die Immanuel-Verheißung letztlich auf die Geburt des Messias Jesus durch die Jungfrau Maria. Doch dieses, von der griechischen Übersetzung des Jesajabuches nahegelegte Verständnis des Prophetenwortes lag natürlich noch keineswegs im Blickfeld Jesajas.

Inwiefern konnte nun dieses Wort zum »Katalysator messianischer Hoffnung«<sup>16</sup> werden, wenn es zwar von Heil und göttlicher Rettung aus nationaler Bedrängnis, nicht aber im Zusammenhang mit einem König spricht? Da ist zunächst der Heilsname des Kindes, das jene geheimnisvolle »junge Frau« (hebräisch *‘almā*) in nächster Zeit gebären soll: Immanuel = Gott-mit-uns (Jes 7,14). In der Tat, dieser Namensträger wird das in seinem Namen ausgedrückte göttliche Heil in wenigen Jahren »erleben«: »Denn« – so der Prophet – »noch bevor das Kind versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das Land verödet sein, vor dessen beiden Königen dich das Grauen packt« (Jes 7,16). So wird dem König Ahas beziehungsweise dem Haus Davids indirekt Jahwes Heil verheißen, obwohl der in der Ablehnung des vom Propheten angebotenen Zeichens offenbar gewordene Unglaube des Königs eher das Gegenteil erwarten ließ, etwa nach dem Jesajawort: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9). Diese Treue Jahwes zum erwählten Haus Davids ist erstaunlich. Freilich wird Jahwe den ungläubigen König, der auch dieses Zeichen schwerlich im Glauben ergreift, nicht ungestraft lassen; denn so schließt der Prophet sein Heilsorakel: »Jahwe wird Tage kommen lassen über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters [durch den König von Assur], wie man sie nicht mehr erlebt hat, seit Efraim von Juda abgefallen ist« (Jes 7,17). Doch wie konnte ein solch differenzierendes Heilswort, in dem der davidische König eine eher negative Rolle spielt, zum Katalysator der messianischen Hoffnung werden? Dies konnte geschehen, seit man in der geheimnisvollen

<sup>15</sup> Vgl. zum folgenden: Zenger, Jesus von Nazaret (s.o Anm. 2) 56–58.

<sup>16</sup> Zenger, a. a. O. 56

»jungen Frau« die junge Frau des Ahas, also die Königin, und in ihrem Kind mit dem Heil angekündigenden Namen, das sie demnächst gebären soll, ein Königskind, ja den Thronfolger sah. Ob schon der Prophet selbst dies im Sinne gehabt hat,<sup>17</sup> mag dahingestellt bleiben.<sup>18</sup> Somit schien das die existentielle Not des Gottesvolkes wendende Heilshandeln mit der Geburt eines Königskindes aus dem Geschlecht Davids verbunden zu sein. So konnte aus dem Träger eines heilvollen *Namens* später der königliche Garant des endzeitlichen göttlichen Heils werden. Doch bis zur Geburt dieser Hoffnung bedurfte es weiterer und schlimmer geschichtlicher Katastrophen, als sie Juda unter König Ahas im syrisch-efraimitischen Krieg erlebte, eben des Untergangs der davidischen Herrschaft im babylonischen Exil.

In eben diese Periode sind nämlich allem Anschein nach die einschlägigen Heilsworte Jes 9,1–6 und Jes 11,1–9 zu datieren. Sie sind mit Jes 7,10–17 zusammen zu lesen. »So ergibt sich« – nach E. Zenger<sup>19</sup> – »eine Art 'messianisches Triptychon', dessen erstes Bild die Verheißung der Geburt eines neuen Königiums (Jes 7,10–17), dessen Mittelbild die Geburt selbst (Jes 9,1–6) und dessen drittes Bild die Herrschaftsausübung (Jes 11,1–9) der neuen Dynastie beschreibt, die nicht mehr mit den Makeln des vorexilischen Königshauses behaftet sein wird«.

Der Heilskönig (oder die Heildynastie?) der Endzeit wird in Jes 9,1–6 eigentümlich passiv gezeichnet<sup>20</sup>: Es ist Jahwe selbst, der in einer bei seinem Volk Jubel hervorrufenden Theophanie die Finsternis vertreibt, die es in der jüngsten Geschichte bedeckt hatte beziehungsweise noch bedeckt (V. 1–2), es ist Jahwe selbst, welcher der Unterdrückung Israels durch die Fremdmacht (Babel), ja anscheinend jeglicher kriegerischer Aktivität ein Ende bereitet (V. 3–4). Der messianische König, dessen Geburt und Benennung mit vier Würdenamen zunächst proklamiert werden (V. 5), hat dann nur noch den von Jahwe selbst geschaffenen äußeren Frieden, Israels Befreiung durch Wahrung und Festigung des inneren Friedens in seinem Reich zu vollenden (V. 6a), wobei auch diese seine Tätigkeit wie das Übrige durch den leidenschaftlichen Eifer Jahwes der Heere erst ermöglicht wird (V. 6b).

In Jes 11,1–9 spielt der Heilskönig – freilich innerhalb des Jes 9,5f abgesteckten Rahmens – eine etwas aktivere Rolle: »Was 9,5–6 nur als Regierungsprogramm andeutet« – so Zenger<sup>21</sup> – »wird in Jes 11,1–9 breit und hymnisch entfaltet. Die Mächtigkeit dieses Königiums muß sich nicht mehr im Niederschlagen feindlicher Völker erweisen, sondern in der vom messianischen Königtum geleisteten Entfaltung des brüderlichen Zusammenlebens ... Anders als dem historischen Königtum

<sup>17</sup> So etwa nach Zenger, a. a. O. 57, mit verschiedenen Autoren, vor allem: W. Berg, Die Identität der »jungen Frau« in Jes 7,14. 16: Biblische Notizen 13 (1980) 7–13 (mit neueren Literaturangaben).

<sup>18</sup> Schließlich hätte der König, der im Immanuelzeichen ja für sich persönlich ein Unheilszeichen erblicken mußte (vgl. Jes 7,17), die für das Zeichen entscheidende Namensgebung des Kindes (Immanuel) in diesem Fall verhindern können.

<sup>19</sup> Jesus von Nazaret 58.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu: W. H. Schmidt, Die Ohnmacht des Messias: KuD 15 (1969) 18–34.

<sup>21</sup> A. a. O. 59.

gelingt es diesem messianischen Königtum, das Jahwerecht für alle durchzusetzen... Das Ende der Gewalt ist so total, daß kein Lebewesen mehr ein anderes bedroht oder gar auf seine Kosten leben muß«. Der endzeitliche »Tierfriede« (Jes 11,6–8) ist »in Wirklichkeit die Hoffnung, daß die Jahweherrschaft diese unsere reale Welt verwandelt in eine Welt umfassenden Glücks«.<sup>22</sup>

Es ist nur zu verständlich, daß in den ersten Jahren nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft diese messianischen Erwartungen aktualisiert werden konnten. Sollte es Zufall sein, daß ausgerechnet ein Nachkomme Davids, Serubbabel<sup>23</sup>, in Juda die Rolle eines persischen Kommissars wahrnehmen konnte? Sollte dies nicht der Anfang sein für eine Wiedergeburt der davidischen Dynastie? So kündigt im Jahre 520 v. Chr. der Prophet Haggai eben diesem Serubbabel in einem Gotteswort an, Jahwe werde ihn bei der als nahe bevorstehend gedachten eschatologischen Umgestaltung und Neuordnung zu seinem »Siegelring« machen, da er ihn, Serubbabel, erwählt habe (Hag 2,23).

Fast zur gleichen Zeit schaut der Prophet Sacharja in einem Nachtgesicht zwei Öl bäume; diese werden ihm als die beiden Öl-Söhne, d.h. die beiden Gesalbten, gedeutet, »die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen« (Sach 4,14, vgl. 4,11.13). Unter dem einen der beiden Gesalbten meint auch dieser Prophet den Serubbabel<sup>24</sup>, der als Davidide »kraft seiner Abstammung und Bestimmung seines Geschlechts, als Gesalbter Jahwes betrachtet wurde«.<sup>25</sup> Neu gegenüber Haggai ist freilich, daß Sacharja dem königlichen Gesalbten einen priesterlichen Gesalbten an die Seite stellt; d.h. er erkennt für die seiner Überzeugung nach bevorstehende eschatologische Heilszeit dem damaligen Hohenpriester Jeschua ebenfalls ein endgültige und unüberbietbare Zeit des Heils mit einer Art messianischer Ämterteilung, einer messianischen Dyarchie. »Ein königlicher und ein priesterlicher Amtsträger sollen *gemeinsam* dafür sorgen, daß von Jerusalem aus eine neue, sozusagen alternative Lebensordnung diese Erde umwandeln soll – nach dem Entwurf Jahwes selbst«.<sup>26</sup> D.h. konkret: Die beiden Amtsträger Serubbabel und Jeschua werden ihr Amt nicht mehr durch die Gnade des Perserkönigs ausüben, sondern einzig kraft göttlicher Vollmacht, ja als irdische Repräsentanten des Gottes Israels, welcher »der Herr der ganzen Erde« (!)<sup>27</sup> ist. Oder anders gewendet: Jahwe allein wird durch seine beiden Gesalbten von Jerusalem aus eine die ganze Menschheit betreffende Friedenherrschaft ausüben. Insofern könnte man von

<sup>22</sup> Zenger, a. a. O. 59f.

<sup>23</sup> Vgl. Hag 1,1; auch: 3,2; Neh 12,1; dgl. die einschlägigen Artikel in den biblischen Lexika sowie die Handbücher zur Geschichte Israels.

<sup>24</sup> Vgl. die zwei Verheißungen an Serubbabel in dem eingeschobenen Abschnitt Sach 4,6a–10a. Freilich hat der Prophet in der späteren Deutung der Ölbaumvision in Sach 6,9–14 bewußt offengelassen, ob mit dem »Sproß« (vgl. Jer 23,5) noch Serubbabel gemeint ist. Sach 6,15 könnte der ursprüngliche Abschluß der achten Vision (Sach 6,1–8) gewesen sein; vgl. hierzu W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi (KAT XIII/4) Gütersloh 1976, 126.

<sup>25</sup> W. A. M. Beuken, Haggai – Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühhexilischen Prophetie, Assen 1967, 272.

<sup>26</sup> Zenger, Jesus von Nazaret 55f.

<sup>27</sup> Vgl. Sach 4,14; 6,5.

einem theokratischen Messianismus sprechen. Die revolutionäre Sprengkraft dieser messianischen Erwartung konnte der persischen Oberherrschaft nicht verborgen bleiben. Offenbar hat sie durch entsprechendes Eingreifen diese Hoffnungen zunichte gemacht. Freilich sollte die Erwartung zweier Gesalbter Jahrhunderte später wieder aufflammen: in der Gemeinde von Qumrân, die an die Ankunft eines priesterlichen Messias («aus Aaron») und eines königlichen Messias («aus Israel», worunter ein Davidide zu verstehen ist) glaubte. Allerdings kommt nach qumranischer Konzeption dem priesterlichen Messias eindeutig der Vorrang zu.<sup>28</sup>

Doch allen Enttäuschungen zum Trotz gab die Jahwegemeinde in der Spätzeit des Alten Testaments die Hoffnung auf einen kommenden endzeitlichen Heilskönig nicht vollends auf, wenngleich sie schwerlich von allen Juden geteilt wurde. Wahrscheinlich brach die messianische Hoffnung erneut auf, als die persische Oberherrschaft, an der sie zur Zeit Haggais und Sacharjas gescheitert war, im Siegeszug Alexanders des Großen zusammenbrach. In jene Zeit nämlich läßt sich am ehesten das berühmte Heilswort vom kommenden Friedenskönig im zweiten Teil des Sacharjabuches datieren:

Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft, er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er (d. h. der König) verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Euftrat bis an die Enden der Erde (Sach 9,9f).

Die Weissagung entwirft im kommenden Messias das Kontrastbild eines irdischen (altorientalischen) Herrschers, freilich nicht im Hinblick darauf, daß der messianische König auf einem Esel reitend in seiner Residenzstadt Jerusalem Einzug hält; denn der Esel ist in Israel seit alters ein königliches Reittier (vgl. Gen 49,11 J). Er zieht nicht als siegreicher Krieger ein. Im Gegenteil, Jahwe wird mit dem Anbruch der messianischen Zeit alles Kriegsgerät (Streitwagen, Rosse, Kriegsbogen) vernichten (V. 10, vgl. Jes 9,4; 2,4 = Mich 4,3). Das in der Einheitsübersetzung mit »demütig« übersetzte hebräische Wort könnte man auch so umschreiben: »wie einer, der arm und schwach ist«.<sup>29</sup> Und das von der gleichen Übersetzung in Anlehnung an die alten Versionen mit »hilft« wiedergegebene Partizip heißt, da im Passiv stehend, eigentlich »gerettet«, was Zenger<sup>30</sup> mit den Worten paraphrasiert: »hat selbst erfahren, was Rettung bedeutet«. D. h. der Messiaskönig ist nicht nur kein Kriegsheld, sondern ein Mensch, der selber Gottes Hilfe, Gottes Gnade an sich erfahren hat, also ein »Begnadeter«. Doch als solcher tritt er eine weltumspannende Friedensherrschaft an; den von Jahwe negativ durch Ausschaltung des Krieges möglich gemachten Frieden in Israel und zwischen den Völkern wird er durch sein Regiment innen mit Leben erfüllen und erhalten. Der Messias erscheint

<sup>28</sup> Hierzu vgl. die oben (Anm. 10) angezogene Monographie von A. S. van der Woude an der dort angegebenen Stelle.

<sup>29</sup> Zenger, a. a. O. 61.

<sup>30</sup> Ebd. – Rudolph übersetzt in seinem Kommentar (s. o. Anm. 24) z. St.: »reich an erfahrener Hilfe«.

weniger als zweiter David denn als der erwählte Gottesknecht bei Deuterojesaja, der weltweit ein ganz undespotisches mildes, Gerechtigkeit schaffendes und erhaltendes Regiment ausüben wird (vgl. Jes 42, 1–4).<sup>31</sup> Wie sehr hat sich doch das von der Königsideologie geprägte altorientalische Bild des »Gottkönigs«, ohne das es keine königliche Messiaserwartung in Israel gegeben hätte, im Laufe der Offenbarungsgeschichte verinnerlicht und vergeistigt!

Der königliche Messias, den die Qumrân-Gemeinde neben dem priesterlichen erwartet, erscheint in diffusem Licht: Nach den sogenannten Segenssprüchen (1QSb V, 20–29)<sup>32</sup> wird er kommen, »die Königsherrschaft des Volkes auszurichten auf ewi[g und die Armen in Gerechtigkeit zu richten]« (1QSb V, 21). Das erstere Ziel, ja eine universale Herrschaft wird er mit Gottes Hilfe durch Sieg im Krieg erreichen: »Denn Gott hat dich erhoben zum Szepter über die Herrscher. Vor [dir werden sie sich erheben und sich niederwerfen, und alle Natio]nen werden dir dienen... « (1QSb V, 27f). Trotz Bezugnahme auf das messianische Heilswort Jes 11,4f wird deutlich, wie sehr das dortige, eher vergeistigte Verständnis des messianischen Regiments einem massiv machtpolitischen, ja nationalen Verständnis gewichen ist. Angesichts dieser hochgespannten Erwartungen überrascht dann um so mehr, welch verhältnismäßig geringe Würde dem königlichen Messias – nach der Gemeinschaftsregel (1QSa II, 11–22) – im Vergleich zum Hauptpriester, ja sogar den gewöhnlichen Priestern der Gemeinde eingeräumt wird: »Auch dem geringsten Priester gebührt mehr Ehre als dem wichtigsten Laien, dem Messias von Israel.«<sup>33</sup>

Ein oder zwei Generationen später konzentrieren in den sogenannten Psalmen Salomos pharisäische Kreise, die das Priesterkönigtum der Hasmonäer in ähnlicher Weise wie die Qumrân-Leute ablehnten, im Unterschied zu Qumrân ihre messianische Hoffnung ganz auf den königlichen Messias aus dem Stamm Davids; von einem priesterlichen Messias findet sich in jenen Gebeten nicht die geringste Spur. Der 17. dieser Psalmen, der in aller Deutlichkeit auf den Sturz der Hasmonäer durch Pompejus (63 v. Chr.) zurückblickt (vgl. V. 4–20), artikuliert, einschlägige alttestamentliche Heilsworte messianisch interpretierend, in V. 21–43 diese Erwartung. Zwei erhellende Abschnitte dieses Psalms<sup>34</sup> seien hier beispielhaft angeführt:

- 21) Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids  
zu der Zeit, die du <(auser)sehen>, o Gott, über Israel, deinen  
Knecht, zu herrschen,  
22) und umgürte ihn mit Stärke, zu zermalmen ungerechte Fürsten,  
zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, die vernichtend zertreten,

<sup>31</sup> Hierauf weist Zenger, a.a.O. 61f, ausdrücklich hin.

<sup>32</sup> Deutsche Übersetzung nach: E. Lohse, Die Texte aus Qumrân. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971, 59 und 61.

<sup>33</sup> van der Woude (s.o.Anm. 10) a.a.O. 106.

<sup>34</sup> Übersetzung nach S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos (JSRZ IV/2) Gütersloh 1977, 101f bzw. 104.

- 23) in Weisheit (und) Gerechtigkeit die Sünder vom Erbe zu verstoßen,  
 des Sünders Übermut zu erschlagen wie des Töpfers Geschirr,  
 24) mit eisernem Stab zu zerschlagen all ihren Bestand,  
 zu vernichten gesetzlose Völkerschaften durch das Wort seines Mundes,  
 25) durch seine Drohung den Feind in die Flucht zu schlagen fort  
 von seinem Angesicht,  
 und die Sünder zu züchtigen in ihres Herzens Wort.

Es ist also nicht nur ein aus dem jüdischen Volk, aus dem Stamm Davids hervorgehender Messias, dessen Ankunft hier erwartet wird, es ist ein nationaler, jüdischer Messias, ein Messias zwar von Weltbedeutung, aber nicht ein Messias für die Welt, sondern für Israel. Er bereitet zunächst der Fremdherrschaft, d.h. der Römerherrschaft, in Jerusalem ein gewaltsames Ende (V. 21–25). Die folgenden Abschnitte besagen: »Der Messias begründet eine jüdische Nation reinen Blutes mit strenger Toraobservanz (V. 26–28). Die Völker werden von ihm unterworfen und dienstbar gemacht (V. 29–31)«. <sup>35</sup> Des Messias Regierungsqualitäten beschreiben die folgenden Verse:

- 32) Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie;  
 und in seinen Tagen ist kein Unrecht unter ihnen,  
 denn alle sind sie heilig, und ihr König ist der Gesalbte «des Herrn».  
 33) Denn er wird nicht auf Pferd und Wagen und Bogen hoffen,  
 noch wird er sich aufhäufen Gold oder Silber zum Kriege,  
 und er wird (seine) Hoffnung für den Tag des Krieges nicht  
 auf die vielen sammeln.  
 34) Der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung des Starken  
 (besteht) in Hoffnung auf Gott...

Der Messias erscheint als Gegenbild der mehr auf Gewalt und Krieg als auf das Gesetz, die Tora, bedachten hasmonäischen Priesterkönige. Ja, er ist ein frommer, allein auf den Gott Israels und seine im Gesetz artikulierte Weisung bauender König, ein König gleichsam im Gewand eines Toralehrers, dessen Jüngergemeinde das ganze Volk ist (vgl. V. 25f. 35. 43, bes.: 18,8f). <sup>36</sup> Seine Herrschaft bringt seinem Volk insofern Heil, als sie ein gerechtes Regiment ist, jegliches Unrecht bannt (vgl. V. 23. 27. 32). Die Heidenvölker bekommen dagegen das »Joch«, d.h. die Härte seiner Herrschaft durchaus zu spüren (V. 30), wenngleich sie nach Jerusalem wallfahren, um seine Verherrlichung durch Israels Gott zu schauen (V. 31). Immerhin kommt diesem national-jüdischen Messias insofern wenigstens eine abgestufte Heilsfunktion auch für die Heidenvölker zu, insofern er »Völker und Völkerschaften in der Weisheit seiner Gerechtigkeit richten« wird (V. 29). Doch unterscheidet sich dieser Messias König darin wesentlich vom Selbstverständnis antiker Herrscher über Großreiche, etwa des Perserkönigs? Wenn es heißt, daß in

<sup>35</sup> Kellermann, Messias und Gesetz (s.o. Anm. 3) 99.

<sup>36</sup> Kellermann, a.a.O. 101: »Er ist Richter und Toralehrer zugleich«.

seinen Tagen »alle heilig« sind (V. 32), dann bezieht sich dies nämlich kaum auf die Heiden, sondern höchstwahrscheinlich auf Israel. Die Freude der messianischen Zeit wird in erster Linie Israel zuteil (Ps Sal 17,44; 18,6).

Noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert sollte die alttestamentlich-jüdische Messiaserwartung eine eigenartige Verbindung mit der *apokalyptischen*, nicht genuin israelitischen *Menschensohn*vorstellung eingehen, die im Alten Testament erstmals Dan 7, 13f begegnet. Da das Neue Testament diese Verbindung voraussetzt, müssen wir hier unbedingt auf sie kurz eingehen. Die sogenannten Bilderreden des Äthiopischen Henochbuches, welche die eschatologischen Erwartungen apokalyptischer Kreise Palästinas wiedergeben (aethHen \*37–69), präsentieren einen präexistenten, transzendenten Menschensohn, ein himmlisches, menschenähnliches Wesen, das überdeutlich Züge des Messias, eines kosmischen Messias annimmt. Die Verschmelzung beider ursprünglich völlig eigenständiger Vorstellungen wurde dadurch möglich, daß der Menschensohn – ähnlich wie der endzeitliche messianische König – vornehmlich die Funktion des Richters, nun des Weltenrichters wahrnimmt. Der Menschensohn wird beim Anbruch des neuen Äon als der Offenbarer des göttlichen Gerichts erwartet. Mehrfach wird der endzeitliche Weltenrichter in den Farben von Jes 11,1–5, eines klassischen messianischen Textes, beschrieben (vgl. aethHen 49,3f; 51,3; 62,2f). Als Beispiel sei aethHen 62,2f zitiert<sup>37</sup>:

- 2) Der Herr der Geister 'setzte ihn' auf den Thron seiner Herrlichkeit. Der Geist der Gerechtigkeit war über ihn ausgegossen; die Rede seines Mundes tötete alle Sünder, und alle Ungerechten wurden ' ' vor seinem Angesichte vernichtet.
- 3) Alle Könige, Mächtige und Hohe und die, welche das Festland besitzen, werden sich an jenem Tage erheben, ihn sehen und erkennen, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, und ' ' gerecht wird vor ihm gerichtet, und kein Lügenwort vor ihm gesprochen.

Die erste Bearbeitung der Visionen verstand den präexistenten Menschensohn bereits als »Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen«.<sup>38</sup> Der Menschensohn ist also nun, obgleich der himmlischen Welt zugehörig, menschlich-irdischer Herkunft! Eine zweite Bearbeitung sollte vollends den himmlischen Menschensohn mit dem irdischen (davidischen) Messias verschmelzen (vgl. aethHen 45,3–5; 48, 10; 52,4). »Auf dieser Bearbeitungsstufe spielt der Messias eine entscheidende Rolle im apokalyptischen Drama: Wenn er, der gesalbte (vgl. aethHen 52,4) Menschensohn, auf seinem Thron inmitten seines Volkes Platz nimmt, beginnt die Verwandlung des alten Äon. Dieser apokalyptische Menschensohn-Messias ist nicht nur das Signal einer neuen Zeit, sondern eines neuen Äons: Er ist ein kosmischer Messias!«<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Übersetzung nach: E. Kautzsch, in: *ders.*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Tübingen 1900 (2. unveränderter Neudruck: Darmstadt 1962) 271.

<sup>38</sup> K. Müller, Menschensohn und Messias: BZ N.F. 16 (1972) 161–187, 167. Belege bei Müller: aethHen 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26 f.

## V.

Inzwischen dürfte klar geworden sein: Auch wenn Jesus sich selbst als den gekommenen Messias verstanden haben sollte, was kritische Neutestamentler heute eher bestreiten als bejahen, müßten wir angesichts der unterschiedlichen Messiasbilder und Messiaserwartungen verschiedener Herkunft und Traditionskreise fragen, als welchen Messias sich Jesus dann verstanden haben könnte: als nationalen Messias König mit universaler Herrschaft (Jes 9,5f; 11,1–5; PsSal 17f), als demütigen Messias des Friedens (Sach 9,9f) oder als den kosmischen Messias der Apokalyptik? Oder sollte sich Jesus aus den verschiedenen Messiasbildern des Alten Testaments und des zeitgenössischen Judentums ein eigenes Messiasbild zusammengestellt haben, um sich dann in dieser Weise zu verstehen. Doch das führt in die Irre; denn seiner Sendung ist sich Jesus nicht in Auseinandersetzung mit den Traditionen des Alten Testaments bewußt geworden, sondern im vertrauten Gebetsumgang mit Gott, den er in exzeptioneller Weise seinen Vater nannte.<sup>40</sup> Alttestamentliche Messiaserwartungen könnten höchstens Jesus dabei geholfen haben, seine eigene, von Gott her erfahrene Sendung zu artikulieren. Damit wird zusammenhängen, daß Jesus den Messiasitel, wie es scheint, nie kommentarlos akzeptiert hat. Dazu dürfte Jesus nicht nur die Gefahr des in jener unruhigen Zeit naheliegenden nationalistischen Mißverständnisses bewogen haben, wie frühere, vor allem katholische Apologetik gern behauptete. Jesus war sich vielmehr gerade aus seinem ungewöhnlichen Selbstverständnis heraus bewußt, daß der Weg, auf den ihn der himmlische Vater gesandt hatte, kaum etwas mit einem königlichen Messiasweg gemein hatte, sondern ein Weg des Dienens, statt des Herrschens war,<sup>41</sup> ein Weg des sich selbstverleugnenden Einsatzes für den vollen Durchbruch der Gottesherrschaft auf Erden. Schließlich war sich Jesus dessen bewußt, daß sich Gottes Herrschaft auf Erden durch seine Verkündigung, durch seine Machttaten Bahn bricht. Jesus weiß sich durchaus als an der Heilswende stehend, ja als den letzten, entscheidenden Boten Gottes,<sup>42</sup> der diese von Gott allein ermöglichte Heilswende als Werkzeug Gottes, als Knecht Gottes heraufführen darf, der als »die Weisheit«<sup>43</sup> wirkt, eine neue Gerechtigkeit<sup>44</sup> lehrt, mit Gottes Geist die Dämonen, die Macht des Bösen, vertreibt<sup>45</sup> oder doch zurückdrängt. Wenn wir dieses kaum bestreitbare Selbstbewußtsein Jesu recht bedenken, dann rückt damit Jesus als der Träger des göttlichen Geistes schlechthin, als der Lehrer der Weisheit und der Gerechtigkeit doch irgendwie in die Nähe des messianischen Heilskönigs und

<sup>39</sup> Zenger, Jesus von Nazaret 73.

<sup>40</sup> Vgl. J. Jeremias, Abba, in: *ders.*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15–67, besonders 58–67.

<sup>41</sup> Vgl. nur das berühmte Herrenlogion Mk 10,45 und in der abweichenden Variante Lk 22, 27.

<sup>42</sup> Vgl. H. Frankemölle, Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkianischen Parabeln: *BiLe* 13 (1972) 184–207, 204.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu: F. Mußner, Der Messias Jesus, in: Jesus-Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen, hrsg. v. H.-J. Greschat u. a., Regensburg 1982, 89–107, besonders 92–97.

<sup>44</sup> Vgl. vor allem die freilich von der Theologie des Matthäus geprägte Bergpredigt (Mt 5–7 par.).

<sup>45</sup> Vgl. das Herrenwort Lk 11,20/Mt 12,28.

seines Regiments, ohne freilich eine königliche Macht zu beanspruchen. Zur Not könnte man diese Berührungen noch für zufällig halten, wenn Jesus kurz vor seinem Leiden nicht auf eine so denkwürdige Weise in Jerusalem, der alten Königsstadt Davids, Einzug gehalten hätte.<sup>46</sup> Wenn man in der einschlägigen Perikope (Mk 11,1–11 par.) keineswegs und total eine nachösterliche Stilisierung eines recht unscheinbaren Vorgangs nach der messianischen Stelle Sach 9,9f sehen darf,<sup>47</sup> dann muß Jesus zumindest seine Aufgabe auch in der Art jenes gerechten und demütigen Messiaskönigs gesehen haben. Jedenfalls wird Jesu hochsymbolischer Einzug in Jerusalem zu seiner Anklage, fälschlicherweise beansprucht zu haben, der König der Juden (Mk 15,26 par.) zu sein, beigetragen haben.<sup>48</sup> Jesus hat seine Sendung somit durchaus auch in messianischen Farben gesehen, wenngleich in solchen, die für das alttestamentlich-jüdische Bild vom messianischen König der Endzeit keineswegs vorherrschend sind. Die Frage, ob sich Jesus überhaupt jemals hat Messias nennen lassen beziehungsweise eine Messiasakklamation angenommen hat, wird demgegenüber zweitrangig. Die junge christliche Gemeinde konnte jedenfalls Jesus aus mehreren Gründen völlig zu Recht als den auf Erden erschienenen Messias bekennen: aufgrund der gut beglaubigten Selbstzeugnisse Jesu, des von ihm beim Einzug in Jerusalem gesetzten Zeichens, des Kreuzigungstitels »der König der Juden«, der schließlich ein messianischer Titel war, und natürlich der Erfahrung seiner Erhöhung an Ostern, da sich der erhöhte Herr zur Rechten Gottes, des Vaters, setzen durfte.<sup>49</sup>

## VI.

Haben die alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartungen über Jesus hinaus nun noch eine Bedeutung für uns Christen, d.h. Messianer? Gewiß! Schließlich bleibt ein großer, uneingelöster Rest jener Verheißungen: Das messianische Friedensreich steht trotz des in Jesus gekommenen Messias noch aus. Und solange dies noch der Fall ist, können wir Christen nur als Hoffende leben, in froher Erwartung der Vollendung von Welt und Geschichte. Und mit dieser Hoffnung sind wir Weggenossen gläubiger Juden, die noch auf das erste Kommen des Messias warten. Wir warten, Christen und Juden, somit im Grunde auf denselben Christus. Und das

<sup>46</sup> Vgl. die Ausführungen von R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/2) Freiburg – Basel – Wien 1977, 187f.

<sup>47</sup> Die Erschwerung der historischen Rekonstruktion durch die Stilisierung der Geschichte im Sinn von Sach 9,9 und der Königsmessianologie betont J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2) Einsiedeln-Köln und Neukirchen/Vluyn 1979, 119. Doch darf man Jesus die Symbolhandlung des Einzugs mit Gnilka (a. a. O. 119f) deshalb einfach absprechen?

<sup>48</sup> Auf den Kreuzigungstitel verweist ausdrücklich Zenger, *Jesus von Nazaret* 74. – Umgekehrt wäre diese offizielle Anklage Jesu schwer vorstellbar, wenn (vgl. Gnilka) in den Tagen vor Jesu Passion in Jerusalem nichts passiert wäre, was eine solche Anklage »stützen« konnte.

<sup>49</sup> Vgl. Mk 12,36 par; Apg 2,34 mit Ps 110,1. Zur Erhöhungschristologie der frühen Gemeinde vgl. W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42) Stuttgart 1970.

noch ausstehende messianische Friedensreich darf für uns im praktischen Leben als Christen nicht bloße Utopie sein. Seine Vision sollte uns vielmehr zu einem Handeln beflügeln, als wäre es bereits vollendet. Schließlich hat im Grunde schon Jesus selbst entworfen, wie Messianer in jenem Reich, d.h. unter der Gottesherrschaft leben sollten; ich denke an die Bergpredigt, in der Matthäus lediglich den Anspruch Jesu an seine Jünger programmatisch entfaltet hat.<sup>50</sup>

Die messianischen Heilsworte des Alten Testaments können uns christlichen Messianern das beglückende Schon wie das schmerzliche Noch-nicht bewußt machen: Das beglückende Schon, insofern der Gesalbte Gottes in Jesus bereits auf Erden erschienen ist; und das schmerzliche Noch-nicht, als die Vollendung der mit Jesus anbrechenden beziehungsweise angebrochenen Gottesherrschaft noch aussteht. Das beglückende Schon gibt uns die Kraft, das schmerzliche Noch-nicht auszuhalten, ja noch mehr, das Unsrige zu tun, um frohen Mutes auf die gewiß kommende Vollendung des Schon hinzuleben.

---

<sup>50</sup> Noch konkretere Kriterien leitet Zenger, a.a.O. 75f, ab, wenn der »dienende, der leidende, der sterbende Messias... als der Messias Jahwes die Mitte einer messianischen Gegengesellschaft zu den überlieferten Formen staatlich-institutionellen Zusammenlebens sein« will.