Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 27 (1971)
Heft: 2

Artikel: Der Menschensohn : die eschatologische Hinweisung. Die apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn-Verständnis des N.T.
Autor: Michel, Otto
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878643

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 27 Heft 2 März-April 1971

Der Menschensohn

Die eschatologische Hinweisung. Die apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn-Verständnis des N.T.

Bekannt ist die Unterscheidung dreier Gruppen von synoptischen Menschensohnaussagen: 1. futurischen Ankündigungen (z. B. Luk. 12, 8; Mark. 8, 38); 2. präsentischen Hinweisen (z. B. Matth. 8, 20; Mark. 2, 10.28); 3. Leidensankündigungen (z. B. Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 33; Luk. 17, 24). Offenbar sind die verschiedenen Gruppen form- und gattungsgeschichtlich unter verschiedenen Voraussetzungen entstanden, die rätselhaft bleiben. Geschichtlich erhebt sich die Frage, in welchen traditionellen Zusammenhang der Verkündigung Jesu bzw. des Urchristentums diese Aussagen und Gruppen gehören; es genügt nicht, ihren gedanklichen Gehalt einfach festzustellen. Literarisch und philologisch fällt auf, daß wir es hier mit einer Hinweisung auf Jesus selbst zu tun haben, die sich nur mühsam durchhält (vgl. im Munde des Stephanus Apg. 7, 56; anders Joh. 12, 34). Es ist aber darauf zu achten, wie die Kirchenväter den Begriff «Menschensohn» verstanden haben.

1. *Zur umstrittenen Forschungslage*

a) Der verschiedene Ausgangspunkt. Lohmeyer unterscheidet drei Stufen des Traditionsprozesses vom «kommenden Menschensohn»[1]: 1. Erhöhung zum Kyrios: Platznahme des irdischen Jesus zur Rechten Gottes; 2. Parusie: Kommen mit den Wolken des Himmels; 3. himmlische Gerichtsszene, bei der Jesus als Richter und Anwalt auftritt. Tödt findet in Mark. 8, 38 das einzige Menschensohn-Logion, das sich mit Wahrscheinlichkeit auf Jesu Verkündigung zurückführen läßt.[2] Die Spruchkombination Mark. 8, 34 – 9, 1 lag in ähnlicher Form auch der Logientradition (Q) vor und stand dort in der Nähe der Worte vom Kreuztragen und von der Lebenshingabe. Sie

[1] E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn (²1953), S. 125.

[2] H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (1959), S. 37.

setzt ein besonderes Treue- und Gehorsamsverhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern voraus. Ganz anders geht Schweizer 1955 vor: er will den Weg Jesu in seiner Entsprechung zum Weg des Gerechten aufzeigen.[3] Dabei fällt auf das Motiv der «Erhöhung» des Gerechten und auf den «Weg» Jesu als den des Gerechten besonderes Gewicht. Damit kommt Schweizer einem alten kerygmatischen, bei Lukas besonders hervorgehobenen Grundmotiv wieder näher, aber der Gegensatz zu Tödt tritt deutlich heraus.[4] Entscheidend ist dann ein Aufsatz Schweizers von 1959.[5] Während Tödt methodisch analytisch und konstruktiv vorgeht, ist bei Schweizer sehr viel mehr traditionsgeschichtliches und religionswissenschaftliches Überlegen vorhanden. Die Analyse ergibt nach ihm: man hat vor allem auf die Gegenwartsaussagen Gewicht zu legen: der Menschensohn wandert in Niedrigkeit (Matth. 8, 20; Luk. 22, 27?), wird von den Menschen verworfen (Mark. 8, 31?, 9, 12? 14, 21. 41?), hat aber göttliche Vollmacht (Mark. 2, 10? 28) und ist Gerichtszeichen für diese Generation (Luk. 11, 30). Er wird aber durch Leiden und Verwerfung hindurch erhöht werden (Mark. 14, 62?) und einst im Gericht als Zeuge für oder wider diese Generation auftreten (Luk. 12, 8f.?, 11, 30?). Dies Bild vom Menschensohn paßt in das Spätjudentum hinein (Sap. 2–5; besondere Anrede: «du Menschenkind» bei Ezechiel, die gerade diesen Menschen auswählt; in Dan. 7 das Bild vom «Menschensohn» gegenüber den «Tieren» mit stark kollektivem Einschlag; 1. Hen. 70f.: die Erhöhung zum «Menschensohn»; die Bilderreden des Henoch). Jesus selbst nimmt den doppeldeutigen Ausdruck «Menschensohn» auf, der das Geheimnis seiner Sendung anvisiert, ohne es auszusprechen. Die Frage erhebt sich allerdings: sollen wir vom «Geheimnis» seiner Sendung sprechen, wie Schweizer es unbefangen tut[6], während gerade unser Evangelienstoff nicht ohne weiteres von einem «Geheimnis» redet? Besonders einprägsam ist die Aussage Schweizers: «In ihm kommt der Weg aller Gerechten in Israel, ja der Weg Israels, der Welt überhaupt zu seinem Abschluß.»[7] Hier bricht ein biblisches Urmotiv durch, das allerdings noch nicht genügend abgeklärt ist.

---

[3] E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955).

[4] Tödt (A. 2), S. 261.

[5] E. Schweizer, Der Menschensohn: Zs. ntl. Wiss. 50 (1959), S. 185–209.

[6] Ebd., S. 206. [7] Ebd., S. 208.

Nach Schweizer dürfte Mark. 8, 38 (vermutlich in der Form Luk. 12, 8f.) ursprüngliches Jesuswort sein: die stilistische Unterscheidung zwischen «Ich» und dem «Menschensohn» soll andeuten, daß der, der hier spricht, auch im letzten Gericht als «Menschensohn» sein Zeugnis als Ankläger oder Verteidiger abgeben wird. Dies eschatologische Motiv wird in der Folgezeit apokalyptisch und spekulativ ausgebaut: 1. Aus dem Ankläger und Verteidiger wird der Richter und Herr, der neben Gott selbst steht (1. Kor. 4, 4f.). 2. In einer Gruppe der Gemeinde wird der Menschensohn als eschatologischer Stammvater, als Repräsentant des neuen Israel verstanden (Joh. 1, 51). In Ps. 80, 16 wird der Weinstock mit dem Menschensohn gleichgesetzt – schon früh hat man daher in Jesus den «wahren Weinstock» gesehen (Did. 9, 2; Joh. 15, 1ff.): er trägt also das «neue Israel» in sich. In Weiterbildung angelsächsischer Motive[8] tritt die Zuordnung zwischen Einzelperson und Menschheitsgruppe als hebräisches bzw. hellenistisches Problem heraus.

Die Untersuchungen von Tödt und Schweizer führten zu einer lebhaften Diskussion mit Vielhauer, der seinen Entwurf von 1957 wieder verteidigte.[9] Er unterscheidet sinngemäß in der Auseinandersetzung zwischen A: dem Gewicht der religionsgeschichtlichen Probleme, B: der Echtheitsfrage, C: dem Verhältnis von Gottesherrschaft und Menschensohn. Zuletzt nimmt Colpe im Theologischen Wörterbuch zur wissenschaftlichen Problematik Stellung.[10]

b) Wissenschaftliche Beiträge des Auslandes. G. Vermes ging 1967 von der richtigen Beobachtung G. Dalmans aus, daß man den rabbinischen Sprachgebrauch mit einzusetzen habe.[11] Er war darauf gestoßen, daß bar-nascha bzw. ben-adam Aussagen nicht nur generalisierend (zur Bezeichnung der Gattung Mensch), sondern hinweisend auf eine bestimmte Person gebraucht wurden. So finden sich im aramäischen «hahu-gabra» Aussagen zur Umschreibung der ersten und zweiten Person. Vgl. Gen. r. 68, 12: Ein gewisser Mann kam zu R. Jose bar Halafta und sagte zu ihm: «Es wurde dem hahu-gabra offenbart im Traum»; Gen. r. 14, 7 (8): «Hat nicht hahu-gabra genug Ärger, sprach der Vater, daß auch du kommst, um ihm Ärger zu stiften?»; Gen. r. 5: Jakob fragte Esau: «Was wünschest du, Geld oder einen Begräbnisplatz? Wünscht etwa hahu-gabra einen Begräbnisplatz? Gib mir das Geld und nimm den Be-

---

[8] C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (1963), S. 411f.

[9] Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu: Festschrift für G. Dehn (1957), S. 51–79; ders., Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer: Zs. Theol. Ki. 60 (1963), S. 133–177.

[10] C. Colpe, Ho hyiòs toû anthrōpou: Theol. Wört., 8 (1969), S. 403–481.

[11] G. Vermes, in M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts ([3]1967), S. 327.

gräbnisplatz für dich selbst!» In bestimmten Fällen ist die aramäische Umschreibung Ersatz für ein herausgestelltes «Ich». Manchmal sind bar-nascha bzw. hahu-gabra Umschreibungen, Hinweise auf besondere Niedrigkeit bzw. Gefährdung oder Todesschicksal des bestimmten Menschen. Sprachlich handelt es sich um das Palästinisch-Galiläische, das vom babylonischen Talmud abweicht. Haben wir es hier mit einem Sprachgebrauch zu tun, der dem Neuen Testament und seinem eigentümlichen Tatbestand zugrunde liegt? Oder ist der neutestamentliche Befund unabhängig von diesem aramäischen Sachverhalt zu erklären?[12] M. Black antwortet darauf, indem er auf die eschatologische Qualifizierung der Worte Jesu hinweist (Matth. 11, 19; Luk. 7, 34=Q): Jesus vergleicht sich mit dem Täufer, spricht aber nicht von «diesem» Menschensohn (wie hahu-gabra im Griechischen übersetzt werden müßte), sondern von «dem» Menschensohn. Jesus will nicht allgemein als ein speziell geschichtlicher Mensch verstanden werden, sondern will «messianische» Bedeutung verhüllt zum Ausdruck bringen.[13] Wir bleiben also im Bereich der Apokalyptik stehen. Die beiden Gruppen: präsentische und futurische Aussagen, setzen traditionsgeschichtlich anders ein (präsentisch: Ezechiel, Psalter; futurisch: Daniel, Henoch) und dürften aus ältester Überlieferung stammen.

Nach D. Flusser ist «Menschensohn» zunächst verbunden mit der Vorstellung, daß bestimmte Gerechte zum Weltenrichter erhöht werden; so sind Abel, Melchisedek, Henoch Gerechte, die erhöht wurden.[14] Anzuknüpfen wäre an Joh. 5, 27: «Er hat ihm Vollmacht gegeben, denn er ist «Menschensohn» (ohne Artikel). In diesem Fall muß die eigenartige jüdische, in verschiedenen Rezensionen erhaltene Schrift «Testament Abrahams» besprochen werden. Hier ist in Kap. 11, 2 Abel als Richter und Henoch als Schreiber vorgestellt. Die Frage, wer das Urteil spricht und wer die Sünden aufschreibt, wird voneinander unterschieden. Nach 11Q Melch ist es Melchizedek, der als himmlisches Wesen verstanden wird, der das Gericht über den Gottlosen vollzieht. Er steht als Himmlischer in der Versammlung Gottes; inmitten der Himmlischen richtet er. Es sieht

---

[12] Ebd., S. 328.

[13] Black (A. 11), S. 320.

[14] D. Flusser, Melchizedek and the Son of Man: Christian News from Israel (1966), S. 23–29.

so aus, als wenn mit diesem Gericht über die Völker die eigentliche Heilszeit beginnt. Der Gerechte lebt zunächst auf Erden in der Verborgenheit, dann aber erhöht ihn Gott zum Weltenrichter. Wir könnten auch an die Sonderstellung von 1. Hen. 70f. erinnern, Kapiteln, in denen Henoch entrückt wird und alle Geheimnisse des Himmels erfährt. Eigenartig ist diese Vorstellung von der besonderen Gerechtigkeit bestimmter Männer, die nur von Gott selbst anerkannt und bestätigt wird. Jesus hat gewußt, daß er als «Gerechter» zum Menschensohn und Richter der letzten Generation erhöht werden wird (Luk. 22, 69: «von jetzt ab wird der Menschensohn sitzen»): er steht in der gleichen Linie mit den Männern der Urzeit wie Abel, Melchizedek und Henoch. Er knüpft also an eine bestimmte apokalyptische Tradition von der Erhöhung des eschatologischen Gerechten an.

c) *Die konsequent kritizistische Position.* In der neutestamentlichen Forschung wirkt der Aufsatz von Vielhauer aus dem Jahre 1957 bleibend nach.[15] Hier wird die Frage aufgeworfen, wie der Begriff «Menschensohn» in der Verkündigung Jesu eingeordnet werden kann bzw. in welchem Verhältnis die beiden eschatologischen Begriffe «Reich Gottes» und «Menschensohn» zu einander stehen sollen. Festgestellt wird: 1. In keinem einzelnen synoptischen Menschensohnwort wird eine Aussage über die Herrschaft Gottes gemacht. 2. Die Evangelisten haben auch darauf verzichtet, in der apokalyptischen Tradition das Kommen des Menschensohnes zum Kommen des Gottesreiches in Beziehung zu setzen. 3. Alle Worte vom kommenden Menschensohn stammen mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nicht vom historischen Jesus. 4. Auch in der jüdischen Apokalyptik ist der Menschensohn kein integrierender Teil der Hoffnung auf die eschatologische Gottesherrschaft. Auch in der rabbinischen Literatur ist die Erwartung der Gottesherrschaft nicht organisch mit der Messiaserwartung verbunden, sondern eine selbständige Vorstellung.[16] 5. Als die Jünger nach der Kreuzigung ihres Meisters durch die Erscheinungen des Auferstandenen die Überzeugung gewannen, daß Jesus lebe und in die Herrlichkeit Gottes erhöht sei, und sie diese Erfahrung mit jener Erinnerung verbinden und aussagen mußten, da konnten sie dies

---

[15] Vielhauer (A. 9), Gottesreich und Menschensohn.

[16] Hinweis auf K. G. Kuhn, Theol. Wört., 1 (1933), S. 570ff.

naturgemäß nur in den geläufigen Vorstellungen der jüdischen Eschatologie tun. Die Vorstellung vom Menschensohn mußte sich deshalb empfehlen, weil sie die Identität des Irdischen mit dem Erhöhten und seine eschatologische Bedeutsamkeit klarmachen konnte.

Die bisherige Diskussion stellt drei verschiedene Gesichtspunkte heraus, die sachlich zwar zusammenhängen, aber doch ihre selbständige Bedeutung haben: a) quellenkritisch-exegetische, b) religionsgeschichtlich-konzeptionsmäßige, c) methodisch-geschichtswissenschaftliche. Theologisch in Mitleidenschaft gezogen ist außerdem das Jesusbild, das bei einem Teil der Forscher gerade auf dem Menschensohn-Verständnis aufgebaut ist.

Von anderen Voraussetzungen aus, aber nicht weniger eindrucksvoll entstand der Vorstoß von Käsemann 1955.[17] Er geht von einer formgeschichtlichen und exegetisch eingreifenden Beobachtung aus: Im N.T. finden sich vielfach Sätze, die in den Bereich des Rechts gehören: Das gleiche Verbum umschreibt in dem Chiasmus des Vorder- und Nachsatzes menschliche Schuld und göttliches Gericht, um auf diese Weise sowohl die präzise Entsprechung beider Sachverhalte wie ihre unzerreißbare und jähe Folge zu charakterisieren. Offensichtlich wird hier das Jus talionis verkündigt: den Verderber trifft das Verderben. Und gleichzeitig wird in unüberbietbarer Kürze und Deutlichkeit Gott als derjenige bezeichnet, der einem jeglichen nach seinen Werken vergilt. Auch außerhalb des N.T.s (A.T. und Griechentum: Aeschylos, Choephoren 312f.) werden Talio und Chiasmus gepaart. Der Prophet gibt die Sicht auf das göttliche Tribunal frei und stellt den Schuldigen damit in die Entscheidung. Wer sich jetzt richten läßt, wird dem Gericht nicht endgültig verfallen. Diese prophetische Rechtsverkündigung findet sich auch in der synoptischen Tradition Mark. 8, 38; Matth. 16, 27 vor. Das Wort kann in seiner jetzigen Fassung weder bei Mark. noch bei Matth. auf Jesus selbst zurückgeführt werden: Prophetie verkündet Segen und Fluch über den Bekennenden und Verleugnenden in der Gemeinde, indem sie das eschatologische Jus talionis in ihr aufrichtet. Wir stehen im Stadium der nachösterlichen Entwicklung der Gemeinde, die von Propheten geleitet wird. Damals hat man auf die

---

[17] E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im N.T.: New Test. Stud. 1 (1954–55), S. 248–260; = Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 (1964), S. 69–82.

Durchführung des Rechts innerhalb der kirchlichen Organisation verzichten können, um dem Weltenrichter selbst die Vergeltung zu überlassen. Im gleichen Maße, wie die kirchliche Organisation sich festigt und die Naherwartung ihre Kraft verliert, wird jenem eschatologischen Gottesrecht notwendig der Boden entzogen. Von da aus verwundert es nicht mehr, daß die hier betrachtete Stilform in den späteren Schriften des N.T.s so gut wie ganz verloren ging. Man kann die historische Fragestellung noch mehr präzisieren: Diese gemeindeleitende Prophetie wird sich nicht in Jerusalem entfalten können, da dort eine festere Gemeindeleitung (Apostel und Ältesten) am Werke war. Gemeindeleitende Funktion kann die Prophetie nur in kleinen Gemeinden Palästinas besessen haben, wo die bedrängten Gläubigen sich um einen Charismatiker sammeln mußten.

Auch bei Käsemann stellen sich die drei verschiedenen Aspekte, von denen wir sprachen, deutlich heraus; das Schwergewicht legt sich aber vor allem auf methodisch-geschichtswissenschaftliche Überlegungen (c). Theologisch ist das Bild des apostolischen Zeitalters, die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Geist und Recht, in den Vordergrund gestellt.

Es geht in der «kritizistischen» Fragestellung bei Vielhauer und Käsemann um eine Weiterbildung und Modifizierung des Bultmannschen Ansatzes: Bultmann suchte eine Urform von Luk. 12, 8f. par., nach welcher der Menschensohn über einen Menschen richten wird gemäß seinem Verhalten zu Jesu Worten. «Auch ist hier zu betonen, daß einige Menschensohnworte offenbar keine christlichen Bildungen, sondern primäre Überlieferung sind, so das eben genannte Wort Mark. 8, 38 bzw. Luk. 12, 8f., ferner Luk. 17, 23f. par. Die Worte können von Jesus stammen.»[18]

d) Neufassung des Problems. Colpe stellt die Frage, ob Jesus sich als apokalyptischen Menschensohn gewußt hat.[19] In palästinischer Denkweise sind nach ihm weder ausdrückliche Identifikationen noch auch Unterscheidungen zu erwarten. Jesu Prophetien greifen in drei traditionellen, gedanklich von einander verschiedenen Entwürfen in die anbrechende Endzeit herein: in den Worten über seine eigene Vollendung mit einer nicht genau beschriebenen Rolle im Eschaton, in der Predigt des Gottesreiches und in der Ankündigung des Men-

---

[18] R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition ([3]1957), S. 163.

[19] Colpe (A. 10), S. 443.

schensohnes. Alle drei Endzeitvorstellungen sind nicht mit einander zu identifizieren, schließen sich aber auch nicht gegenseitig aus. Es handelt sich um Parallelsymbole. Dies Resultat ist aus der analytischen Exegese erschlossen. Religionsgeschichtlich ergibt sich: Gottes Reich und Menschensohnvorstellung haben, wie Dan. 7 zeigt, einen gemeinsamen Ursprung und haben sich auch später nicht weit von einander entfernt (1. Hen. 69, 26–28).[20] Colpe spricht von einer «funktionalen Gleichstellung Jesu mit dem kommenden Menschensohn».[21] Zwischen der Verkündigung Jesu und der mündlichen Überlieferung der Urgemeinde wird allgemein – daher grundsätzlich auch bei Colpe – unterschieden. Auf Matth. 10, 32 wird ausdrücklich in dem Sinn hingewiesen, daß man auch hier eine Umbildung anzunehmen hat («Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird man sich bekennen vor .... Wer aber mich verleugnet vor den Menschen, der wird gleichfalls verleugnet werden vor...»)[22]. In der Analyse dieses Zusammenhanges, auf den Bultmann in besonderer Weise historisch vertraut, liegt seit Dalman für einen anderen Teil der Forscher eine besondere exegetische Schwierigkeit. Auch gegen den Versuch Käsemanns, von den «Sätzen heiligen Rechtes im N.T.» aus eine typische Prophetie, die im Namen des Geistes eine neue Christologie schufen, will Colpe Einwände erheben.[23]

2. *Entscheidende Alternative*

Es erhebt sich die Frage, wo wir den geschichtlichen Ansatz des Menschensohn-Problems zu suchen haben, in der Situation und Verkündigung Jesu oder aber in einem bestimmten Zweig des nachösterlichen Enthusiasmus. Die ganze Unsicherheit der Analyse erweist sich an der Behandlung von Luk. 12, 8f.; Matth. 10, 32f.; Mark. 8, 38 – einem Stoff, auf den man schon quellenkritisch (Q, Mk) bauen zu können meinte. Religionsgeschichtlich bleibt die Frage offen, von wann ab die Bedeutung gerade die Berufung auf Dan. 7, 13 (= Mark. 14, 62) einzusetzen hat.[24] Trotz aller Einzel-

[20] Ebd., S. 443 Anm. 292.
[21] Ebd., S. 443.
[22] Ebd., S. 445.
[23] Ebd., S. 441.
[24] Colpe (A. 10), S. 438, zu Luk. 22, 69 par.

probleme scheint immer noch die Erhöhung Henochs zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister (2. Hen. 70, 1) eine Ausgangsbasis zu sein: Es ist einfach vorausgesetzt, daß Henoch in Amt und Funktion des endzeitlichen Menschensohnes eingesetzt wird, wobei vielleicht auch eine Verwandlung des irdischen Menschen Henoch in das himmlische Wesen Menschensohn gedacht wird.[25] Verwandt ist innerhalb der Passionsgeschichte das Jesuswort Luk. 22, 69 par: Es handelt sich um eine himmlische Gerichtsszene, in welcher der Menschensohn dem obersten Richter beigeordnet wird.[26] Oder aber sollen wir annehmen, daß die ganze Menschensohntradition in ihren verschiedenen Schichten aus dem nachösterlichen Enthusiasmus stammt? Die Schwäche der Vielhauerschen Konzeption liegt in dem Satz: «Die Vorstellung vom ‚Menschensohn' war am besten geeignet, die Identität mit dem Erhöhten und seine eschatologische Bedeutsamkeit klar zu machen, zumal die Erhöhung eines Menschen zum ‚Menschensohn' schon im Henochbuch (Kap. 71) präformiert war.»[27] Ein historischer Prozeß, der an sich fragwürdig ist, wird auf seine Einsichtigkeit hin nicht nur befragt, sondern von ihr aus entschieden, während die religionsgeschichtliche Fragestellung zur Hilfe gerufen wird.

Für Käsemann ist die Intellegibilität strenger historisch und darum ernster zu nehmen. Er kann sagen: «Nicht zufällig greift nach Ostern Mythologie in der Christologie Platz, und zwar sowohl im Judenchristentum wie in der hellenistischen Gemeinde. Die Variation und Differenz christologischer Aussagen darf nicht bloß als Anpassung an die Vorstellungen der jeweiligen Umwelt gesehen werden. So sehr sie das zweifellos auch ist, so sehr gibt sie zugleich zu erkennen, daß die Gemeinde den erhöhten Herrn nicht mehr nur oder vorwiegend als historische Figur und damit als einen unter andern verstehen kann. Sie sucht ihn abzuheben, indem sie die höchsten ihr zugänglichen Würdeprädikate auf ihn überträgt, wobei sie allerdings dem fatalen Geschick unterliegt, ihn nur auf höherer Ebene wieder mit anderen Heilsbringern vergleichen zu müssen.»[28] Die Intellegibilität eines Prozesses ist hier nicht einfach

---

[25] Ebd., S. 429.

[26] Ebd., S. 438.

[27] Ph. Vielhauer, Aufsätze zum N.T. (1965), S. 90.

[28] E. Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche (A. 17), S. 64.

durch eine rationale Überlegung gewonnen, sondern durch die theologische Erfassung der Differenz. Käsemann versucht also nicht nur das Phänomen des «Enthusiasmus» historisch zu bestimmen, sondern auch die theologische Bedeutsamkeit gerade eines historisch festgestellten Phänomens aufzuweisen. Das historische Problem wird auf seine geschichtliche Eigenart hin ernstgenommen, die theologische Frage aber nicht losgelassen, sondern in der Auseinandersetzung mit anderen Forschern festgehalten. Darum kann Käsemann sagen: «Wir stoßen an diesem Punkt (der Aufnahme spätjüdischer Tradition, die das Alte Testament apokalyptisch deutet) ja auf das erste christliche Geschichtsverständnis, von dem jedes folgende abhängig sein wird. Es ist die Konzeption des parallelen, wenngleich antithetisch gerichteten Verlaufs von Heils- und Unheilsgeschichte, der sein Kriterium und Ziel in der Parusie des Menschensohnes Jesus findet. Der mythische Charakter solcher Geschichtsbetrachtung kann nicht gut bestritten werden. Doch ist es zweifellos zu billig, sie deshalb einfach durch die moderne Einsicht in die Geschichtlichkeit der Existenz ablösen zu wollen, welche, isoliert, den Zusammenhang der Geschichte in eine Folge mehr oder minder unverbundener Situationen zerfallen läßt, Gottes Zukunft auf des Menschen Zukünftigkeit reduziert, die Gegenwart primär von der uns gestellten Forderung aus und die Vergangenheit letztlich als Folie oder Modell der von uns zu treffenden Entscheidung versteht.»[29]

e) *Doxologische und heilsgeschichtliche Überlegungen*, ihr Recht und ihre Grenze; die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Geschehens. G. von Rad hat in grundlegenden Anfangssätzen seiner Theologie des A.T.s bestimmte Thesen verfochten, die auch für das N.T. gelten[30]: 1. Die ältere historische Forschung war bei all ihrer Anwendung kritischer Maßstäbe doch der Meinung, mehr oder minder unmittelbar hinter der literarischen Darstellung den tatsächlichen Verlauf – wenigstens in seinen Grundzügen – fassen zu können. Dies hat sich als irrig erwiesen, denn hinter der Darstellung stehen ältere Traditionen, aber noch lange nicht der wirklich geschichtliche Verlauf. 2. Die einzelnen Erzählungseinheiten haben eine lange Geschichte hinter sich, in der sie mannigfachen Prägungen und aktualisierenden

[29] Ders., Die Anfänge christlicher Theologie: Exegetische Versuche (A. 17), S. 95.

[30] G. von Rad, Theologie des A.T., 1 (⁴1957), S. 17–19.

Deutungen ausgesetzt waren. 3. Die Abfolge der Hauptereignisse entspricht schon einem kultisch-kanonischen Schema. Ausgangspunkt dieses Entwurfes ist also ein *doxologischer Aspekt.*

In einem Aufsatz über die Qumrantexte verweist Dahl auf das Vorkommen von Rechtssätzen in der Qmrangemeinschaft[31]: «Die Rechtssätze sind als Interimssätze verstanden worden, die während der voreschatologischen Periode nicht geändert werden dürfen (CD 6, 10f.; 12, 23f.; 20, 1; vgl. 4 QPB, 3f.).»[32] Interessant ist der jeweilige Zusatz: «Bis daß ein zuverlässiger Prophet auftritt» (1. Makk. 14, 41; 4, 46; vgl. das vorher auftretende alttestamentliche Material und 1. Kor. 11, 26). «Der Prozeß der Deutung und Umdeutung, der Historifizierung und Eschatologisierung, war sicherlich nicht etwas gerade für die Essener Spezifisches. Ähnliches hat sich vielmehr immer wieder ereignet. Am Anfang der Messiaslehre steht sowohl eine schon vorgegebene Königsideologie als auch die einmalige Geschichte Davids... Wie weitgehend die eschatologische Schriftauslegung von dem faktischen Geschehen umgebogen werden konnte, wird erschreckend klar bei Josephus, der den Spruch vom kommenden Weltherrscher aus Judäa (Gen. 49, 10) auf Vespasian beziehen konnte (Bell. VI, 312f.)... Die Übertragung des Messiastitels auf Jesus und der neue Sinn, den er als der Name Jesu erhielt, lassen sich weder von dem jüdischen Messiasbegriff noch von der Verkündigung Jesu aus erklären, auch nicht von dem Auferstehungsglauben an sich. Entscheidend war vielmehr die Tatsache, daß Jesus als Messiasprätendent angeklagt und als ‚König der Juden' hingerichtet wurde... Im Gegensatz zu dem, was im Judentum oft geschehen war, wurden die durch Jesus aktualisierten eschatologischen Erwartungen nicht wieder von der Person Jesu gelöst, um in anderer Form an neue historische Gestalten geknüpft zu werden ... kam die ständig neu variierte Korrelation von Eschatologie und Geschichte mit dem christologischen Bekenntnis zu Ende... Nicht so sehr das Ende der Welt und der Geschichte als die Erfüllung der Verheißungen bildet das zentrale Thema der biblischen Eschatologie.»[33]

Ich nenne die Arbeiten von v. Rad und von N. A. Dahl, um zu zeigen, wie auch heute noch versucht wird, in das innere Gefüge der

[31] N. A. Dahl, Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte: Zeit und Geschichte (1964), S. 3–18.

[32] Ebd., S. 7. [33] Ebd., S. 12–16.

biblischen Tradition einzusteigen. Die Frage ist, inwieweit derartige Durchbrüche von einer betont historisch-kritischen Arbeit aufgenommen werden können. Das Ausgerichtetsein auf den Gott, der dem Anruf des Beters antwortet, oder die Danksagung an Gott, die dem Glauben ein neues Wort verleiht, sind zwar biblische Grundstrukturen, aber haben sie Bedeutung für die Erfassung theologischer Aussagen, die auch für uns bedeutungsvoll werden können?

Es gibt kein Menschensohnwort, dessen ursprüngliche Situation nicht leidenschaftlich umkämpft wäre. Exegetische Wissenschaft hat diese Anfechtung mitten im Jesusproblem durchzustehen. Es seien hier zwei Lösungsversuche angeführt, die wert sind, genannt zu werden: – 1. Colpe: «Der apokalyptische Menschensohn ist ein Symbol für Jesu Vollendungsgewißheit. Bezieht man es von dieser Gewißheit auf ihren Träger, dann kann man diesen Sachverhalt auch als dynamische, in seiner zukünftigen Vollendung intendierte und funktionale Gleichstellung Jesu mit dem kommenden Menschensohn interpretieren. Die Urgemeinde machte daraus eine statische, schon in Jesu Gegenwart realisierte und personale Identifikation.»[34] – 2. Flusser: «Der menschenähnliche, auf dem Throne der Herrlichkeit Gottes sitzende, erhabene Richter ist die höchste Vorstellung vom Heiland, die je das antike Judentum entwickelt hat. Nur ein Maler hat sie erfaßt: Van Eyck, als er den Menschensohn auf dem Genter Altar dargestellt hat, ein menschenähnliches Wesen, das göttlich ist. Konnte sich Jesus von Nazareth so verstanden haben? Vergessen wir nicht, daß er gefühlt hat, er sei der Erwählte Gottes, sein Knecht, der einzige Sohn, vor dem die Geheimnisse seines himmlischen Vaters offen liegen.»[35]

Jeder Leser dieser Abschnitte wird zunächst den Eindruck einer besonderen Vorsicht haben, mit der die betreffenden Abschnitte in einen weiteren Textzusammenhang gesetzt sind. Es geht um die Autorität Jesu, die durch ein *bildhaftes Zielwort zum Ausdruck* kommt. Das Einzigartige und Unwiederholbare des Vorgangs wird gerade dadurch deutlich gemacht, daß Flusser an Erzählungen über Elias, Henoch und Melchisedek erinnert.

---

[34] Colpe (A. 10), S. 443.

[35] D. Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Dokumenten (1968), S. 102. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 1 (1971), S. 263, stellt ebenfalls die Erhöhung zum Menschensohn in den Vordergrund – doch die Texte sprechen durchweg von der Erhöhung des Menschensohnes, nicht zum Menschensohn.

f) Folgerungen für den Stoff der Evangelien. Der synoptische Tatbestand scheint vorauszusetzen, daß Jesus in besonderer Weise von sich als «diesem Menschen» (hinweisend auf sich, Umschreibung für ein Ich) gesprochen hat. Dabei geht es nicht um die Vollmacht oder den Schicksalsweg *eines* Menschen unter Menschen, sondern um die Herausstellung eines *bestimmten Menschen* (je nachdem seines Auftrages oder auch seines Geschickes). Vorausgesetzt ist ursprünglich in manchen Fällen ein bestimmter galiläischer *Sprachgebrauch.*[36] Dieser ursprünglich aramäische Sprachgebrauch ist im Zuge der Lehrentwicklung mit dem bildhaften Zielwort zusammengebracht worden, doch dürfte Colpe Recht haben, wenn er Mark. 2, 10; Matth. 11, 18 par.; Matth. 8, 20 par. etwa umschreibt: «ein Mensch wie ich».[37] Es geht hier aber nicht um einen Spezialfall des «Menschseins», sondern um die Hinweisung auf einen bestimmten *geschichtsträchtigen* Sachverhalt. Vielleicht sollte man darauf hinweisen, daß diese Redeweise Jesu zunächst nicht ohne weiteres qualifiziert ist, sondern daß sie vielmehr durch den Weg einer bestimmten Lehrtradition (das «bildhafte Zielwort») qualifiziert wird. Man achte auf die Auseinandersetzung, die Colpe mit anderen exegetischen Möglichkeiten führt.[38] Nach Colpe hat Jesus außerdem im apokalyptischen Sinn vom «kommenden Menschensohn» gesprochen (vgl. dazu Matth. 24, 27 par.; 24, 37; Luk. 18, 8; 22, 69 par.; Matth. 10, 23). Diese «lehrhafte Unterweisung» über das apokalyptische Kommen des Menschensohnes muß einen bestimmten Weg in der urchristlichen Tradition eingeschlagen haben. Es ist wahrscheinlich, daß vor allem die Spruchquelle und die hinter ihr stehenden palästinischen Kreise dieser «lehrhaften Unterweisung» nahegestanden haben. Daß diese Tradition in besonderer Weise dem eschatologischen Geistbesitz Ausdruck verleihen will, muß ausdrücklich zugestanden werden.[39]

Diese Unterscheidung zwischen *eschatologischer Hinweisung* und *apokalyptischer Menschensohntradition* muß grundsätzlich durchgeführt werden: In der eschatologischen Hinweisung geht es um einen Vorgang innerhalb der Geschichte Jesu von besonderer eschatologischen Relevanz, in der apokalyptischen Menschensohn-

[36] Vgl. den Aufweis bei Vermes (A. 11).
[37] Colpe (A. 10), S. 433–435.
[38] Ebd., S. 434 Anm. 241.
[39] Käsemann; Colpe (A. 10), S. 441.

tradition um eine zukünftige Epiphanie, die als Gerichtsandrohung in die verschärfte Bußlehre gehört. Ist Jesus zunächst als der gnädige «Freudenbote» aufgetreten (Luk. 4, 18f. = Jes. 61, 1f.), so scheint hier ein Umschwung einzutreten: reine Apokalyptik, die das bevorstehende Kommen des göttlichen Gerichtes androht, kommt wieder zum Durchbruch. Das Verhältnis von sich erfüllender Eschatologie zur ungebrochenen Zukunftsaussage wird brennend. In diesem Fall ist der «Menschensohn» identisch mit dem vollstreckenden Richter selbst, der anstelle Gottes handelt.[40] Die Rolle des Parakleten bzw. Verklägers wird damit überboten. Dabei braucht die Rolle des Verklägers bzw. Parakleten keineswegs der des eschatologischen Richters zu widersprechen. Die Verwandtschaft zwischen 1. Hen. und apokalyptischer Menschensohntradition tritt hier deutlich hervor (1. Hen. 69, 29: es geht um die Vernichtung des Bösen und um die Mächtigkeit des Wortes des Menschensohnes vor dem Herrn der Geister). Die apokalyptische Tradition nimmt den Kampf gegen das herrschende Unheil in neuer Form auf. Es darf nun nicht versucht werden, nur den Gegensatz der beiden Denkformen (eschatologischer Bote und apokalyptischer Richter) zu sehen und von da aus die Spannung zur Antithese zu entwickeln: In beiden Fällen geht es ja um eine Erfassung der konkreten geschichtlichen Situation, wenn auch unter verschiedenem Vorzeichen. Nach der apokalyptischen Tradition ist die Heilszeit verdeckt unter der gegenwärtigen Unheilszeit, einer Spannung, die erst in Zukunft gelöst wird.

g) Von hier aus gesehen, ist das grundsätzliche Problem der *Verschiedenheit der Traditionen* zu sehen: Es muß eine mehr «messianisch» bestimmte Heilspredigt gegeben haben, die sich an eine Tradition wie Röm. 1, 3–4; Apg. 2, 22–24. 36; 3, 20–23 angeschlossen hat. Zum Wesen der «messianisch» bestimmten Heilspredigt gehört das Festhalten an der durch das A.T. bestimmten Israeltradition; aus ihr entspringt auch das heilsgeschichtliche Konzept der «Erinnerung» an das Heilsgeschehen (vgl. Apg. 10, 36ff.; 13, 23ff.). Im Rahmen der heilsgeschichtlichen Predigt steht dann auch die Predigt der Vergebung der Sünden (Mark. 1, 5; 2, 5; Apg. 2, 38). Daneben entfaltet sich die Bußpredigt vom künftigen «Menschensohn», der kommen wird (vgl. den Aufweis der Schuld Israels und das Menschensohnwort in Apg. 7, 52ff. 56). Sie ist faßbar im Zusammen-

[40] Colpe (A. 10), S. 437.

hang der mehr hellenistisch gerichteten Aussage (vgl. Apg. 17, 30. 31: Befehl Gottes umzukehren). Ganz altertümlich wirkt der Zusammenhang in Joh. 5, 27: «und er hat ihm den Auftrag gegeben, das Gericht zu vollziehen, denn er ist Menschensohn» (ohne Artikel). Bultmann hat in seinem Kommentar angenommen, daß der Vers nicht aus der «Quelle» stammt, sondern Zusatz des Evangelisten (bzw. des Redaktors) ist. Der Kontext würde erwarten lassen, daß es heißt: «denn er ist der Sohn» – die sogenannte traditionelle Eschatologie (= die reine apokalyptische Aussage) kündigt sich dann in V. 27 (als Einsatz zu V. 28f.) an. Bultmann spricht auch in V. 28f. von einem «Zusatz», der aus späterer Überlieferung stammt. Nehmen wir aber an, daß die reine apokalyptische Aussage eine lange Geschichte hat, dann ist zu überlegen, ob hier nicht die vorgegebene Menschensohnaussage zu Worte kommt, um die wir grundsätzlich kämpfen. Ursprünglich ist «Menschensohn» Repräsentant der Heiligen des Höchsten (Dan. 7, 14; 1 QH 3, 21f.), Bild, Symbol der Heiligen des Höchsten – das «Herrschaftsmotiv» steht dann im Vordergrund. – Hier in Joh. 5, 27f. ist das Bild, das Symbol, wie auch sonst in der Bußlehre, spezifiziert auf das Gericht. Daß Engel oder Gottähnliche das Gericht über Menschen vollziehen können und müssen, ist ein durchgehender apokalyptischer Gedanke. Daß die Engel speziell das Volk der Heiligen sind, entspricht vor allem der apokalyptischen Tradition (Jub.; 1. Hen.; Test. XII) – doch ist der Begriff der «Heiligen» in spezieller Hinsicht durchaus auch Menschen zuerkannt, (a) die im Jüngsten Gericht gerettet sind, (b) den Seelen der Frommen, die in Gott entschlafen sind, (c) den Gerechten hier auf Erden.[41] Daß der «Menschensohn» als Frommer, als Gerechter ein «Mensch» sein muß, entspricht der Tradition von Test. Abr. 11, 2ff.: «Da sagte Michael zu Abraham: Siehst du den Richter? Es ist dies Abel, der am Anfang Zeugnis gab; ihn brachte Gott an diesen Ort, zu richten. Und der den Nachweis führt, das ist der Lehrmeister für Erde und Himmel, der Schreiber der Gerechtigkeit, Henoch. Es sandte sie der Herr hieher, damit sie eines jeden Sünden und die gerechten Taten aufschrieben.» Es dürfte deutlich sein, daß die Abel-Tradition in diesem Zusammenhang nicht christlich beeinflußt ist; sie steht hier im Zusammenhang mit der Henoch-Tradition: beide Fromme teilen sich in die Aufgaben des Prozesses, der aber zu-

[41] C. H. W. Brekelmans, The Saints of the Most High and their Kingdom: Oudtest. Stud., 14 (1965), S. 305–329.

letzt Gott selbst zusteht: «Der Herr ist's, der es ausspricht» (11,7). In einer längeren Tradition der Test. Abr. heißt es ausdrücklich: «Der Richter ist Sohn Adams, des Erstgeschaffenen, der Abel heißt und sitzt, um über die ganze Schöpfung zu richten... denn Gott sprach: ‚Ich richte euch nicht (selbst), sondern jeder Mensch wird vom Menschen gerichtet'» (ed. James, S. 92). H. Schlier hat Joh. 5, 22. 27 mit diesem längeren Text der Test. Abr. verglichen und gemeint, daß beide Texte mit einer gemeinsamen Abel-Tradition zusammenhängen; er vermutet aber, daß dahinter eine gnostische Anthroposlehre stammt: «Denn der Sinn muß der gewesen sein, daß in dem Protoplasten, als der Summe der anderen Menschen, diese gerichtet werden.»[42] Es ist aber durchaus möglich, daß in diesem Zusammenhang eine alte, gute Überlieferung durchbricht, die den Begriff Menschensohn wörtlich nimmt: «Menschensohn» heißt im Hebr. ben adam bzw. ben enosch. Der Zusammenhang betont nach alter judenchristlicher bzw. jüdischer Überlieferung, daß ben adam = «Menschensohn» zunächst eine Namensform des Sohnes Adams, d. h. Abels, ergänze. Er ist Träger der Gerechtigkeit (und nicht Summe des gnostischen Menschseins). Hier sind Spuren einer älteren Tradition im vierten Evangelium zu finden, die auf die Apokalyptik zurückgehen.[43]

S. Schulz bringt einen Überblick über den exegetischen Tatbestand und die verschiedenen Versuche, diesem artikellosen Sprachgebrauch in Joh. 5, 27 gerecht zu werden.[44] Er stellt abschließend fest, daß Joh. 5, 27 der spätjüdischen Menschensohntradition nähersteht als die synoptischen Menschensohnworte und zwischen apokalyptischer und urgemeindlicher Menschensohnüberlieferung liegt. Diese Beobachtung ist richtig.

Ich verweise auf 11QMelch und seinen exegetischen Einsatz bei Jes. 61, 1f. (Luk. 4, 18f.). Ausgerufen ist das große eschatologische Erlaßjahr Gottes, bei dem die Vergebung der Sünden einbezogen ist. Die Vernichtung der bösen Mächte ist ebenfalls durch Jes. 61, 1f. geweissagt. Der «Gesalbte» kündigt die Herrschaft Melchisedeks an, der als Elohimwesen bezeichnet wird. Offenbar ist Melchisedek mit Michael gleichgesetzt. Er ist der himmlische Hohepriester, der im himmlischen Tempel Opfer darbringt und bei Gott Fürbitte

---

[42] H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (1929), S. 95.

[43] Gegen R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes ([4]1950), S. 196 Anm. 6. Das vierte Evangelium verarbeitet immer wieder judenchristliches Material.

[44] S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium (1957), S. 111ff.

für die Frommen einlegt.[45] Wichtig ist hier Z. 10: «Der Himmlische steht in der Versammlung Gottes; inmitten der himmlischen Richter richtet er.» Hier ist deutlich der Abstand von der auf den Menschen bezogenen Richtertradition zu erkennen.

3. *Zur christologischen Bemühung*

Die neutestamentliche Exegese betont zunächst den *Zusammenhang* zwischen dem, was durch Jesus *geschieht*, und dem, was in der Zukunft zur *Entscheidung* steht (Luk. 12, 8–9; Matth. 10, 32f.; Mark. 8, 38). Sprechen wir mit Bultmann von einem «prophetischen Wort» Jesu[46], von der Doppelheit von Heilsverheißung und Unheilsdrohung (wobei der Nachdruck auf der letzteren liegt, die Mark. verkürzend bringt) und nehmen wir an, daß im Laufe der Tradition (oder bei Jesus selbst) ein weiterer Zusammenhang auftaucht: zwischen der gegenwärtigen Form seiner Vollmacht und seiner zukünftigen. Es ist nicht zufällig, daß im präsentischen Vorgang besonders auf die «Worte» Jesu Wert gelegt wird (daß vielleicht sogar die Betonung der «Worte» ursprünglich sein könnte). Um das «Wort» Jesu (in seinen verschiedenen Formen und Gattungen) geht es besonders.[47]

Colpe spricht in diesem Zusammenhang von der *Struktur der prophetischen Predigt:* «Predigt als Prophetie und ihr Inhalt, nämlich eine bestimmte Verbindung zwischen Gegenwart und Zukunft, bedingen sich gegenseitig. Auch für die Verbindung zwischen einer gegenwärtigen Person und einem zukünftigen Ereignis läßt sich dies noch sagen. Eine Verbindung zwischen Person und Person aber wird in prophetischer Predigt zum Problem.»[48] Drei traditionell verschiedene, gedanklich mit einander nicht ausgeglichene «Entwürfe» greifen in die Gegenwart hinein: in den Worten über seine eigene Vollendung, in der Predigt des Gottesreiches und in der Ankündigung des Menschensohnes. Alle drei Endzeitvorstellungen sind

---

[45] A. S. van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI: Oudtest. Stud. 14 (1965), S. 354–373; O. Betz, Der Paraklet (1963).

[46] Bultmann (A. 18), S. 117.

[47] Ebd.

[48] Colpe (A. 10), S. 442.

nicht mit einander zu identifizieren, schließen sich aber auch nicht gegenseitig aus.[49]

Die Auseinandersetzung mit Colpe wird zunächst bei der Frage einsetzen müssen, ob man über seinen grundsätzlichen Aufriß hinauskommen kann. Es läßt sich fragen, ob man nicht besser anordnet: Verkündigung der Gottesherrschaft, Aussage über den zukünftigen Menschensohn und Gewißheit über die eigene Erhöhung zum Menschensohn (Aussage vor dem Synhedrium in Luk. 22, 69). Es geht in allen Entwürfen um Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes, um die Bekämpfung des Bösen und die Überwindung der Katastrophe des Zeugen. In der *geschichtlichen Situation* liegt die Voraussetzung für den Entwurf. In allen drei Entwürfen liegt die funktionale Vollmacht und Würde Jesu beschlossen: sie vollzieht sich in bestimmten geschichtlichen Entscheidungen und Abläufen. — Zwei Fragen ergeben sich: Welchen Sinn haben die Unterscheidungen bzw. Gegensätze dynamisch-statisch bzw. funktional-personal? (dynamische und funktionale Gleichstellung Jesu mit dem kommenden Menschensohn und statische, schon in Jesus realisierte und personale Identifikation).[50] Gemeint ist der Übergang von dem im konkreten präsentischen Ereignis sich vollziehenden Dienst zur doxologischen bzw. didaktischen Gewißheit der Gemeinde, daß in Jesus der Menschensohn der letzten Generation bzw. der danielische Menschensohn «gekommen» ist. Der innerhalb der «Prophetie» verstandene Anspruch wird zum *doxologisch* und *didaktisch* fortlaufenden Prozeß. Die geschichtliche Situation wird eine andere. — Wird das Verhältnis von Menschensohn und Messiaslehre klar, wenn man die beiden Begriffe traditionsgeschichtlich zu eng mit einander verbindet? Es gibt doch Spuren genug, nicht nur für die Vermischung und Verbindung der Traditionen, sondern auch für die Reinerhaltung und Unabhängigkeit der beiden Traditionen von einander; so fragt es sich, ob die auf S. 423 mit Käsemann geführte Diskussion befriedigt.[51] Das Problem der geschichtlichen Auseinandersetzung und Verwicklung ist gestellt und muß beantwortet werden.

W. Marxsen hat sich auch nachdrücklich mit der Menschensohntradition befaßt. Auch er geht von Mark. 8, 38; Luk. 12, 8 aus und nimmt folgende Entwicklung der Tradition an: 1. Wer sich meiner Worte schämt...; 2. Wer sich meiner und meiner Worte schämt...; 3. Wer mich bekennt...[52] Er folgert daraus, daß es ein Stadium in der Urgemeinde gab, in dem der Menschensohn noch nicht mit Jesus identifiziert worden ist. Trotz der futurischen Ankündigung legt die Gemeinde ihr Interesse auf das präsentische Verhalten zu

[49] Ebd., S. 442f.
[50] Ebd., S. 443.
[51] Ebd., S. 441.
[52] W. Marxsen, Anfangsgründe der Christologie (1960), S. 52.

den Worten Jesu bzw. zu ihm selbst. Auf das zukünftige Geschehen als solches legt die Gemeinde kein Gewicht: es geht nur um eschatologische Konsequenzen des gegenwärtigen Verhaltens. Wir unterscheiden zwei «*Relationen*»: die eine verbindet Jesus und seine Verkündigung mit dem Menschen, die andere den Menschen mit dem kommenden Menschensohn, mit der Zukunft, dem Gericht Gottes.[53] Marxsen spricht also von «Relationen», die zusammengehören, und behauptet: sie enthalten mehr als die «explizierte» Christologie. In der explizierten Christologie wird nur *ein* Pol dieser Interpretation interpretiert. Das eschatologische Moment der ursprünglichen Unmittelbarkeit verobjektiviert sich in einem Titel.[54]

Folgende Thesen Marxsens müssen beachtet werden: 1. Nur wenn man die Dringlichkeit, die die Frage nach dem Wann und dem Wie überholte, außer acht läßt, kommt man zu einem apokalyptischen Fahrplan.[55] 2. Nach dem Tode Jesu verschieben sich die Aspekte: die Unmittelbarkeit ist nicht mehr vorhanden; die für das kommende Reich bedeutsame Relation ist Vergangenheit: das Reich kommt erst.[56] Jesus ignoriert die Zeit: dies Ignorieren heißt eben: Es ist keine Zeit mehr, weil in der eschatologisch qualifizierten Relation zu Jesus die Zukunftsentscheidung vorweggenommen ist.[57]

In welchem Verhältnis steht die eschatologische *Relation* zu der im Kerygma aufgenommenen prophetischen *Ansage?* (Matth. 3, 2: «genaht ist die Herrschaft der Himmel»; Luk. 18, 8: «Wenn der Menschensohn kommt...»). Daß die prophetische Ansage auf Umkehr und Glauben tendiert, enthebt doch nicht von der Frage nach der Qualifikation dieser die Relation ein-, aber nicht ausschließenden endgeschichtlichen Zukunftsaussage. Das Schwergewicht der eschatologischen «Symbole» (Reich Gottes, Menschensohn) liegt weder in der Relation noch in der Vergeschichtlichung, sondern in Ansatz und Motiv. Es ist selbstverständlich, daß das «Interesse» der Gemeinde sich vor allem der Relation bzw. Vergeschichtlichung zuwendet, aber jede exegetische Erklärung muß zunächst dem Ansatz und Motiv sein Recht lassen. Es darf nicht sein, daß erkenntnistheoretische Überlegungen ständig die Durchführung des traditionsgeschichtlichen Einsatzes durchkreuzen.

---

[53] Ebd., S. 28.
[54] Ebd., S. 29.
[55] Ebd., S. 32.
[56] Ebd.
[57] Ebd., S. 34.

Tödt zeigt den Wandel zwischen der synoptischen Vollmachtsfrage (Mark. 2, 10) und den christologischen Entwürfen der apostolischen Zeit (z. B. Phil. 2, 5–11) auf, die nicht ausdrücklich von der Vollmacht Jesu sprechen, sondern von der himmlischen Transzendenz, in der diese Vollmacht Jesu zu Hause ist.[58] Die Frage nach dem *Woher* der Vollmacht Jesu ist nicht ausgeschlossen, aber offenbar ist mit dem Problem der Legitimierung Jesu nicht der christologische Prozeß als solcher erklärt.

Hier muß eine methodologische Erwägung eingeschoben werden: In der Verkündigung Jesu ist die Erfassung des Eschaton, das soteriologische und christologische Aspekte aus sich heraussetzt, das Primäre. Die Erfassung des Eschaton steht innerhalb der Apokalyptik, nicht außerhalb. In der nachösterlichen Verkündigung konzentriert sich das Kerygma in besonderer Weise auf die Christologie, die eschatologische und soteriologische Aspekte in sich schließt. Haben wir mit einem Wechsel der Strukturen oder einer Umschichtung der Traditionen zu tun? Diese Frage, die den Aufbau der biblischen Theologie tangiert, bleibt unerledigt. Wir könnten diesen geschichtlichen Übergang zur christologischen Struktur auf den Kairos und seine Aufgaben beziehen, auf Verschiedenheit von Gruppen zurückführen, aber derartige Erklärungen genügen nicht. Das Problem bleibt offen, unter welchen Voraussetzungen die ältere Jesusstruktur sich hat durchsetzen können, ob sie als solche auch heute noch Gewicht hat. Offenbar geht sie nicht ohne weiteres zugrunde, sondern lebt weiter (z. B. auch in der Offb.). Mit dem Vorrang des Eschaton ist das universalgeschichtliche und kosmische Ziel der Verkündigung gesichert, das intentionale Element der prophetischen Verkündigung bleibt stärker bewahrt.

h) Tödt hat ferner mit Recht – einem steten Hinweis von K. G. Kuhn folgend – die Verschiedenheit der beiden Traditionen (Menschensohn und Messias) betont und festgehalten.[59] Gegen Sjöberg argumentierend[60], hat er das Motiv der messianischen Verborgenheit nicht mit der Menschensohnlehre in Verbindung gebracht. Das Ergebnis heißt: Weder die Präexistenzvorstellung noch der Messiasgeheimnisgedanke lassen sich in den synoptischen Menschensohnsprüchen nachweisen.[61] Diese Argumentation ist stichhaltig. Korrekt ist allerdings der Gegensatz: inaktiv–aktiv nicht, den Tödt

---

[58] Tödt (A. 2), S. 266f.

[59] Tödt, S. 273.

[60] E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (1955).

[61] Tödt (A. 59), ebd. Die Präexistenzlehre entstammt den alten doxologischen Entwürfen des Urchristentums und einer alten judenchristlichen Botenlehre (bes. Johannes).

hier aufstellt («der präexistente Menschensohn ist inaktiv, Jesu irdisches Dasein hingegen...»). Himmlische Präsenz bzw. Präexistenz ohne Handeln ist problematisch (Phil. 2, 7).

Die Fragestellung wird speziell auf die johanneische (und verwandte: Eph. 4, 7–10) Überlieferung präzisiert werden müssen. Grundsätzlich gilt: 1. das Schwergewicht liegt zunächst auf dem «Aufsteigen» des Menschensohnes («sachliches Prae der Aufstiegs- vor der Abstiegsvorstellung im Joh. und nicht umgekehrt wie in der Gnosis»).[62] 2. Jesus wird nicht zum «Menschensohn» erhöht, sondern wird als «Menschensohn» erhöht (Joh. 3, 14). Der Menschensohn ist als solcher der «herabgestiegene», und in dieser Qualifikation des Herabgestiegenseins liegt die Möglichkeit, auf die alles ankommt, das «Heraufsteigen» (Joh. 3, 13).

Es ist typisch, daß auch in Joh. 1, 51 das «Hinaufsteigen» *vor* dem «Herabsteigen» steht (was exegetisch Gen. 28, 12 entspricht). Es gab im Rabbinat eine Diskussion in bezug auf das Problem, ob das Ziel dieser Bewegung die «Leiter» oder Jakob selbst sei (vgl. LXX). Die johanneische Auslegung schließt sich an eine hebräische Interpretation an («auf den Menschensohn»), wobei Jesus als Menschensohn entweder an die Stelle Jakobs tritt (exklusive Deutung) oder Jakob einschließt (inklusive Deutung). Wichtig ist ferner das Problem der Verherrlichung, das Gen. 28, 12 mit Jes. 49, 3 verbindet: «mein Knecht bist du, Israel, an dem ich mich verherrlichen will» (Joh. 13, 31).

Die eschatologische Hinweisung, in der Jesus auf sich deutet, wird bei Johannes zu einem lehrhaften Interpretationsprozeß, der die Gemeinschaft zwischen Gott und Jesus aufdeckt. Der Weg Jesu hier auf Erden wird zum Thema der Menschensohntradition. Man wird feststellen können, daß die apokalyptische Tradition sich an dieser Stelle mit bestimmten alttestamentlichen Motiven verbunden hat.[63]

Man wird dem urchristlichen Denken näherkommen, a) wenn man die Menschensohnmotive im Anschluß an Ez. 1, 26ff.; Dan. 7, 13f.; Ps. 110, 1ff. untersucht und gleichzeitig darauf achtet, in welchem Verhältnis sie zur Schechina (Herrlichkeit Gottes) stehen (Joh. 12, 40 = Jes. 6, 1? 49, 3?); b) wenn man bedenkt, wie apokalyptische Motive sich in der Folgezeit lehrmäßig entfaltet haben.

G. Quispel hat unseren Stoff mit dem esoterischen Judentum in Verbindung gebracht.[64] Er verweist dabei auf Just. Dial. 58, 11;

[62] Colpe (A. 10), S. 471 Anm. 451.

[63] Schulz (A. 44), S. 96–103.

[64] G. Quispel, Nathanael und der Menschensohn, Joh. 1, 51: Zs. ntl. Wiss. 47 (1956), S. 281–283.

86, 2 (Jakob schaut den Christus oberhalb der Himmelsleiter) und erklärt Joh. 1, 51 im ähnlichen Sinn: Jesus verheißt dem Nathanael, daß er den Menschensohn in seiner künftigen Herrlichkeit sehen werde. Der Text bedarf aber seiner exakten Erklärung. Zunächst finden wir ein apokalyptisches Element vor uns («ihr werdet sehen»), dann das uns bekannte Relationsdenken (Engel als Boten Gottes in ihrer Bezogenheit auf den irdischen «Menschensohn»). Wieweit allerdings das Merkaba-Element des esoterischen Judentums traditionsmäßig bei Johannes zu Worte kommt, bedarf einer gesonderten Untersuchung.

Colpe nimmt an, daß das Joh. das hellenistische Weltbild in das apokalyptische Denken übernommen habe: Der Sinn der Erhöhung Christi sei zum Aufstieg in die transzendente Oberwelt geworden.[65] Dieser Zug schimmere schon in Joh. 3, 14 durch. In der Gnosis sei dieser Zug zur Entfaltung gekommen. Es ist aber die Frage, ob nicht die apokalyptische Tradition, aus der Johannes stammt, hellenistische Züge weltanschaulicher Art ebenso aufgenommen hat wie anderseits der Hebräerbrief. Mit Colpe nehme ich ebenfalls an, daß die eigentliche Gnosis im vierten Evangelium noch nicht vorliegt. Joh. 1, 51 sollte apokalyptisch und alttestamentlich, aber nicht gnostisierend ausgelegt werden, und hier liegt ebenso wie in Joh. 5, 27 eine judenchristliche Tradition vor, die nicht «weltanschaulich» bestimmt ist. G. Scholem verweist auf die jüdische Tradition, die auf Simon ben Lakisch, einem palästinischen Talmudisten zurückgeführt wird:[66] «Die Patriarchen selber sind die Merkaba» (unter Berufung auf Gen. r., ed. Theodor, S. 475, 793, 983). Die eigentliche Merkaba-Mystik der Hechaloth-Literatur geht andere Wege: Nicht der Mensch, und sei es auch der heiligste und vollkommenste, wird für sie zum Gegenstand des mystischen Interesses.

Die johanneische Tradition spricht nicht von einer Identifikation, sondern von der Gabe des Glanzes Gottes in der Verbindung apokalyptischer und rabbinisch bzw. exegetischer Motive; vgl. Moses in Ex. 34, 29ff.; die Gerechten nach Dan. 12, 3; 1. Hen. 38, 4; 2. Hen. 22, 8.[67] Zum «Aufsteigen» des Moses vgl. Ex. 34, 3; zum «Herabsteigen» des Moses vgl. Ex. 34, 29. Als Moses vom Berge kam, war er Träger des Glanzes Gottes (Ex. 34, 29). Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen «Auf-» und «Abstieg» und der Herrlichkeitstradition ist damit unmittelbar gegeben. Apokalyptische und vom A.T. ausgehende Motive verschlingen sich auch hier.

Auf das Nacheinander von messianischer Würdebezeichnung (Sohn Gottes, König Israels in Joh. 1, 49) und apokalyptischer Vollmacht (Menschensohn in Joh. 1, 51) ist ausdrücklich aufmerksam zu machen. Auch hier ist die

---

[65] Colpe (A. 10), S. 471.

[66] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1957), S. 85.

[67] G. Kittel, Kabod: Theol. Wört., 2 (1935), S. 248–250.

Auslegung genötigt, die Verschiedenheit der Traditionen soweit wie möglich offenzuhalten. Sicherlich ist das messianisch anmutende Bekenntnis vorjohanneisch, doch auch dieser Menschensohnbegriff, der sich selbständig erhalten hat, muß aus ältester Überlieferung stammen.

Eigenartig ist aber, daß bei Joh. die Sohneschristologie sachlich die Menschensohntradition in sich aufnehmen kann (Joh. 5, 19–26 neben 5, 27–29).[68]

In der Tradition vom Menschensohn liegt bis heute ein starker Bezug auf die eschatologische Relevanz der Predigt Jesu; verkümmert sie, bzw. die verwandte der Herrschaft Gottes, kann das Christentum seine Substanz verlieren. Menschensohn und Herrschaft Gottes sind Zielbegriffe, auf die der Bußruf Jesu ausgerichtet ist. An ihnen vorbei gibt es kein Ernstnehmen seines Wortes. Immerhin darf nicht übersehen werden, daß Tradition und Begriff des Menschensohnes nicht den ganzen Ansatz der Christologie bestimmen können; Freudenbotschaft und messianischer Anspruch behalten neben dem Menschensohnwort ihre eigene Relevanz. Das Eschaton ist einerseits in die Geschichte Israels und des Christentums eingegangen, anderseits steht es als Tradition und Verheißung des Menschensohns zeitlich auch jetzt noch uns voraus. Es darf nicht nur als «Krisis» bestimmt werden, sondern schließt gleichzeitig im tiefsten Sinn «Erfüllung» und Enthüllung in sich, wie vor allem die Beziehung zum eschatologischen Menschen bei Paulus zeigt (1. Kor. 15, 22ff. 45ff.). Alle Begriffsuntersuchungen sind deshalb unzulänglich, weil sie das Eingebettetsein in umfassendere, aber wechselnde und nicht einheitliche Strukturen deutlich machen. Es genügt also nicht, die Tradition als solche zu erhalten, sondern Tradition, Interpretation, Präsenz des biblischen Wortes bedürfen in der Gegenwart ihrer Entfaltung. Es gilt dabei, innerhalb der Tradition «Geschichte» und Einbrüche transzendentaler Art zuzugeben, die nicht unwichtig sind. Daß derartige Einbrüche von Bedeutung sind, muß in der Diskussion festgehalten werden. Auf jeden Fall müssen wir nicht nur mit Colpe von einem Symbol sprechen, sondern von einem Offenbarungswort (= Mysterium).

Ergebnisse. 1. Jede traditionsgeschichtliche Arbeit hat darauf zu achten, daß der jeweilige aktuelle geschichtliche Einsatz in der Darstellung eines

---

[68] Schulz (A. 44), S. 136ff.: den Logien der Sohnthematradition liegt die apokalyptische Menschensohn-Anschauung zugrunde; E. Schweizer, Hyiòs ktl.: Theol. Wört., 8 (1969), S. 375 Anm. 285.

Sachverhaltes nicht übersprungen wird. Der Zeitkoeffizient spielt also in der Entstehung einer Tradition eine bedeutsame Rolle. – 2. Die Reinerhaltung der prophetischen Ansage ist deshalb notwendig, weil in ihr die ursprüngliche Kraft des Bußrufes zu erkennen ist. Die Entwicklung einer Tradition, deren Ursprung in der Apokalyptik liegt, darf nicht dadurch verunsichert werden, daß die Denkformen der Apokalyptik als solche in Frage gestellt werden. – 3. Der Begriff des Menschensohnes steht inmitten eines bestimmten prophetischen intentionalen Entwurfes (C. Colpe), kann aber nicht als einziger christologischer Ansatz verstanden werden. Der Begriff des Reiches Gottes kann durchaus im Mittelpunkt eines anderen Entwurfes stehen. Allerdings setzen dann beide Entwürfe ein verändertes Geschichtsbewußtsein voraus. Mit der Entfaltung der Menschensohntradition gestaltet sich echte biblische Transzendenz. – 4. Joh. 1, 51 als Einsatz in der johanneischen Menschensohnlehre bedarf einer gesonderten Behandlung (S. Schulz, G. Quispel). Die Verbindung apokalyptischen Denkens mit der Merkaba-Tradition bedarf noch des Nachweises.

Otto Michel, Tübingen