

Thesen zur „Gretchenfrage“

Anton Vögtle hat mit seiner Habilitationsschrift¹ über das „Menschensohnproblem“ eine zentrale Frage wissenschaftlicher Theologie untersucht. Hierbei berührt er zugleich das erkenntnistheoretische Paradigma historischer Forschung, nämlich den Nachweis der Kontinuität zwischen einem Vorgang oder einer Person und der Bezeugung in den Quellen. Bezüglich der wissenschaftlichen Theologie wirft Vögtles Untersuchung die Frage nach der Möglichkeit auf, unter der Kondition des Geschichtlicheins eine Wahrheit zu finden, die über die Bedingtheit der Geschichte hinausreicht, ohne ihre geschichtliche Basis und Bindung zu verlieren. Im „Menschensohnproblem“ ist diese Grundfrage theologischer Hermeneutik konzentriert auf die Möglichkeit der universellen Bedeutung einer konkreten historischen Person: Jesus.

1. Der frühe Deutungsversuch

Mit seiner Untersuchung zu Herkunft, Form und Funktion der neutestamentlichen Menschensohnbezeichnung versuchte Anton Vögtle einsichtig zu machen, „daß Jesus im wesentlichen in dem von der Synopse bezeugten Umfang sinnvollerweise von sich als ‚dem Menschensohn‘ sprechen konnte.“² Vögtles Lehrer und Förderer, Alfred Wikenhauser, zeigte sich von der Akribie der Analysen sowie der Präzision der Argumentationen zwar stark beeindruckt, doch ebenso offen bekundete er seinem baldigen Nachfolger auf dem Freiburger

1 ANTON VÖGTLE, *Der Menschensohn. Ein Deutungsversuch der christologischen Offenbarung*. 3 Bde. (Teil 1: Die Menschensohnfrage als Problem [359 Seiten]. Teil 2: „Der Menschensohn“ im Verständnis des apostolischen Zeitalters [397 Seiten]. Teil 3/ Beiheft: 1. Anmerkungen zum 2. Teil [1–29]. 2. Literaturverzeichnis [30–47]. 3. Skizze des Beweisgangs des III. Teils: „Der Menschensohn“ im Verständnis Jesu [48–60]), o.O. 1949 (unveröffentl. Habilitationsschrift, Theol. Fakultät Freiburg).

2 ANTON VÖGTLE, *Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152), Freiburg u.a. [1994] ³1997, 7.

Lehrstuhl für Neutestamentliche Literatur und Exegese, dass ihn die vorgeschlagene Lösung für das Menschensohnproblem „keineswegs überzeugt.“³

Nach einem Überblick zum Sprachgebrauch der Menschensohnbezeichnung in der neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur und über dessen Deutungen⁴ setzt in der Habilitationsschrift von 1949 die Textanalyse mit einer Synopse zum „Doppelspruch vom Bekennen und Verleugnen Jesu“⁵ in Lk 12,8f. ein. Im Kontext der wohl en bloc aus Q entnommenen Spruchreihe⁶ Lk 12,1–12 fordern die beiden prominenten Verse zunächst dazu auf, den Glauben zu bekennen, der auf der Predigt des Evangeliums (Lk 12,3f.) beruht. Mit dieser Ermutigung korrespondiert die Warnung davor, diesen Glauben abzuleugnen. Beiden Glaubenshaltungen wird durch das Logion entscheidender Rang im Endgericht beigemessen, zu dem der Menschensohn als eschatologischer Richter schon bald kommen und bei dem er sich als Retter der Glaubenden erweisen wird. Die parallelen Sprüche heben also zwei Situationen voneinander ab, nämlich die Gegenwart des Glaubensentscheids und des Bekenntnisses einerseits, von dem Zeugnis und der Fürsprache des Menschensohns im eschatologischen Gericht andererseits. Diese zeitliche und personelle Gegenüberstellung spiegelt sich in der sprachlichen Gestaltung des Doppelspruchs wider, nämlich in der auffälligen Spannung zwischen der gegenwartsbezogenen Ich-Rede des Ik Jesus im jeweiligen Vordersatz (Lk 12,8a.9a) des Doppelspruchs und der distanzierenden Rede über das Auftreten des Menschensohns im Eschaton im jeweils zweiten Spruchteil der beiden Verse (Lk 12,8b.9b).

3 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 8, zitiert Wikenhausers Beurteilung der Habilitationsschrift im Vorwort zu seiner *quaestio*: „Sie haben mich keineswegs überzeugt. Sie haben aber sehr gründlich (in einem ganzen Band) zunächst die Faktoren der Problematik aufgezeigt und zur Begründung ihrer Hypothese auch einigen Scharfsinn aufgeboden. Deshalb habe ich der Fakultät die Annahme Ihrer Arbeit empfohlen.“ Daraufhin gesteht Vögtle: „Das war trotz der guten Nachricht eine bittere Pille. ... Weil ich inzwischen selber auch nicht mehr recht an meine Hypothese glaubte, ist der ‚Menschensohn‘ auch nicht im Druck erschienen.“

4 VÖGTLE, Menschensohn I, 256–359.

5 VÖGTLE, Menschensohn II, 33.

6 FRANÇOIS BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35) (EKK III/2), Zürich/Düsseldorf 1996, 243–246, der übrigens Vögtles *quaestio* von 1994 nicht zu kennen scheint, gliedert die Spruchreihe aus Q in sieben Sätzen über die ‚Weitergabe des Wortes in einer nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft‘. MICHAEL WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 439f., teilt diese Spruchreihe folgendermaßen ein: Warnung vor der ‚Heuchelei‘, die als Signum der Pharisäer hingestellt wird (Vv 1d–3), Aufforderung, sich allein vor Gott zu fürchten (Vv 4–7) und eine zweiteilige Aufforderung zum Bekenntnis zum Menschensohn, „die erst allgemein (V. 8–9) und dann mit Bezug auf die forensische Situation (V. 11–12) formuliert wird“ (ibid. 439).

Für Vögtle hat sich bereits in seiner Habilitationsschrift abgezeichnet, dass dem Doppelspruch in Lk 12,8f., auch weil er durch seine sprachliche Gestaltung die Gemeinden in die heilsentscheidende Bedeutung des Bekenntnisses einweist, die Schlüsselrolle für die exegetische Aufklärung des Menschensohnproblems zukommt. Tatsächlich bildet seine auffällige Struktur und Diktion den Ansatz für die ‚Gretchenfrage‘, ob und in welchem Sinne der historische Jesus den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung verwendet hat.⁷ Mit beeindruckender Nonchalance setzt Vögtle bei seinen Untersuchungen die Zweiquellentheorie voraus.⁸ Daher nimmt es nicht wunder, dass in der Aufdeckung und Bestimmung literarischer Relationen die entscheidenden Argumente für den Deutungsversuch des Menschensohnproblems ausgemacht werden. So erklärt Vögtle die Verwendung der Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Lk 12,8f. zum einen aus der Relation zur Parallele in Mt 10,32f., wo die Menschensohnbezeichnung fehlt, und zum anderen in engem Anschluss an den Sprachgebrauch im Droh- und Vergeltungslogion in der Jüngerbelehrung über die Nachfolge in Mk 8,38 par Lk 9,26.⁹ Vögtle fasst dieses Herrenwort, inklusive der dortigen Verwendung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, als jesuanisch auf,¹⁰ denn in Mk 8,38b werde die „Gleichsetzung Jesu mit dem MS durch den

7 Vgl. VÖGTLE, Menschensohn I,32f., wo er mit neun Fragen die Aporien des Menschensohnproblems auf den Punkt bringt; vgl. auch *ibid.* 89f. und II.

8 Trotz *Divino afflante Spiritu* war das im Jahre 1949 für eine Qualifikationsarbeit in katholischer Theologie nicht risikofrei. Allerdings hat die „hohe Fakultät zu Freiburg“ bei einem ersten Augenschein den Sprengstoff, den Vögtle in seine diffizilen Analysen und abwägenden Ergebnisse eingewoben hat, nicht bemerken müssen, und sein Lehrer hat diese „Ungehörigkeit“ gegenüber lehramtlichen Denkpfllichten verständlicherweise nicht moniert, was im Blick auf Wikenhausers offenkundig lange vorbereitete und für die katholische Exegese wegweisende historisch-kritische „Einleitung in das Neue Testament“ dann auch nicht wirklich überraschend ist; vgl. ALFRED WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Basel u.a. [1953], 3., verb. u. erg. Aufl. durch Anton Vögtle 1961.

9 VÖGTLE, Menschensohn II,35, hat hierfür eine handschriftliche Synopse von Lk 12,8f. par Mt 10,32f. und Mk 8,38 par Lk 9,36 erstellt.

10 VÖGTLE, Menschensohn II,35f.: „Wenn man nun nicht von vornherein als sicher voraussetzt, dass Mk bzw. schon die ihm vorliegende Überlieferung ein ursprüngliches ἐγὼ durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ersetzte – und das wird man aus der schon erwähnten Überlegung nicht wagen können –, ist es im Hinblick auf die sachliche und formale Korrespondenz des Verheissungs- und Drohungsspruchs zum mindesten nicht unwahrscheinlich, dass auch die Mt und Lk gemeinsame Vorlage im Nachsatz beider Sprüche ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου las, was Lk hinsichtlich des Verheissungsspruchs (12,8) tatsächlich bezeugen könnte und hinsichtlich des Drohungsspruchs (12,9) nicht ausschliessen braucht. Analog dem schon erwähnten Falle Lk 22,22 ... wäre es sehr wohl denkbar, dass Lk aus stilistischer Rücksicht ein zweites ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Nachsatz des Drohungsspruchs vermied und den Nachsatz passivisch formulierte, zumal auf Grund der Korrespondenz der beiden Sprüche als logisches

Ausdruck τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ausgesprochen.“¹¹ Weil zudem die Lk Rezeption von Mk 8,38 das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Lk 9,26b bewahrt, zeige Mk 8,38, dass die Bezeichnung ‚Menschensohn‘ in Lk 12,8b *nicht* als Gemeindebildung plausibel zu machen sei, sondern vielmehr als authentisch jesuanisch angesehen werden könne.

Für die Erklärung des Textbefundes zieht Vögtle auch die in der Synoptikerforschung favorisierten Gemeindeprofile als flankierende Argumente heran, um die größere Nähe von Lk 12,8f. zur Spruchsammlung Q und die Authentizität der Menschensohnbezeichnung in Lk 12,8b.9b einsichtig zu machen. So habe Mt 10,32f. mit Rücksicht „auf seine judenchristlichen Leser“¹² den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den er in Q vorfand, durch κἀγὼ in Mt 10,32f. ersetzt,¹³ denn „bei diesen [Lesern] konnte er sehr wohl die Kenntnis des aus der verborgenen Welt Gottes hervortretenden MS der apokalyptischen Erwartung voraussetzen. Die scheinbar scharfe Distanzierung des in der 1. Person von sich redenden Jesus im Vordersatz und des MS im Nachsatz konnte Zweifel aufkommen lassen, ob Jesus selbst auch den Anspruch erhebt, der MS zu sein. Das aber bedeutet nach ausdrücklicher matthäischer Interpretation nichts weniger als die Entscheidung, ob Jesus selbst, der geschichtliche Jesus, der Messias ist (Mt 16,13f ...). Für die Leser des Lk-Ev. hingegen bestand diese Gefahr der Missdeutung eines solchen Jesuswortes nicht, da ihnen der spätjüdische MS nicht geläufig war.“¹⁴ Diese Argumentation lässt zweierlei erkennen: *Zum einen* fließt eine bestimmte Vorstellung von den christlichen Anfängen, dem theologischen Profil der Gemeinden sowie ihren Glaubens- und Lebensumständen in die exegetische Entscheidung ein, ob ein Menschensohnlogion Gemeindebildung ist oder jesuanischer Herkunft. *Zum anderen* wird es, weil die kirchliche Tradition den historischen Jesus als den Messias glaubt, als plausibel angesehen,

Subjekt, durch welches das Verleugnetwerden erfolgt, nur ὁ ὑ.τ.α. zu erschliessen ist. Hätten wir den Doppelspruch nur in der von Mt (10,32f) und Lk (12,8f) gebotenen Fassung, so wäre man von vornherein geneigt, aus der Nichtbezeugung von ὁ ὑ.τ.α. im Drohungsspruch beider Referenten zu schliessen, dass ὁ ὑ.τ.α. im Verheissungsspruch des Lk nicht der Quelle zugehörte. So aber spricht die Mk-form des Drohungsspruchs mit der Lesart ὁ ὑ.τ.α. dafür, dass Lk mit dem ὁ ὑ.τ.α. seines Verheissungsspruchs tatsächlich die Lesart der Mt und Lk gemeinsamen Vorlage bezeugt.“

11 VÖGTLE, Menschensohn II,39.

12 VÖGTLE, Menschensohn II,38.

13 VÖGTLE, Menschensohn II,37: „Hätte ... Mt in Q gelesen: καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ..., so hätte er sich den terminus ὁ ὑ.τ.α. nicht entgehen lassen. ... Mt [hat] wie kein anderer Evangelist bewusst die baldige Parusie des MS betont. Einige MS-Logien, die als Ganzes matthäisches Sondergut sind (10,23b), oder in denen der Hinweis auf das Kommen des MS Sondergut des Mt ist (16,28 gegenüber Mk 9,1 // Lk 9,27), entsprechen ganz dieser Absicht des Evangelisten.“

14 VÖGTLE, Menschensohn II,38f.

weitere theologische Epitheta für ihn zu reklamieren. An dieser Stelle der Untersuchung wird offenkundig, wie sehr Vögtle darum gerungen hat, exegetischen Erkenntnissen als zulässigen und aufschlussreichen Einsichten der wissenschaftlichen Theologie Gehör zu verschaffen und sie mit der Lehrtradition auszubalancieren.

„Als Gesamtergebnis ergibt sich also: sowohl das Schwanken der synoptischen Referenten zwischen ὁ ὕ.τ.α. und dem Personalpronomen der 1. Person in ein und demselben Logion als [auch] der Wechsel zwischen dem Personalpronomen und ὁ ὕ.τ.α. innerhalb eines Logions stellt die unabhängig davon feststehende Tatsache, dass für alle Synoptiker ‚der MS‘ Selbstbezeichnung Jesu ist, nicht in Frage, bestätigt sie vielmehr.“¹⁵ Trifft ferner zu, „dass Jesus selbst sowohl im Hinblick auf seine Gegenwart als auf seine Zukunft von sich als bar nāsḥā sprach, dann ist die für die evangelische Überlieferung gewonnene Auffassung auch von seiten Jesu vorauszusetzen, dass er nämlich mit der Selbstbezeichnung ‚der MS‘ sein eigentümliches Sendungsbewusstsein umschreibt.“¹⁶ Diese Selbstbezeichnung reflektiere die „innere Verknüpfung des göttlichen und ‚messianischen‘ Selbstbewusstseins Jesu“¹⁷ und lasse zugleich seinen Sendungsanspruch erkennen, „der von Gott unterschiedene eschatologische Mittler (der Messias) zu sein, als [auch] den Anspruch, dass in seiner Person und seinem Wirken (Einheit von Wort und Tat) Gott selbst eschatologisch handelt.“¹⁸

15 VÖGTLE, Menschensohn II,39; vgl. *ibid.* III,53: „Zusammenfassend kommt die Prüfung des synoptischen MS-zeugnisses zu dem Ergebnis: mit der Möglichkeit, sogar Wahrscheinlichkeit, dass ‚der MS‘ in einige der heute MS-logien bezeugenden Jesuslogien erst sekundär eingeführt wurde, ist sowohl in Gegenwarts- als [auch] in Zukunftsaussagen zu rechnen. ... Als historisch höchstwahrscheinlich muss aber gelten, dass Jesus nicht nur im Hinblick auf seine dem Tode nachfolgende herrliche Zukunft, v.a. die Parusie, von sich als bar nāsḥā sprach, sondern auch im Hinblick auf sein in der irdischen Gegenwart erfolgreiches Auftreten, Wirken, Leiden und Auferstehen. ... die Annahme, Jesus habe vom MS (sich selbst oder einen anderen meinend) nur in rein futurischem Sinn gesprochen, [muss] ungleich gewagter erscheinen ... als die andere, derzufolge er sich bereits in der Gegenwart als ‚den MS‘ betrachtete und bezeichnete. Diese Voraussetzung ist naturgemäss von entscheidender Bedeutung für die Interpretation des MS-verständnisses Jesu. Sie wird bestätigt vom Joh-ev. ...“

16 VÖGTLE, Menschensohn III,58.

17 VÖGTLE, Menschensohn III,58.

18 VÖGTLE, Menschensohn III,58.

II. Vorsicht und erste Zweifel

Erste Zweifel, den mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese aufgedeckten Sachverhalt überzeugend dahingehend interpretieren zu können, dass der historische Jesus den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung verwendet hat, scheinen bei Vögtle nicht erst durch Wikenhausers Bedenken gegenüber der Validität seines „Deutungsversuchs“ aufgekeimt zu sein. Bereits in den textanalytischen Abschnitten im zweiten Band seiner Habilitationsschrift und dann ganz auffällig in seiner „Skizze des Beweisgangs“ im dritten Band werden entscheidende Aussagen in der Regel unter enge Konditionen gestellt, bei deren Beachtung das Einzelergebnis zutreffend sein könnte. So schreibt er auf der letzten Seite seines Resümeees: „... unter der Voraussetzung, dass die urapostolische Generation das hier gewonnene MS-verständnis Jesu teilte, und dieses in der ältesten Überlieferung nachwirkt, wird unsere Deutung durch die älteste fassbare Interpretation bestätigt. Beide Beweisgänge, sowohl der, der von den Zeugnissen des nachösterlichen Christusglaubens und insbesondere den MS-worten ausgeht, welche die Überlieferung Jesus in den Mund legt, als [auch] der, welcher ausgeht von MS-worten, die eine kritische Sichtung des überlieferten Materials als solche gelten lassen zu sollen glaubt, und von der als ursprünglich vorauszusetzenden Verkündigung Jesu, kommen also zu demselben Ergebnis: sie ergänzen und bestätigen sich gegenseitig.“¹⁹ Womöglich signalisieren diese nachdrücklichen Kautelen auch die Einsicht, dass wegen der Eigenart der neutestamentlichen Literatur insgesamt, zuvorderst jedoch der narrativen Jesusüberlieferung, mit den Methoden der wissenschaftlichen Exegese keine Gewissheit in der Frage zu gewinnen ist, ob der historische Jesus „überhaupt vom MS gesprochen hat.“²⁰ In seinem bahnbrechenden Artikel über Jesus Christus in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche aus dem Jahr 1960 ist die Skepsis dann offenkundig. Gegenüber „einem Großteil der prot. Forscher“²¹, der einen ‚Sendungsanspruch Jesu verneint‘ und bezüglich der Verwendung der Menschensohnbezeichnung festhält, „der hist. J. habe ... nur das Kommen des von sich unterschiedenen Menschensohns der nachkanon. Apokalyptik verheißen, sogar überhaupt nie vom Menschensohn

19 VÖGTLE, Menschensohn III,60.

20 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 14.

21 ANTON VÖGTLE, Art. Jesus Christus. I. J. Ch. nach den geschichtl. Quellen. In: LThK² 5 (1960) Sp. 922–932, hier Sp. 928.

gesprochen u. sprechen können²², betont Vögtle luzid und doch achtsam: „Sicher muß man mit erheblicher, traditions- u. redaktionsgeschichtl. beobachtbarer Verstärkung der Redeweise rechnen. Leider ist auch bis jetzt eine befriedigende Erklärung nicht erreicht, welche rein hist. die Annahme gewiß machen würde, J. habe im ganzen vorliegenden Umfang (Gegenwarts-, Passions- u. Parusielogien) in einem für ihn u. seine Hörer möglichen Sinn seinen eigentüml. Sendungsanspruch mit בְּרַךְ שָׁמַיָא als Generalnenner umschrieben.“²³ Respekt verdient Vögtle nicht nur für diese indirekte, aber nicht minder sehr selbstkritische Replik auf das Resümee seiner Untersuchung aus den Vierzigerjahren, in der er seine wachsenden Bedenken noch in Kautelen umgegossen hatte; hier scheinen ihn seine Untersuchungsergebnisse nun dazu bewegen zu haben, den Einwänden der historischen Theologie deutlich Gehör zu verschaffen gegenüber allen Hypothesen, die von der Authentizität der Menschensohnbezeichnung ausgehen oder diese als unabweisbar behaupten.²⁴ Die weitergehende Konsequenz aus dem methodischen Zweifel und den sachlichen Bedenken gegenüber den mit der Autorität der kirchlichen Tradition patentierten Authentizitätshypothesen vertritt Vögtle vorbehaltlos gut drei Jahrzehnte später in seiner *quaestio* zur ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems.

III. Ein neuer Deutungsversuch

Fast ein halbes Jahrhundert nach der „bitteren Pille“, die ihm Wikenhauser mit der schonungslosen Kritik an seinem Deutungsversuch verabreicht hatte, dankt Vögtle in seiner berühmten *quaestio* aus dem Jahr 1994 in unnachahmlicher Grandezza dem „jüngeren Weggefährten und treuen Freund“ Gerhard Dautzenberg in Gießen, dass ihm dessen 60. Geburtstag den Anlass geboten habe, „zu meiner eigenen völligen Überraschung ... vor meinem Ableben noch einige Beobachtungen und Erwägungen zum Menschensohnproblem, an dem meine Karriere fast gescheitert wäre, loszuwerden.“²⁵

Den Auftakt zu seiner dichten Bilanzierung der Forschung zum Menschensohnproblem markiert – abermals – die Analyse des Bekenner- und des Ver-

22 VÖGTLE, Jesus Christus, Sp. 928.

23 VÖGTLE, Jesus Christus, Sp. 929.

24 Wie intensiv Vögtle um die historisch-kritische Aufklärung der Relation zwischen der ‚Gestalt des historischen Jesus‘ einerseits, die die Gemeinden in ihren narrativen theologischen Erschließungen Jesu traditieren, und dem historischen Jesus andererseits gerungen hat – und welchem Druck er dabei ausgesetzt war –, ist aus der Korrespondenz um seinen „Jesus-Artikel“ im LThK² zu ersehen.

25 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 8.

leugnerspruchs Lk 12,8f. Sie führt Vögtle zur Hypothese, dass „es erst nach-österlich zur Verwendung der MS-Bezeichnung gekommen ist,²⁶“ und dass der Anwendung dieser jüdischen Hoffnungskategorie als christologisches Interpretament „der vom ‚Maranatha‘ bezeugte Glaube an das Kommen des erhöhten Herrn zu Heilsvollendung und Gericht vorausging.“²⁷ Vögtle revidiert also seine frühere Texttheorie zu Lk 12,8f. und seinen ersten Deutungsversuch des Menschensohnproblems grundlegend. Dies gilt auch für seine Auffassung zu den Profilen und der Prägekräft der geistig-sozialen Milieus, in denen die Gestalt Jesu mit narrativen Mitteln theologisch erschlossen wurde. In der gespannten Naherwartung der ältesten Gemeinden macht Vögtle nun den Haftpunkt aus für die Applikation der Menschensohnbezeichnung auf Herrenworte, die bei den Synoptikern im Erzählrahmen zwischen der Vollmachtsfrage in der Heilwundergeschichte Mk 2,10 parr und der Antwort Jesu auf die Frage des Kajaphas in Mk 14,62 parr. zu finden sind.²⁸

Wenn das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ unter aramäischen Jesuanhängern aufgekommen ist und sie mit diesem kultischen Ruf ihren Osterglauben und die Hoffnung auf die nahe Parusie des erhöhten Herrn akklamierten²⁹ und wenn die vom gesetzfreien Evangelium geprägte zweisprachige Gemeinde in Antiochia am Orontes diesen Bekenntnis- und Hoffnungsruf bewahrt und dem hellenistischen Christentum vermittelt hat,³⁰ sei es in transliterierter Form wie in 1 Kor 16,22b

26 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 178.

27 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 178.

28 Die Fundstellen außerhalb dieses mk Rahmens, nämlich die Nachfolgebelehrung in Mt 8,20 und die Kompetenzübertragung der $\epsilon\acute{\xi}\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ vom Menschensohn (Mk 2,10) auf die Gemeinde (Mt 9,8), die Vergebung der Sünden wirksam zuzusprechen, sowie in Lk 24,7 der Rückverweis auf die Jüngerbelehrung über den Menschensohn im Anschluss an das Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,22) bekräftigen die Beobachtung, dass die Menschensohnbezeichnung für die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu bis zur Befragung vor dem Sanhedrin reserviert ist. Das bestätigen auch die beiden Belege im vierten Evangelium, nämlich bei der Jüngerberufung (Joh 1,51) und nach dem Weggang des Judas vom Abschiedsmahl (Joh 13,31). Außerhalb der Evangelienüberlieferung ist die Menschensohnbezeichnung nur in Visionsgeschichten belegt: Apg 7,56 sowie Offb 1,13 und 14,14. Diese drei Stellen revidieren die von Mk vorgezeichnete Verwendungsweise nicht.

29 Zu der in der frühchristlichen Literatur nur im Eschatokoll 1 Kor 16,22 sowie in der Nachtschbenediktion Did 10,6 (Ἐλθέτω χάρις καὶ παραλειπέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστὶ, μετανοεῖτω· Μαροναθᾶ. Ἀμήν.) überlieferten Transkription $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ der als Imperativ aufgefassten aramäischen Wortfolge מָרְנָא תָּא (*māranā tā*), die auch wegen Offb 22,20b (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) mit „Komm, Herr Jesus!“ zu übersetzen sein wird, vgl. VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 129–130 und DIETER ZELLER, Der erste Brief an die Korinther [KEK 5]. Göttingen 2010, 547f.

30 ZELLER, Korinther, versteht das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ in 1 Kor 16,22b als „einen kultischen Ruf ... aus der aramäisch sprechenden palästinischen Urgemeinde, wahrscheinlich ver-

oder in Übersetzung wie in Offb 22,20b, dann gehört der von Vögtle favorisierte Haftpunkt für die Applikation der Menschensohnbezeichnung auf die Logienüberlieferung offenkundig selbst in die Anfänge der österlichen Bekenntnis-traditionen.

Weil das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ sowie die Anwendung der Bezeichnung ‚Menschensohn‘ auf die Gestalt und Predigt des historischen Jesus wahrscheinlich Gemeindebildungen sind, ist weder mit dem $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ noch mit der Verwendung der Menschensohnbezeichnung innerhalb der narrativen Jesusüberlieferung³¹ eine Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Bekenntnis zum erhöhten und wiederkommenden Herrn zu begründen. Damit ist nicht schon positiv die Diskontinuität behauptet. Vögtle zeigt vielmehr luzid, dass die neutestamentlichen Zeugnisse keinen überzeugenden Rückschluss gestatten, *dass* oder sogar *wie* der historische Jesus die Menschensohnbezeichnung verwendet hat.

IV. Thesen zum alten Problem

1. Das Maranatha und die Verwendung der Menschensohnbezeichnung sind Historisierungen

Wenn die Akklamation $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ und die sprachlich signifikante Verwendung der Menschensohnbezeichnung in Herrenworten den Osterglauben voraussetzen, wenn also beide nicht auf den historischen Jesus zurückführen, sondern in die Anfänge des Bekenntnisses hinein, stellt sich die Frage nach der Relation des Rufes und der Menschensohnbezeichnung zueinander. Wenn die im $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ verdichtete Hoffnung auf die nahe Parusie des erhöhten Herrn die Verwendung der Menschensohnbezeichnung in Herrenworten hervorgerufen oder doch begünstigt haben sollte, dann wird für die Gemeinden der ältes-

mittelt durch die zweisprachige Gemeinde Antiochiens“ (547), mit dem sie „nach der Parusie des an der Seite Gottes thronenden Christus, den sie als ‚unsern Herrn‘ anerkenn“ (548), verlangt. KURT NIEDERWIMMER, Die Didache [KAV 1]. Göttingen 1989, hebt für Did 10,6 hervor, das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ erinnere „zugleich daran, daß der eschatologische Advent des Mare-Kyrios der Advent des Richters sein wird. Der Ruf hat also (ähnlich wie in 1 Kor 16,22) drohenden Charakter. Er verweist auf das eschatologische Gericht des Kyrios, der sein Recht durchsetzen wird, und ruft daher die Sünder zur Buße: μετανοεῖτω – μαρὰναθᾶ! Das folgende Amen ist Respons der Gemeinde“ (205).

31 Während das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ in den narrativen Jesusinterpretationen fehlt und nur in 1 Kor 16,22b sowie Offb 22,20b belegt ist, sucht man umgekehrt die Menschensohnbezeichnung in der neutestamentlichen Briefliteratur vergebens.

ten Evangelien erstens eine Menschensohnvorstellung vorausgesetzt, die der in den Bilderreden des äthHen nahesteht.³² Zweitens wird evident, dass die Rückbindung an den historischen Jesus als Basis für den christlichen Glauben aufgefasst wird. Zur Bestimmung der Funktion sowohl des $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ als auch der Applikation der Menschensohnbezeichnung scheint es nicht unerheblich, dass Paulus zwar eine wohl für hellenistisch-judenchristliche Leser aufschlussreiche Hoffnungstradition wie die Davidssohnschaft an exponierter Stelle, nämlich im Präsript des Römerbriefs, nicht nur in rhetorischer Absicht, sondern offen in konfessorischem Sinne zitiert,³³ die Menschensohnbezeichnung jedoch nie verwendet. Weil auch die paulinische Tradition, der Hebr sowie die katholischen Briefe denselben Befund liefern und weil die Menschensohnbezeichnung in frühchristlichen Schriften *extra canonem* sehr selten begegnet und zudem in einer signifikant anderen Bedeutung verwendet wird als in der Logienüberlieferung im synoptischen Erzählrahmen, nämlich inkarnatorisch-anthropologisch (Did 16,6–8; IgnEph 20,2; Barn 12,10; Justin, dial. 31,1; 76,1) statt eschatologisch,³⁴ könnte es sein, dass die Menschensohnbezeichnung ein exklusives Mittel der narrativen Theologie ist, das zur Historisierung der ältesten Jesusüberlieferung eingesetzt wird. Dies gilt unabhängig davon, ob das $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$ mit dem verdichteten Osterglauben, inklusive der Parusieerwartung, nur den Haftpunkt für die christologische Verwendung der Menschensohnbezeichnung markiert oder ob dieses $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha \theta\acute{\alpha}$, das idiomatisch eine Nähe zum historischen Jesus suggeriert, Teil dieser historisierenden Jesusinterpretation ist. Liegt der theologischen Deutung der Person und des Wirkens Jesu das literarische Konzept zugrunde, das in Lk 12,8f. in charakteristischer Weise zu beobachten ist, dann muss diese Gemeindebildung, um zutreffend und überzeugend zu sein, eine Verwendung und Interpretation der Menschensohnbezeichnung aus der Zeit vor Ostern aufrufen, die wohl jüdische Jesuanhänger als Teil ihrer Jesuserinnerung hatten.

32 Die Bilderreden äthHen (= IHen) 37–71 zeichnen eine präexistente himmlische Gestalt, die u.a. Menschensohn genannt wird (48,3.6f.; 62,7.14; 71,17), die im Eschaton im Namen Gottes herrscht (48,5; 69,26) und als Richter auftreten wird (62,5; 69,27ff.).

33 Vgl. FERDINAND R. PROSTMEIER, Der ‚Nachkomme Davids‘. Deutung und Bedeutungen für die Christologie. In: Johannes Frühwald-König u.a. (Hgg.), „Steht nicht geschrieben?“ Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte, Regensburg 2001, 209–236.

34 Vgl. VÖGTLE, Menschensohn II,246; NIEDERWIMMER, Didache 263–269; WILLIAM R. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990, 173f.; FERDINAND R. PROSTMEIER, Der Barnabasbrief. Übersetzung und Erklärung (KAV 8), Göttingen 1999, 445f.

2. Die Verwendung der Menschensohnbezeichnung in Herrenworten beruht auf Jesu Rede vom kommenden Menschensohn

In dieser Auffassung von der Verwendung der Menschensohnbezeichnung in der Logienüberlieferung als ein der Historisierung geschuldeter personaler Haftpunkt für den Osterglauben und die Parusieerwartung ist folglich nicht die Konzeption von Dan 7,13 federführend, wonach einer $\omega\varsigma \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$ (כְּבֹרֵי אֱנָשׁ) auf den Wolken des Himmels zum Thron Gottes gelangt, sondern die dem Menschensohn der Bilderreden im äthHen nahestehende Vorstellung, dass dieser Vollmachtsträger Gottes schon bald als eschatologischer Richter und als Retter kommt und dass auf sein Auftreten hin die βασιλεία τοῦ θεοῦ zum Durchbruch gelangt.

Die entscheidende Frage dabei lautet nicht nur, welche Autorität dem Buch Daniel und dem äthHen in jüdischen Kreisen zugemessen wurde, in denen der historische Jesus zu situieren ist, wie auch in jenen geistig-sozialen Räumen, in denen Jesus mit narrativen Mitteln theologisch erschlossen wurde. Vordringlich ist vielmehr zu klären, ob diese frühjüdischen apokalyptischen Schriften in diesen Milieus überhaupt bekannt waren. Während die Autorität des Pentateuchs außer Frage stand, wird zur Zeit des historischen Jesus sowohl die Zugehörigkeit von jüdischen Schriften zu den Nebiim oder den Ketubim sowie die Verbindlichkeit beider Corpora kontrovers beantwortet. Weil das Buch Daniel nicht unter die Nebiim zählt, ist auch keine Daniel-Haftara belegt. Das spricht allerdings nicht gegen die Bekanntheit mit seinem Inhalt. Auch aus dem Psalter, der seit frühjüdischer Zeit aus den Nebiim an den Beginn der Ketubim gerückt ist, wird keine Prophetenlesung gewonnen. Aber ebenso wie davon auszugehen ist, dass im jüdischen Gottesdienst Psalmen gesungen wurden, so ist nicht auszuschließen, dass Ketubim wie das Buch Daniel und weitere theologische Schriften in religiösen Diskursen zu prominenten Themen Verwendung fanden und daher zumindest in bestimmten Kreisen bekannt waren.

So wird, weil das Danielbuch neben dem zweiten Makkabäerbuch das einzige Schriftzeugnis für eine Auferstehung von den Toten ist,³⁵ mit den beiden Themen von Dan 7, nämlich dem ‚Untergang der Weltreiche‘ und der ‚Errichtung der Gottesherrschaft‘, auch die Gestalt des Menschensohns aus Dan 7,13 in jenen frühjüdischen Kreisen vertraut gewesen sein, die in die Auferstehung von den Toten ihre ganze Hoffnung setzten, um am künftigen Reich Gottes teilzuhaben, das kurz bevorsteht, denn mit dem Kommen des Menschensohns wird Gott in einem neuen Äon seine Herrschaft errichten. Träger dieses theo-

35 Vgl. Dan 12,1–4.13; 2 Makk 7,9.11.14.23.29.36; 12,44f.

zentrischen Grundwissens³⁶ über diesen baldigen und vollständigen Umbruch, seine Konditionen und Folgen sind zum einen Kreise frommer Juden, die Offenbarungsschriften schufen, in denen diese apokalyptische Hoffnung mahnend zur Gesetzestreue und warnend vor Apostasie fokussiert wird. Zum anderen machen prophetisch auftretende Einzelgestalten wie Johannes der Täufer diese theologische Deutung der Geschichte und ihres von Gott bald auf den Plan gerufenen Ausgangs zum Kern ihres Wirkens. Aber auch schriftgelehrte Pharisäer kannten diesen theozentrischen Hoffnungsentwurf, wussten um die erwarteten Abläufe im Eschaton und die zentralen Gestalten, die für den eschatologischen Kairos avisiert waren. Dan 7 und das apokalyptische Grundwissen musste aber auch jenen jüdischen Gruppen ein Begriff gewesen sein, deren soteriologisches Konzept am Tempel orientiert blieb und die den Anspruch der apokalyptischen Theologie und Bewegung vehement ablehnten, den der Geschichte eingeschriebenen Plan Gottes in Hinblick auf seine Vollendung in Gericht und Heil aufzudecken. Die Auferstehungshoffnung und die apokalyptischen Sprachbilder waren Erkennungszeichen dieser spezifischen Fassung des jüdischen Glaubens. Nach den wenigen Hinweisen bei Paulus und Flavius Josephus war die Ablehnung dieser Theologie typisch für Sadduzäer. Nach Überzeugung dieser Elite standen die Propria der apokalyptischen Theologie den aus ihrer Sicht einzigen gültigen Glaubensurkunden entgegen, wobei sich immer wieder die Rede von einer Auferstehung der Toten als probates Reizthema ersten Ranges bewährte.³⁷

Bezüglich des Bekanntheitsgrads der zuerst in den Bilderreden des äthHen bezeugten Vorstellung vom kommenden Menschensohn mögen zwei Überlegungen weiterhelfen.

1. Wenn die Theozentrik und das Endzeitszenarium, wie sie auch im Buch Daniel vorzufinden sind, und wenn die Auferstehungshoffnung, die in Dan und 2 Makk sowie in frühjüdischen Apokalypsen vertreten wird, bekannte theologische Auffassungen und Themen in religiösen Diskursen waren, dann ist auch nicht auszuschließen, dass im Gebiet des späteren Palästina die Bilderreden des äthHen bekannt waren und daher auch die Vorstellung vom Menschensohn als kommendem eschatologischen Richter und als Retter der Gehorsamen.

36 Näheres vgl. KARLHEINZ MÜLLER, Apokalyptik/Apokalypsen. III. Die jüdische Apokalyptik. Anfang und Merkmale. In: TRE 3 (1978) 202–251, hier 212; DERS., Die Ansätze der Apokalyptik. In: J. Maier/J. Schreiner (Hgg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1974, 31–42.

37 Dan 7 muss im Frühchristentum rasch zu hohem Ansehen gelangt sein. Das ist auch daran zu erkennen, dass Dan christlicherseits das erste vollständig kommentierte Buch der Schrift ist. Vgl. GUSTAV BARDY/MAURIS LEFÈVRE, Hippolyt: Commentaire sur Daniel (SC), Paris 1947.

2. Wenn das apokalyptische Grundwissen, inklusive dem Auftreten signifikanter Hoffnungsgestalten, an der Wende zum zweiten Jahrhundert in frühjüdischen Apokalypsen wie 4Esra und syrBar, aber auch in der Testamentsliteratur³⁸ Resonanz und Nachahmungen fand, wenn auch die älteste narrative Jesusüberlieferung mit dieser verführerischen Bilderwelt operiert, wenn in frühchristlicher Zeit eine ganze Reihe apokalyptischer Texte und Schriften entsteht und wenn es zumindest nicht unwahrscheinlich ist, dass diese spektakuläre religiöse Binnenliteratur auch im kaiserzeitlichen Diskurs über Religion Eingang gefunden hat,³⁹ dann müsste es als äußerst überraschend gewertet werden, wenn zu Beginn des ersten Jahrhunderts in der gesamten Region von Galiläa bis Judäa diese jüdische Hoffnung mit ihren prägenden narrativen Gestaltungselementen noch unbekannt war. Das gilt zumal unter der Rücksicht, wenn verwandte Entwürfe und Fragmente von apokalyptischen Büchern wie ein hebräisches Bruchstück zum äthHen in den „Schriften vom Toten Meer“ noch in die ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts zu datieren sind.

Wenn also Johannes der Täufer das nahe Gericht mit dem Durchbruch des Gottesreiches ansagte, zur Umkehr aufrief und diese neue Hinwendung zu Gott rituell in einer Taufe besiegelte, wenn der historische Jesus zur selben Zeit und in demselben Gebiet zu dieser Umkehrbewegung Kontakt fand, bald selbst öffentlich auftrat und auch aus dem Kreis um den Täufer Anhänger gewonnen hat, dann scheint es eher wahrscheinlich als ausgeschlossen, dass der historische Jesus mit dem apokalyptischen Grundwissen bekannt war, das nicht nur in hermetischen Gemeinden wie den Trägern der „Schriften vom Toten Meer“ fortgeschrieben wurde, sondern das auch schriftgelehrte Pharisäer bedachten und das die Verkündigung frühjüdischer Propheten wie Johannes prägte. Sofern für die geistig-sozialen Milieus im Judentum, in denen der historische Jesus auftrat, die Vertrautheit mit den virulenten apokalyptischen Vorstellungen nicht ausgeschlossen werden kann, wäre es nicht unplausibel, wenn in seiner Verkündigung auch vom Menschensohn in dem Sinne die Rede gewesen wäre, dass diese himmlische Gestalt als Gottes Vollmachtsträger bald zum eschatologischen Gericht kommen und alle retten wird, die an Gott glauben und nach seinem Willen gerecht leben.

Gibt es einen Grund, der dazu zwingt, auszuschließen, dass der historische Jesus in seiner Reich-Gottes-Predigt hochkarätige Hoffnungskategorien zeitgenössischer jüdischer Theologie aufgegriffen und für seine Botschaft in den

38 Vgl. FERDINAND R. PROSTMEIER, Testamentsliteratur, II. Apokryphe. In: LThK³ 9 (2000) 1355–1356.

39 Vgl. PETER VON MÖLLENDORFF, Christliche Apokalypsen und ihr mimetisches Potential in der paganen Bildungskultur. Ein Beitrag zu Lukians ‚Wahren Geschichten‘. In: Stefan Alkier/Richard B. Hays (Hgg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen/Basel 2005, 179–194.

Dienst genommen hat? Falls der historische Jesus und seine Verkündigung nicht als Fremdkörper aus dem Judentum seiner Zeit eliminiert werden, wäre es naheliegend, dass er vielmehr die Erwartung auf den von Gott kommenden Richter und Retter geteilt und mit den sprachlichen Mitteln seiner Umwelt artikuliert hat. Die vom Osterglauben getragene Applikation der Menschensohnbezeichnung auf die Logientradition hätte somit auf eine Erinnerung an den historischen Jesus rekurriert und indirekt bestätigt, dass die frühjüdische Apokalyptik das sprachliche Repertoire für die Reich-Gottes-Predigt Jesu gestellt hat und dass die theologische Hermeneutik ausgerichtet war am apokalyptischen Grundwissen seiner religiösen Umwelt.

Die Anwendung der Menschensohnbezeichnung auf die Gestalt des historischen Jesus würde also signalisieren, dass es nach dem Zeugnis der ältesten Gemeinden nicht hinreichend ist, den Osterglauben in Bekenntnisformeln zu kristallisieren, denn in Jesus ist eine konkrete geschichtliche Person die Basis und Bindung des christlichen Glaubens und des Christentums. Die Anwendung der Menschensohnbezeichnung auf die Logienüberlieferung verleiht diesem Glauben der Gemeinden einen personalen Haftpunkt in ihren Erinnerungen an Worte und Taten des historischen Jesus.⁴⁰

Zwar wird man mit Vögtle an seiner primär literarisch begründeten Hypothese festhalten, dass die Verwendung der Menschensohnbezeichnung in der neutestamentlichen Logienüberlieferung Gemeindebildung ist. Doch ist korrespondierend mit Vögtles philologischer Argumentation die religionsgeschichtliche Wahrscheinlichkeit zu betonen, dass der historische Jesus in Milieus wirkte, in denen die theologische Konzeption der apokalyptischen Tradition für das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ bekannt war, womit die Vorstellung des kommenden Menschensohns als eschatologischem Richter verknüpft ist. Darum ist nicht auszuschließen, dass neben *oder* vor der Signierung des Osterglaubens mit μαράνα θά die Erinnerung, der historische Jesus habe vom kommenden Menschensohn im Sinn der apokalyptischen Theozentrik gesprochen, einen Anhalt für die Applikation und Entfaltung der Menschensohnlogien geboten hat.

Weil die wissenschaftliche Exegese danach strebt, die ursprüngliche Einheit von Geschichte, Literatur und Theologie methodisch wiederzugewinnen, bedarf die literarische Dimension der neutestamentlichen Verwendung des Men-

40 Womöglich fällt von daher zusätzliches Licht auf die auffällige Verwendung der Menschensohnbezeichnung innerhalb der neutestamentlichen Literatur. Während in den narrativen theologischen Jesusinterpretationen – sowohl bei den Synoptikern als auch im Johannesevangelium – die Menschensohnbezeichnung nur in Herrenworten und stets in der dritten Person verwendet ist, fehlt dieses Epitheton in allen Schriften, in denen Jesuserinnerungen in konfessorische Formelsprache konzentriert sind wie in 1 Kor 15,3ff. und Röm 1,1–4 oder begrenzt auf knappe Notizen wie in 1 Kor 7,25.

schensohnbegriffs der Ergänzung und des Abgleichs mit sprachhistorischen und religionsgeschichtlichen Einsichten einer modernen, kultur-, milieu- und mentalitätsgeschichtlich geöffneten ‚Neutestamentlichen Zeitgeschichte‘.⁴¹

3. Entscheidend für die theologische Wahrheitsfindung ist nicht die Kohärenz der Interpretamente, sondern die Kontinuität mit dem historischen Jesus

Indem Vögtle die Glaubenshoffnung der Gemeinden zum Haftpunkt für die Anwendung der Menschensohnbezeichnung kürt, wird nicht nur die Authentizitätshypothese durch eine neue Annahme ersetzt, sondern es geschieht en passant eine Rochade zwischen der Position des historischen Jesus und der ‚Gestalt des historischen Jesus‘. Die Jesusbilder der Evangelien, resp. der Gemeinden, treten an die Stelle der historischen Person. Im Zentrum steht nicht mehr die einstige Gretchenfrage des Menschensohnproblems, sondern die Funktion der Menschensohnlogien innerhalb der Jesusinterpretation sowie die Kohärenz der Menschensohnchristologie mit dem jeweiligen Jesusbild und dessen theologischen Implikationen. Somit ist die Frage nach der Kontinuität zwischen Vorgang und Quelle und damit auch die Kernfrage der historisch-kritischen Exegese nach dem Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus der Evangelien konzentriert auf die Kontinuität im Glauben der Gemeinde. Die Behauptung einer Kontinuität wäre dann keine Aussage über den Authentizität verbürgenden und die theologische Wahrheitsfindung orientierenden Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und seiner universellen Bedeutung. Vielmehr würde damit die Beständigkeit einer theologischen Konstruktion konstatiert. Die Menschensohnbezeichnung in den synoptischen Evangelien wäre eine Gemeindebildung, mit der die Gemeinden ihren Osterglauben entsprechend dem geistig-sozialen Milieu illustrieren und akzentuieren. Insofern ist die theologische Deutung Jesu mittels der Menschensohnbezeichnung zugleich eine Okkupation einer hochkarätigen jüdischen Hoffnungskategorie als ureigene christliche Glaubenstradition. Diese Beanspruchung ist umso gravierender zu werten, je mehr die Gemeinden von griechisch-römischer Kultur bestimmt sind. Wenn die christologische Verwendung

41 Vögtle hat auf diesen diskursen Ansatz zur Aufklärung des Menschensohnproblems bereits in seinem Lexikonartikel über Jesus Christus aufmerksam gemacht, wenn er notiert, „Im übrigen ist das messianische Bewußtsein Jesu bereits unabhängig davon, inwieweit er vorgegebene Titel auf sich anwandte, entscheidend gesichert durch seinen anderweitig bekundeten Sendungsanspruch“ (VÖGTLE, Jesus Christus, Sp. 929) und danach versucht, diesem Sendungsanspruch in der Welt des historischen Jesus Profil zu verleihen.

der Menschensohnbezeichnung somit als möglich und bis zu einem bestimmten Erkenntnisgrad erklärbar angesehen werden muss, so ist sie letztlich doch zufällig, keinesfalls zwingend und in der Sache notwendig. Dann aber scheint es sehr gewagt, wenn nicht spekulativ, auf der vielleicht nur als „Inszenierung[...] des nachösterl. J.-Bekenntnisses“⁴² verwendeten Menschensohnbezeichnung weitergehende theologische Aussagen über Jesus, den Gekreuzigten, begründen zu wollen.

Damit wird die Frage drängend, welche Bedeutung der historische Jesus für Theologie und Kirche besitzt – oder besitzen soll. Zeigt die gegenüber der Logienüberlieferung völlig andersartige Verwendung der Menschensohnbezeichnung in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts womöglich nicht nur, dass die Lösung des Christentums aus dem Judentum und der Beginn einer eigenständigen Geschichte auch mit der Aufgabe oder der Bedeutungsminderung ehemals eminenter theologischer Epitheta einhergeht, sondern auch dass die Jesuserinnerung verblasst und anstelle des autorisierenden Rückbezugs auf den historischen Jesus die Kohärenz in der Lehre tritt? Ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus nur ein Additum, das zwar usuell und vielleicht pietätvoll hochgehalten, aber für die theologische Wahrheitsfindung dann doch als nachrangig oder gar hinderlich behandelt wird?

Hinsichtlich der Menschensohnbezeichnung ist daran zu erinnern, dass im Zuge der vom Osterglauben getragenen Verwendung der Menschensohnbezeichnung diese selbst eine christologisch-soteriologische Bedeutungserweiterung erfährt. Zu der aus apokalyptischer Tradition ererbten Hoffnung auf einen kommenden Menschensohn treten als christologische Interpretamente die Rede vom leidenden und vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn hinzu. Diese beiden Gemeindebildungen markieren den Abstand zwischen dem für den historischen Jesus womöglich in Erinnerung gehaltenen theozentrischen Sprachgebrauch aus apokalyptischer Theologie, nämlich die Rede vom kommenden Menschensohn, und der christologischen Verwendung der Menschensohnbezeichnung in Gegenwarts-, Passions- und Parusielogien. Mit dieser Bedeutungserweiterung der ererbten apokalyptischen Hoffnungskategorie bestätigen die Gemeinden ihre Erinnerung an den historischen Jesus sowie an seine Predigt, und sie ordnen sie in den frühjüdischen Verstehenshorizont der Rede vom kommenden Menschensohn ein. Mittels der vom Osterglauben getragenen Anwendung der Menschensohnbezeichnung geschieht daher auch eine Konstruktion der christlichen Anfänge. Die Bedeutung des Verhältnisses zum historischen Jesus scheint darin zu bestehen, dass eine zutreffende christliche

42 VÖGTLE, *Jesus Christus*, Sp. 928.

Rede von Gott theologisch von Jesus zu sprechen hat. Mit der Applikation der Menschensohnbezeichnung und deren Interpretation, die die Relevanz dieses Epithetons unterstreicht, binden sich die Gemeinden an die Geschichte, die einmalig in und an Jesus geschehen ist, und sie verstehen sich grundlegend aus dieser Geschichte. Die Gemeinden bekennen also, dass ohne diese Geschichte keine Möglichkeit besteht, eine Wahrheit zu finden, die über die Bedingtheit der Geschichte hinausgeht, es sei denn der Glaube wolle Jesus als seine Basis und Bindung abstreifen.

Weil die ältesten Gemeinden durch die österliche Anwendung der Menschensohnbezeichnung en passant die Bindung an den historischen Jesus als konstitutiv für den christlichen Glauben insgesamt auslegen, ist die Theologie als Wissenschaft gefordert, das Paradoxon aufzuklären, dass eine konkrete geschichtliche Person universelle, transhistorische Bedeutung besitzt. Daher geht es in theologischer Wahrheitsfindung keineswegs nur um eine irgendwie gearbete „Beachtung“ des historischen Paradigmas innerhalb wissenschaftlicher Theologie. Vielmehr ist Theologie als Wissenschaft zuerst eine Theologie, die sich nur als historische Theologie verstehen kann. Sofern Jesus jene Basis und Bindung des Glaubens ist, die die ältesten Gemeinden auch mit der Menschensohnapplikation bekennen, wird theologische Wahrheitsfindung nicht anders zielführend gelingen als in der Aufklärung der Verstehenshorizonte, vor denen zuerst der historische Jesus verkündigte und dann die Gemeinden ihn verkündigten.

An dieser Stelle der Überlegungen zur ‚Gretchenfrage‘ wird evident, dass das „Menschensohnproblem“, das Anton Vögtle ein halbes Jahrhundert umgetrieben hat, dazu zwingt, Position zu beziehen, nicht nur hinsichtlich der Erkenntnismöglichkeiten der wissenschaftlichen Exegese, Art und Umfang der Kontinuität zwischen Worten und Taten des historischen Jesus und dem Glauben der Gemeinden aufzuklären, sondern auch hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs wissenschaftlicher Theologie.

Vögtles Position dazu ist seiner *quaestio* zu entnehmen. Nach sorgsamster Analyse und in Abwägung verschiedenster Deutungsversuche⁴³ beschließt Vögtle seine Untersuchung mit der schlichten Feststellung, „daß eine ganze Reihe von beträchtlichen Schwierigkeiten und Beweisnöten, denen sich Befürworter von Authentizitätshypothesen gegenüber sehen, bei der von mir favorisierten

43 Vgl. dazu auch die Forschungsskizze und Literaturübersicht bei FERDINAND HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 51995, 454–461.

Hypothese der erst nachösterlichen Verwendung der MS-Bezeichnung entfallen.“⁴⁴

Bezüglich der Möglichkeiten und der Relevanz der historischen Theologie könnte seine nur scheinbar versöhnliche Einladung zum Diskurs eine erste Orientierung geben. Nachdem Anton Vögtle seine Ansicht zum Menschensohnproblem nochmals betont hat, fragt er: „Könnte das nicht Anlaß genug sein, die Diskussion um die Herkunft der Redeweise vom MS in aller Fairneß weiterzuführen, um nicht zu sagen: mit größerer Gelassenheit, als es mir selber noch gelungen ist?“⁴⁵ Die für die theologische Wahrheitsfindung elementare „Diskussion um die Herkunft der Redeweise vom MS“⁴⁶ verlangt offenkundig eine Theologie, die sich als Historische Theologie versteht. Sie steht vor der Frage: Ist Jesus, ‚der Galiläer‘, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, theologisch zutreffend erschlossen, wenn die Menschensohnbezeichnung auf ihn angewandt wird? Ebenso gilt: Ist Jesus für Theologie und Kirche bedeutsam, dann werden sich beide stets durch die ‚Rückfrage nach dem historischen Jesus‘ vergewissern müssen.

Auch deshalb bleibt die theologische Wahrheit über Jesus, die die ältesten Gemeinden durch die Verwendung und Interpretation der Menschensohnbezeichnung versucht haben zu erschließen, für eine wissenschaftliche Theologie, die sich als historische Theologie versteht, weil nur in dieser Geschichte die Möglichkeit besteht, eine Wahrheit zu finden, die über die Geschichtlichkeit hinausgeht, ohne sich von dieser Basis und Bindung zu dispensieren,⁴⁷ eine *quaestio disputanda*.

44 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 179.

45 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 179.

46 VÖGTLE, Die ‚Gretchenfrage‘ 179.

47 Vgl. dazu Vögtles Schlussplädoyer in seinem Beitrag zur Festschrift „Gott in der Welt“ für Karl Rahner, dem Vögtle seit seinem „Jesus Christus“-Artikel eng verbunden war: ANTON VÖGTLE, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu. In: Ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 296–344.