

GÜNTER RÖHSER

Biblische Perspektive: Jesus als Prophet

Das mir gestellte Thema beinhaltet drei Elemente, die ich im Rahmen dieses Beitrags möglichst gleichgewichtig behandeln möchte. Das ist neben der hier uns besonders interessierenden Kategorie des Propheten bzw. von Prophetie als Phänomen die Gestalt Jesu von Nazareth als eines vermuteten Vertreters dieses Phänomens sowie eine über die isolierte Betrachtung Jesu hinausgehende, tendenziell gesamtbiblische Perspektive auf den Propheten Jesus. Anders gesagt: Es soll in übergreifender geschichtlicher Perspektive nach der Rolle und Bedeutung des „Prophetischen“ im Auftreten des historischen Jesus gefragt werden (wobei die Frage nach der heutigen Bedeutung dieses Prophetischen immer mit im Hintergrund steht), und ich tue dies in drei Schritten: Zunächst gebe ich eine begriffsgeschichtliche Orientierung, sodann folgen Bemerkungen zur gegenwärtigen Jesusforschung, und schließlich sollen zusammenfassende Merkmale von „Prophetie“ bei Jesus (und Johannes dem Täufer, zur Begründung s. u.) formuliert werden.¹

1. Zum Begriff des „Propheten“

Wenn wir eine allgemeine religionsphänomenologische Beschreibung des Prophetischen versuchen wollen, so lassen sich ungefähr folgende Feststellungen treffen²: Der Prophet oder die Prophetin verkünden den Willen einer Gottheit. Dieser Wille kann sich auf die Gegenwart oder auf die Zukunft beziehen. Er kann das geforderte Verhalten von Menschen wie auch das Eintreten von Ereignissen betreffen (z. B. in der Gerichtsansage oder in Weissagungen). Der Empfang der Botschaft kann durch Visionen oder Auditionen (außeralltägliches Schauen und Hören) vermittelt sein, manchmal auch verbunden mit ekstatischen Erfahrungen. Die Gottheit sendet den Propheten, um die empfangene Botschaft an andere Menschen weiterzugeben. Oft werden Propheten aus ihrem normalen Alltagsleben herausgerufen und einer bestimmten Gruppe von Menschen (zumeist politischen und/oder religiösen Führungsfiguren) oder dem ganzen Volk kritisch gegenübergestellt als Repräsentanten der Gottheit, so dass sie in spezifische Konflikte verwickelt werden.

¹ Für einen Überblick über die Gesamthematik verweise ich auf: WASSILIOS KLEIN u.a., Art. Propheten/Prophetie. In: TRE 27 (1997), 473-517. Als jüngste Spezialliteratur zum Thema ist zu nennen: JOSEPH VERHEYDEN/ KORINNA ZAMFIR/ TOBIAS NICKLAS (Hg.), Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature, Tübingen 2010 (WUNT II 286).

² Zum Ganzen vgl. MARKUS ÖHLER, Jesus as Prophet: Remarks on Terminology. In: MICHAEL LABAHN/ ANDREAS SCHMIDT (Hg.), Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records, Sheffield 2001 (JSNT.S 214), 125-142, hier 126-129.

Damit ist eine eminent und direkt politische Rolle und gesellschaftliche Funktion gegeben.

Im Einzelfall ist es allerdings sehr schwierig, genau zu bestimmen, wer in der Antike als Prophet oder Prophetin verstanden werden soll. Man kann unschwer erkennen, dass sich die obige Beschreibung stark am biblischen Bild des *alttestamentlichen* Propheten orientiert. In der Antike konnte sich jedoch fast jeder den Prophetentitel beilegen – in ganz unterschiedlichen, auch nicht-religiösen Kontexten –, und viele verschiedene Figuren wurden als Propheten bezeichnet oder bezeichneten sich selber so. Schon das Wort ist nicht einfach zu erklären. Die Grundbedeutung ist „Sprecher“ oder „Künder“ (von griech. φημί „sagen“, „äußern“), aber die Vorsilbe προ- kann entweder im Sinne des deutlichen Aussprechens („heraussagen“) oder zeitlich als „Vorher-sagen“ verstanden werden (man nimmt im Allgemeinen an, dass ersteres das Ursprüngliche ist; das Wort kann von daher ins „öffentliche Bekanntmachen“ hinüberspielen). Denkbar wäre auch „anstelle von jemandem/ für jemanden (sc. die Gottheit) sprechen“ als ältere Bedeutung (v. a. im Blick auf die Pythia des Orakels von Delphi). Die genaue Bedeutung wird erst aus dem Zusammenhang deutlich. So können Propheten die Vermittler von Orakeln sein oder auch nur deren Deuter. Dichter, Philosophen, Priester, Wahrsager (z. B. Astrologen), Ansager bei Spielen (vgl. unsere heutigen „Stadionsprecher“) und andere sind als Propheten bezeichnet worden.

Auch im frühen Judentum als der unmittelbaren Lebenswelt des Neuen Testaments findet sich kein einheitlicher Sprachgebrauch. Die Septuaginta verwendet προφήτης zur Wiedergabe von drei verschiedenen hebräischen Wörtern (נביא, ראה, חזה); und bei Josephus kann sogar ein nichtjüdischer Geschichtsschreiber namens Kleodemos Malchas als Prophet erscheinen, weil er die Geschichte der Juden kennt (er weiß z. B. etwas über Abraham und seine Nachkommen zu berichten).³ Andererseits treten bei Josephus verschiedene politisch-religiöse Gestalten auf, die sich als Propheten bezeichnen⁴, die sich offenbar primär gegen die römische Besatzungsmacht richten und die auch vereinzelte Spuren im Neuen Testament hinterlassen haben: die sog. jüdischen Zeichenpropheten (vgl. Apg 5,36: Theudas; 21,38: ein Ägypter).⁵ Sie versuchen, biblischen Vorbildern der Mosezeit zu entsprechen, indem sie an die Wüsten- und Exodustradition anknüpfen, Wundertaten versprechen und Gottes Gericht über die römische Fremdherrschaft und die mit ihr verbündeten

³ Da die Stelle jedoch aus Alexander Polyhistor zitiert ist, wird der „Prophet“ Kleodemos von M. Frenschkowski als für das Prophetenbild des Josephus irrelevant erklärt (MARCO FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen 1995 [WUNT II 79], 160.205).

⁴ Er selbst enthält ihnen diese Bezeichnung vor – allenfalls: ψευδοπροφήτης (De bello Judaico II 261; für einen Zeloten: bell. VI 285) – und wendet sie nur auf die Schriftpropheten des entstehenden Kanons an (vgl. FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung*, 159f).

⁵ Zum Begriff s. PAUL W. BARNETT, *The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70. Their Intention and Origin*. In: NTS 27 (1981) 679-697; zur Sache vgl. auch FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung*, 181f.

eigenen Herren ankündigen. Bei ihnen zeigt sich besonders deutlich, dass Propheten einen politisch bedeutsamen Unruheherd darstellen können, wenn sie bestehende Verhältnisse in Frage stellen und sich dafür allein auf Gott und nicht auf irgendwelche irdischen Autoritäten, Gruppen oder Mehrheiten berufen. Zeitlich befinden wir uns in unmittelbarer Nähe zu Jesus; dieser ist mit den Zeichenpropheten durch die eschatologisch-apokalyptische Grundstimmung und die enge Zusammengehörigkeit von Verkündigung und (bei den Zeichenpropheten allerdings eher erhofften als vollbrachten) Wundertaten bzw. prophetischen Zeichenhandlungen verbunden⁶, aber der Unterschied ist auch sofort deutlich: Jesus zeigt keinerlei politisch-militärische Ambitionen, und er richtet sich mit seiner Botschaft, die auch eine Gerichtsankündigung umfasst, nie nur (oder überhaupt nicht primär) an eine fremde Macht, sondern vor allem an das eigene Volk! Und das scheint mir alttestamentlich-prophetisches Erbe bei Jesus zu sein. – Hier hätten wir vielleicht auch einen interessanten Gesichtspunkt für die heutige theologische Diskussion: Das Prophetische – sofern es nicht Heilsverkündigung ist – äußert sich (im Alten Testament wie bei Jesus) eher in der Kritik des Eigenen als in der Verurteilung des Fremden! Und prophetische Heilsverkündigung hat am Ende ebenso wie das Eigene auch das Fremde im Blick (vgl. Jes 2,2-4; Mt 8,11: Einbeziehung von Nichtisraeliten in das Heil des Gottes Israels).

Im Neuen Testament finden sich etliche Prophetengestalten und Prophetennamen, und auch Jesus wird mehrmals als Prophet bezeichnet. Besonders aufschlussreich in unserem Zusammenhang ist die Anführung von Volksmeinungen über Jesus in Mk 8,27-28 par Mt 16,13-14 und Lk 9,18-19. Bei Markus bleibt noch offen, ob an eine Einordnung Jesu in zeitgenössische oder alttestamentliche Propheten gedacht ist⁷, während nach Matthäus und Lukas die Leute eindeutig in die letztere Richtung denken (Jeremia; einer der alten Propheten). Zweierlei ist bemerkenswert:

1) Die Volksmeinung kommt gar nicht auf den Gedanken, dass Jesus der Messias (Christus) sein könnte. Das tun erst die Jünger. Die Evangelisten machen aber in der Fortsetzung sofort deutlich, dass diese Bezeichnung für ein hinreichendes Bekenntnis zu Jesus notwendig ist.

2) Jenseits des christlichen Bekenntnisses ist das Prophetische offensichtlich der beherrschende Eindruck, den Jesus bei der Masse der Menschen hinterlassen hat (an allen drei genannten Stellen wird auch Elia als Möglichkeit der Identifizierung Jesu genannt). Dies hat neben seiner wirkungsvollen öffentlichen Verkündigung sicherlich auch mit seinen staunenerregenden

⁶ Auf diesen Zusammenhang zwischen Jesus und den Zeichenpropheten hat besonders SCOT MCKNIGHT hingewiesen (Jesus and Prophetic Actions. In: BBR 10 [2000] 197-232), der zusätzlich eine besondere Nähe Jesu zu den Elementen aus der Mose-und-Josua-Tradition erkennt.

⁷ Anders FRENSCHKOWSKI, Offenbarung, 168f, der nur eine Bezugnahme auf einen kanonischen Propheten für möglich hält.

Wundertaten zu tun, die von ihm berichtet werden (vgl. Mk 6,14f)⁸ und die in alttestamentlicher Tradition eher Gott selbst (man denke an die Mt 11,5 zugrunde liegenden Jesaja-Stellen und die Liste in 4Q521 Frg. 2+4) oder einem „Propheten“ (man denke an Mose, Elia und Elisa) denn als dem Messias zugeschrieben werden (wiewohl das Wunder-Tun nicht zwingend zum Prophetentum dazugehört).

Klar ist jedenfalls, dass die Evangelisten den Prophetentitel für Jesus als nicht eindeutig genug und nicht ausreichend betrachten (in der Verklärungsszene Mk 9,2ff par steht Jesus nicht als Prophet, sondern als Gottessohn neben Mose und Elia). Auch in Mt 21,11 ist es zunächst einmal die Meinung der Volksmenge, die mit Jesus auf dem Pilgerweg nach Jerusalem unterwegs ist, wenn es dort heißt (V. 10f): „Und als er in Jerusalem einzog, erregte sich die ganze Stadt und fragte: Wer ist der? Die Menge aber sprach: Das ist Jesus, der Prophet aus Nazareth in Galiläa“ (vgl. V. 46).

So etwas wie eine Prophetenchristologie findet sich nur bei Lukas (z. B. 13,33ff; der Text umfasst mit V. 35 auch eine prophetische Weissagung/Gerichtsankündigung) und Johannes (kritisch rezipiert in 6,14 und 7,40; vgl. Apg 3,22; 7,37: der eschatologische Prophet wie Mose gemäß Dtn 18,15.18), in der neutestamentlichen Briefliteratur überhaupt nicht. Für ein ganzes Jahrhundert verschwindet sodann die Rede vom Propheten aus der christologischen Lehrbildung.

Erst Ende des 2. Jahrhunderts wird der Titel wieder auf Jesus angewendet, aber zugleich auch gesteigert und mit anderen Titeln verbunden. Jesus war so nach Origenes nicht nur Prophet, sondern sein Vorrang lag darin, der Sohn Gottes und Erstgeborene aller Schöpfung zu sein. Augustinus meint, wenn Christus ein Prophet sei, dann sei er es als „Herr der Propheten“. Eine besonders hervorgehobene Rolle spielt Jesus als der „wahre Prophet“, als die abschließende Inkarnation des uranfänglichen „Propheten“ lediglich in den judenchristlichen Pseudoclementinen.⁹ In der späteren (spätreformatorischen) Drei-Ämter-Lehre hat man die Gesalbten des Alten Bundes (Propheten, Priester, Könige) im Christustitel wiedererkannt und zusammengefasst.

In unserem Überblick zum Begriff des Propheten müssen schließlich noch die urchristlichen Gemeindepriester genannt werden. Nach 1Kor 14 erwartet Paulus von ihnen (wie tendenziell von allen Gemeindegliedern) die Erbauung, Ermutigung und Tröstung der Gemeinde sowie die Gewinnung von Außenstehenden in der Gemeindeversammlung. Daneben gab es auch wandernde Propheten (Mt 10,41; 23,34; Apg 11,27; Didache 11,1-6: Wanderapostel und -propheten), die von Ort zu Ort und von Gemeinde zu Gemeinde zogen und wohl in ähnlicher Weise wirkten („Seelsorge“ im weitesten Sinne). Da es sich hier nicht um herausgehobene Einzelgestalten, sondern um eines

⁸ Nach Meinung der Jünger in Lk 24,19 ist ein Prophet für „Werk und Wort vor Gott und dem ganzen Volk“ zuständig.

⁹ Zu allen s. ÖHLER, Jesus as Prophet, 129.

der vielen urchristlichen Charismen handelt und sich diese Prophetie vorwiegend auf den binnengemeindlichen Raum zu beziehen und zu beschränken scheint¹⁰, schließen wir sie aus der weiteren Betrachtung aus. Immerhin sollte man festhalten, dass nach Apg 2,17-18 (Joel-Zitat) jetzt alle Jesusgläubigen aufgrund der endzeitlichen Ausgießung des Geistes im Prinzip prophetisch begabt sind und diese Geistesgabe ausüben könnten. – Auch das könnte ein interessanter Beitrag zu unserem Thema sein: Seit Pfingsten sind alle Christen Prophetinnen und Propheten und damit in eine prophetische Funktion – sei es nach außen (vgl. das Pfingstwunder) oder im Binnenraum der Gemeinde – eingewiesen.

Wenn wir die genannten Belege überblicken, so müssen wir feststellen: Bei der Kategorie des „Propheten“ haben wir es mit einem sehr offenen, manchmal unklaren und diffusen Begriff zu tun. Dies wirkt sich auch – damals wie heute! – in der Anwendung auf Jesus aus und führt zu einem eigentümlichen Schwanken zwischen bewusster Verwendung und auffälliger Zurückhaltung. In jedem Fall muss der Begriff erst mit Inhalt gefüllt werden, wenn er sinnvoll gebraucht werden soll. Überspitzt gesagt: Exegetisch und religionsgeschichtlich geurteilt, ist der Begriff „Prophet“ nicht geeignet, etwas Sinnvolles (über Jesus) auszusagen, da er keinen konkreten, präzisen Inhalt hat – abgesehen vielleicht von dem Motiv der göttlichen Beauftragung. Zwischen der „Beschäftigung mit dem Bereich der eschatologischen Geheimnisse“ und der „mit übernatürlicher Erkenntnis einhergehende(n) Buß- und Umkehrpredigt“¹¹ besteht eben kaum ein Zusammenhang – außer dass beides zum Phänomen der Prophetie gehört und von ein und demselben Propheten wahrgenommen werden kann.

Was Jesus angeht, können und wollen wir dabei aber nicht stehen bleiben. Ich zitiere Martin Karrer und stimme seinem Fazit zu, dass das Attribut „Prophet“ durchaus einen „Zugang zum Verständnis Jesu“ eröffne.

Wir dürfen es freilich nicht überschätzen und moderne Sprachregelungen nicht mit dem Neuen Testament in eins setzen. Von Jesus als Propheten zu sprechen, erleichtert den historischen Anweg. Es organisiert sinnvoll das Erzählen über ihn. Eine große Chance bietet es offener, narrativer Christologie. Doch müssen wir die Unschärfe, wo es ums Detail geht, beherzigen.¹²

Mit dem Hinweis auf das Narrative hat Karrer selbst den entscheidenden Hinweis gegeben, in welche Richtung voranzuschreiten wäre: Man muss sich von der ausschließlichen Fixierung auf den Begriff „Prophet“ lösen und nach charakteristischen Elementen einer narrativen „Prophetenbiographie“ zur Zeit Jesu fragen. Hierfür können wir für die Zwecke des vorliegenden Beitrags auf die Untersuchungen von Michael Tilly aus dem Jahre 1994 zurückgreifen,

¹⁰ Eine Ausnahme ist der Prophet Agabus nach Apg 11,28.

¹¹ GERHARD DAUTZENBERG, Art. „Propheten/ Prophetie IV Neues Testament und Alte Kirche“. In: TRE 27 (1997), 508.

¹² MARTIN KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament, Göttingen 1998 (GNT 11), 220.

denen bislang m. W. nichts Vergleichbares gefolgt ist.¹³ Tilly arbeitet auf der Basis des entstehenden hebräischen und griechischen Kanons, der aramäischen Targumim und antiker jüdischer Prophetenlegenden (Martyrium Isaiae, Vitae prophetarum, Paralipomena Jeremiae) Grundzüge einer zeitgenössischen Interpretation der erzählenden biblischen Prophetenüberlieferung heraus, die in formaler Hinsicht beispielsweise die Art und Weise des (öffentlichen) Auftretens des Propheten betreffen und nach den typischen Inhalten der prophetischen Verkündigung – soweit erkennbar – fragen.

Ich werde mich im Folgenden – in bewusster hermeneutischer Zuspitzung – auf die Frage der Positionierung des Propheten Jesus zu den soziopolitischen Verhältnissen seiner Zeit konzentrieren – in der Annahme, damit einen signifikanten Querschnittsbereich zu den von Tilly genannten Merkmalen prophetischer Existenz erfassen zu können, und ohne damit ebenso wichtige andere Aspekte ausblenden zu wollen. Doch bevor zusammenfassende Merkmale von „Prophetie“ bei Jesus formuliert werden können, müssen noch weitere Grundlagen gelegt werden.

2. Zur gegenwärtigen Jesusforschung

Die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu den gesellschaftlichen und politischen Fragen seiner Zeit, kurz gesagt: die Frage nach dem „politischen“ Jesus, gehört zu den umstrittenen Themen der neueren und gegenwärtigen Jesusforschung.¹⁴ Es ist eine starke Tendenz, besonders in der amerikanischen Forschung, zu beobachten, „Jesus eine politische Rolle zuzuschreiben bzw. ihn als Katalysator gesellschaftlicher Veränderung zu betrachten“: So wird Jesus als sozialkritischer Prophet und Gesellschaftsreformer (Marcus Borg, Richard A. Horsley) oder als Widerständler vom Lande (John Dominic Crossan) charakterisiert.¹⁵ Dies geht Hand in Hand mit einer Infragestellung des – insbesondere in der deutschen Forschung bis heute vorherrschenden – eschatologisch-apokalyptischen Jesusbildes. Aber auch da, wo man am Bild Jesu als eines eschatologisch-apokalyptischen Propheten festhält, kann eine soziopolitische Funktion und Rolle Jesu ausdrücklich eingeschlossen sein (Gerd Theißen). Die Aufmerksamkeit richtet sich dann nicht mehr (in erster Linie) auf ein zukünftiges die Welt verwandelndes Handeln Gottes, sondern

¹³ MICHAEL TILLY, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers, Stuttgart u. a. 1994 (BWANT 137).

¹⁴ Zum Ganzen vgl. DAVID DU TOIT, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts. In: ULRICH H. J. KÖRTNER (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn 2001, 91-134, hier 128-132; ders., Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research. In: LABAHN/ SCHMIDT, Jesus, Mark and Q, 82-124, hier 118-122.

¹⁵ DU TOIT, Erneut auf der Suche, 128f.

auf die hier und jetzt durch Jesus ermöglichten und verwirklichten gesellschaftlichen Veränderungen (in diesem Sinne ist Jesus dann der „Prophet des Reiches Gottes“). Und an dieser Stelle erfolgt nun eine für die Beurteilung des „politischen“ Jesus entscheidende Weichenstellung. Man muss nämlich m. E. deutlich unterscheiden, ob man von einer bewusst und direkt politischen Wirksamkeit Jesu auszugehen hat (intentional-final = der Absicht Jesu entsprechend) oder „nur“ von einer indirekten oder impliziten (konsekutiv = mit möglichen politischen Folgen oder Wirkungen, die Jesus selbst nicht direkt beabsichtigt, die er aber auch nicht ausgeschlossen oder verhindert hat).¹⁶ Im zweiten Fall wäre hermeneutisch eher von einem Rezeptionsphänomen als von einem Produktionsphänomen bewusster Autorschaft auszugehen. In der Mitte zwischen beiden wäre das anzusiedeln, was Gerd Theißen die Symbolpolitik Jesu genannt hat¹⁷: Jesus setzt ein deutliches politisches Zeichen, indem er gleichzeitig auf eine direkte (gewaltsame) politische Auseinandersetzung verzichtet. Den Einzug Jesu in Jerusalem kann man beispielsweise als eine solche symbolische politische Aktion (oder als eine prophetische Zeichenhandlung) Jesu verstehen: Er inszeniert sich bewusst so wie der römische Präfekt bei seinem Einzug in Jerusalem zu den drei großen jüdischen Jahresfesten, aber er verzichtet ebenso bewusst auf eine explizite Deutung des Ereignisses in eben diesem Sinne. Diese wird vielmehr in der Darstellung des Evangelisten Markus der begleitenden Menschenmenge zugeschrieben, ist also ein Rezeptionsphänomen – dem Jesus aber nicht widerspricht: „Gelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt (gemeint ist: durch dich)“ (Mk 11,10). Es ist immerhin eine eigene jüdische Herrschaft, die hier – anstelle der römischen – in Jerusalem aufgerichtet werden soll. Hinzuzufügen ist noch, dass die Äußerung des Volkes im historischen Kontext weitaus „politischer“ klingt, als Markus sie im Rahmen seines Evangeliums verstanden hat, der ja von einer politischen Machtergreifung des Messias Jesus nichts wissen will. – Je länger man sich damit beschäftigt, desto mehr wird einem die Doppelbödigkeit und Zweideutigkeit solcher „politischen“ Aussagen bewusst. Die Übergänge zwischen einer prophetischen und einer messianischen Existenz Jesu sind hier (wie auch sonst) fließend.

Ein völlig apolitischer Jesus erscheint jedenfalls ziemlich unwahrscheinlich und hätte in der historischen Wirklichkeit kein Zuhause – schon aufgrund der engen Verzahnung von Religion und Politik in antiken Gesellschaften. Es sei hierzu an die Feststellung von Günter Stemberger erinnert:

¹⁶ Zur Terminologie vgl. im Zusammenhang des „politischen Paulus“: WIARD POPKES, Zum Thema „Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften“. In: ThLZ 127 (2002) 850-862, hier 851.

¹⁷ Vgl. dazu GERD THEIßEN/ ANNETTE MERZ, Der umstrittene historische Jesus. Oder: Wie historisch ist der historische Jesus? In: SIGURD M. DAECKE/ PETER R. SAHM (Hg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?, Neukirchen-Vluyn 2000, 171-193, hier 183-188.

Keine der führenden Gruppierungen des Judentums hat sich je mit innerer Religiosität begnügt; jüdisches Religionsverständnis verwirklicht sich immer, wenn auch nach den gegebenen Möglichkeiten unterschiedlich stark, auch im politischen Leben.¹⁸

Vor allem aber zeigt das Zentralsymbol der Verkündigung Jesu – das Reich Gottes – die politische Brisanz seines Auftretens. Das „Reich Gottes“ ist von seiner alttestamentlich-frühjüdischen Begriffsgeschichte her primär eine zukünftige Größe am Ende der Geschichte, welche die vorausgehenden irdischen Reiche und Machtstrukturen ablöst und vernichtet. Für Jesus sind – und hier zeigt sich wieder die eigenartige „Gebrochenheit“ und „Indirektheit“ seines politisch-prophetischen Redens – die letztinstanzlichen Feinde des Menschen jedoch nicht die fremden Mächte oder die politischen Strukturen, sondern – dahinter stehend – der Satan und seine Dämonen, moderner gesagt: unsichtbare Mächte und Kräfte, die den Menschen in einer unheilvollen Vergangenheit gefangen halten und ihn daran hindern, sich ganz Gott und seinem kommenden Reich zuzuwenden.¹⁹ Wenn Jesus aber die Nähe dieses Reiches verkündigt und mit seinen Dämonenaustreibungen (die man dann unter dieser Rücksicht auch als prophetische Zeichenhandlungen verstehen kann!) schon mit dessen Durchsetzung beginnt, dann bedeutet dies ganz automatisch auch das bevorstehende Ende aller Verhältnisse, die diesem Reich entgegenstehen – nicht nur der individuellen, sondern auch der sozio-politischen. Dies ergibt sich aus der Begriffsverbindung „Reich Gottes“ mit logischer Notwendigkeit. Denn der griechische Begriff für Reich (βασιλεία) bedeutet wörtlich „Königsein, Königtum“ und ist per se ein politischer Begriff. Durch die Verbindung mit „Gott“ wird er zwar in die religiöse Sphäre übertragen, er bleibt dabei aber unvermeidlich auf den politischen Begriff als Bildspender bezogen und deshalb für politische Implikationen und Rezeptionen offen. Das Reich Gottes – wie immer man es sich als gegenwärtige oder zukünftige Größe auch vorstellen mag – ist zwangsläufig eine Alternative zum „Reich der Welt“ und muss damit das Misstrauen aller derer erregen, die von den bestehenden ungerechten Verhältnissen profitieren. Es ist also ein Hauptinhalt der prophetischen Verkündigung und Existenz Jesu. Das muss aber nicht bedeuten, dass Jesus schon jetzt eine Veränderung der politischen, sozialen oder kommunalen Strukturen und Machtverhältnisse in Galiläa oder Jerusalem aktiv intendiert hätte.

Warum ist es aber überhaupt so schwierig, die Frage nach Jesu gesellschaftlich-politischer Rolle historisch genau zu beantworten? Antwort: Weil man dazu zwei sehr komplexe Bereiche miteinander in Beziehung setzen muss: die Überlieferung von Jesus in den Evangelien auf der einen und die Rekonstruk-

¹⁸ GÜNTER STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991 (SBS 144), 114.

¹⁹ Ich halte also (mit G. Theißen) an der Charakterisierung Jesu als „eschatologischer“ Prophet fest (gegen M. Borg und J. D. Crossan, die in den Reich-Gottes-Aussagen Jesu keine Zukunftserwartung, sondern das „Königtum des Weisen“ ausgesprochen finden).

tion des sozialen Umfeldes Jesu auf der anderen Seite.²⁰ Und gerade letzteres ist nicht einfach. Durch die neueren historischen, sozialgeschichtlichen, kulturalanthropologischen und archäologischen Forschungen ist unser Bild des damaligen Palästina bunter und facettenreicher geworden; eine Gesamtbewertung bleibt gleichwohl – oder gerade deshalb – schwierig.

Ich folge in der Darstellung D. du Toit:

Beinahe alle Versuche, Jesus als Katalysator gesellschaftlicher Veränderung zu verstehen, basieren auf der Identifikation und Rekonstruktion von Unterdrückungsstrukturen bzw. von sozialen Konflikten in Jesu gesellschaftlichem Kontext sowie auf ihrer Verknüpfung mit der Jesusüberlieferung.²¹

In der neueren Jesusforschung haben sich dabei zwei Modelle etabliert, um dieses Verhältnis zu beschreiben:

1) der antike Patriarchalismus: Jesus sei ein scharfer Kritiker der patriarchalen Gesellschaftsstruktur gewesen. Deshalb habe er eine Erneuerungsbewegung gegründet (man könnte sie wieder „prophetisch“ nennen), in der an die Stelle der traditionellen patriarchalen Werte ein auf Gleichwertigkeit aller Menschen beruhendes, jegliche autoritäre Hierarchien ablehnendes Ethos tritt, in dem die herkömmlichen Unterschiede keine Rolle mehr spielen (vgl. Paulus in Gal 3,28).

2) Andererseits postuliert man einen Kontext politischer Unterdrückung und ökonomischer Not als Rahmen für die Interpretation der Jesusüberlieferung.

Demzufolge war das Römische Reich eine hierarchisch strukturierte Agrargesellschaft, die durch ihre höchst ungleiche Verteilung von Macht, Privilegien und Wohlstand gekennzeichnet war. Die galiläische Landbevölkerung – d.h. Jesu primärer Kontext – befand sich ganz unten in der Machtpyramide und war das Opfer massiver sozialer Unterdrückung.²²

Wie düster und angespannt die Situation allerdings wirklich war, wird von den einzelnen Forschern sehr unterschiedlich eingeschätzt. Man kann sich nämlich fragen, wieweit ein vollständig schwarz in schwarz gemaltes Bild brutaler ausbeuterischer Unterdrückung der Realität der eigenen jüdischen (herodäischen) wie der fremden römischen Herrschaft eigentlich gerecht wird. Anlass und Betätigungsfeld für eine prophetisch-kritische Existenz Jesu wird aber in jedem Falle gegeben gewesen sein.

Das Bild, das man sich von Jesus als einem Katalysator gesellschaftlicher Veränderungen macht, ist jedenfalls davon abhängig, wie die genannten Verhältnisse eingeschätzt werden und wie die Interaktion Jesu mit ihnen gedacht wird. Wiederum lassen sich zwei Muster erkennen:

²⁰ Vgl. DU TOIT, Erneut auf der Suche, 129.

²¹ Ebd. (Kursivierungen aufgehoben).

²² Ebd., 130.

1) Zum einen wird Jesus als Gründer einer (prophetischen!) Erneuerungsbewegung verstanden, die als „alternative Gemeinschaft“ und Keimzelle eines erneuerten Gottesvolkes fungierte, d. h. als Gegenentwurf oder Kontrastgesellschaft zur vorhandenen, „mit Unterdrückungsstrukturen durchsetzten Gesellschaft“, in der der Einzelne Heilung, Heil und soziale Geborgenheit fand, die aber keinen direkten Veränderungswillen auf die umgebende Gesamtgesellschaft ausübte.

2) Zum anderen wird Jesus als radikaler (prophetischer!) Reformier betrachtet, „der eine Erneuerungsbewegung innerhalb der Gesellschaft gründete, die angesichts der ... vorhandenen strukturellen Unterdrückung darauf zielte, die Gesellschaft selbst bzw. ihre Institutionen zu reformieren.“²³

Ich deutete schon an, dass ich die erste der beiden Alternativen für zutreffender halte. Als soziale Gruppe, die die Lebensverhältnisse ihrer Mitglieder in umfassender Weise verändert und insofern die gesellschaftliche Machtverteilung beeinflusst, ist aber auch die „bloße“ alternative Gemeinschaft, die Jesusbewegung, die Kirche ein politischer Akteur (im Sinne Max Webers) – und damit auch der, der an ihrem Anfang steht: Jesus, der Prophet aus Nazaret (Mt 21,11).²⁴

An dieser Stelle mag es angezeigt sein, ein Modell des amerikanischen Politologen und Soziologen James C. Scott in die Diskussion einzubeziehen, das von Richard Horsley für die historische Jesusforschung fruchtbar gemacht wurde und das der genaueren Klärung der Verwendung des Begriffs des „Politischen“ für die Jesusbewegung im Kontext der damaligen palästinischen Gesellschaft dienen kann. Ausgangspunkt ist die treffende Feststellung, dass es für die von einem herrschenden System Unterdrückten nicht nur die Alternative von Aufstand oder Unterwerfung gibt, sondern dass sie von Gefühlen und Sehnsüchten bestimmt sind, die zu viel differenzierteren, gleichwohl „politischen“ Verhaltensweisen führen und die auch über die Bedeutung von Texten bestimmen – sei es in der Produktion oder in der Rezeption. Entscheidend für dieses Modell ist die Unterscheidung von *public* und *hidden transcript*. Bei letzterem handelt es sich um eine bestimmte „verborgene“ Intention oder Lesart, die einem Text entgegen seinem offensichtlichen und „für die Öffentlichkeit geeigneten“ Sinn und Zweck zukommen kann. Auf der Verhaltensebene entsprechen dem Formen des heimlichen und versteckten Widerstandes gegen die herrschenden soziopolitischen Verhältnisse, „the arts of political disguise“, wie Scott das nennt. Wichtig sind die Implikationen für den Politikbegriff:

²³ Ebd., 132 (Kursivierungen aufgehoben).

²⁴ Thomas Kazen hat die These aufgestellt, die frühen Christen hätten sich in ihrer sozialen, ethischen und religiösen Praxis die narrativ vermittelte Überlieferung von der prophetischen Existenz Jesu zum Vorbild genommen, so dass von daher der „eschatologisch-messianische Prophet“ zu einem „root model“ für die Entwicklung der frühen Christologie geworden sei (THOMAS KAZEN, *The Christology of Early Christian Practice*. In: JBL 127 [2008] 591-614).

So long as we confine our conception of *the political* to activity that is openly declared we are driven to conclude that subordinate groups essentially lack a political life or that what political life they do have is restricted to those exceptional moments of popular explosion. To do so is to miss the immense political terrain that lies between quiescence and revolt and that, for better or worse, is the political environment of subject classes.²⁵

Wichtig ist aber v. a., dass mit diesem Konzept die Aufmerksamkeit auf die polyvalenten und doppeldeutigen Elemente in Texten gerichtet wird. Sie ermöglichen „politische“ – und in diesem Sinne „prophetische“ – Lesarten von Texten, die einen Einblick in den „geschützten Binnenraum“ unterdrückter Gemeinschaften und die dort geführten Diskurse eröffnen. Ein Beispiel war mit dem Einzug Jesu in Jerusalem nach Mk 11,1-10 oben schon genannt. Für unseren Zusammenhang sind zwei weitere Aspekte von Bedeutung:

1) R. Horsley sieht die Dorfgemeinschaften Galiläas als die grundlegende Sozialform für die Entwicklung der synoptischen Evangelientradition und den eigentlichen Ort und Gegenstand gesellschaftlicher Revolution bei Jesus.²⁶ Auch wenn man ihm hierin nicht folgen mag und eher dem Modell der Kontrastgesellschaft und alternativen Gemeinschaft (s. o.) jenseits der kommunalen Strukturen Galiläas zuneigt (angefangen von der wandernden Jesusgruppe bis hin zu den Hausgemeinden der nachösterlichen Jesusbewegung), so ist doch das Modell von *public* und *hidden transcript* ohne Schwierigkeiten auch auf letztere anwendbar – auch wenn man im Blick auf die Brisanz des Politischen größere Zurückhaltung üben muss als im anderen Fall.

2) Die Übergänge zwischen dem *hidden transcript* und dessen öffentlicher Verlautbarung und Umsetzung sind fließend. Das heißt: Eine marginalisierte Gruppe und ihr Anführer können jederzeit – anlassbezogen – von der einen zur anderen Verhaltensweise, vom versteckten zum offenen Aufstand übergehen. Dies zeigt sich nicht zuletzt bei Jesus von Nazaret: Gegen Ende seines Lebens häufen und verschärfen sich die öffentlichen Auseinandersetzungen bis hin zu Jesu Tempelaktion, der sog. „Reinigung des Tempels“, bei der Jesus öffentlich und unter Anwendung physischer Gewalt zu den Zuständen im Tempel Stellung nimmt (Mk 11,15-17) bzw. dessen Zerstörung ankündigt (Mk 13,2; vgl. 14,58) – ein eindeutiges Beispiel einer prophetischen Zeichenhandlung, die von vielen Neutestamentlern als der letzte Anstoß und Auslöser für Jesu Verhaftung und Verurteilung angesehen wird. Man darf diese öffentliche Auseinandersetzung aber eben nicht einseitig für die eigentliche „politische“ Dimension des Wirkens Jesu ansehen und schon gar nicht mit dem *public transcript* verwechseln – denn mit dieser Bezeichnung sind nur politisch

²⁵ JAMES C. SCOTT, zitiert nach RICHARD A. HORSLEY, *Jesus in Context. Power, People, and Performance*, Minneapolis 2008, 184. Zum Ganzen s. ebd., 169-204.

²⁶ Ebd., 180f.

korrekte, öffentlich geeignete und sanktionierte, in Übereinstimmung mit dem herrschenden System stehende Äußerungen von Abhängigen gemeint.

In jedem Fall ermöglicht das soziologische Modell eine differenziertere Wahrnehmung dessen, was ich das prophetisch-politische Potenzial bei Jesus und in der Jesusbewegung nennen möchte.

3. Jesus als Prophet: Zusammenfassende Merkmale von „Prophetie“ bei Jesus

Mit dem Gesagten sind einige Voraussetzungen geschaffen, um unsere Eingangsfrage nach der Rolle und Bedeutung der prophetischen Dimension im Auftreten Jesu beantworten zu können. Diese Voraussetzungen betreffen zwei Seiten: Wir haben einerseits eine große Offenheit des Prophetenbegriffs im zeitgenössischen Judentum und seiner Umwelt festgestellt und uns deswegen stärker auf das biographisch-narrative Moment eines frühjüdischen Prophetenbildes bzw. im Leben Jesu hin orientiert; andererseits haben wir uns auf die soziopolitische Seite des „Prophetischen“ bei Jesus konzentriert und schließlich das Verständnis des „Politischen“ erweitert über direkt politisches öffentliches Handeln hinaus in den Bereich des „versteckt“ Politischen und des gruppeninternen Diskurses und Verhaltens. Es gilt jetzt, gewissermaßen die Summe aus alledem zu ziehen.

Ich gehe dazu so vor, dass ich zusammenfassend einige Züge des von M. Tilly erhobenen zeitgenössischen frühjüdischen Prophetenbildes – etwas abgewandelt – benenne und nach diesen Zügen im Auftreten Johannes' des Täuflers und Jesu frage. Durch den Vergleich mit dem Täufler wird einerseits das Bild Jesu deutlicher, andererseits soll daran erinnert werden, dass am Anfang des Christentums nach neutestamentlicher Darstellung zwei Propheten stehen, von denen *beiden* gilt, was Jesus nach Lk 7,26 über Johannes gesagt hat: „Wolltet ihr einen Propheten sehen? Ja, ich sage euch: Ihr seht mehr als einen Propheten“ – und zwar jeweils einen ganz besonderen Propheten, der nach christlichem Verständnis mit dieser Kategorie nicht hinreichend und abschließend erfasst werden kann und will.²⁷ – Zugleich kann differenziert nach der soziopolitischen Relevanz der dargestellten prophetischen Züge

²⁷ Nach dem Qur'an (Übers. A. Th. Khoury) ist Johannes vor den anderen Menschen ausgezeichnet („erwählt“) und in eine Reihe mit Zacharias, Jesus und Elia gestellt (Q 6:85.87). Allen ist die Gabe der Prophetie zu eigen (Q 6:89). Johannes wird darüber hinaus von den Engeln als „Herrscher, Asket und Prophet“ angekündigt (Q 3:39) und bekommt schon als Kind Urteilskraft von Gott (Q 19:12). – Interessant ist im Blick auf unser Thema sowohl die Kombination der Bezeichnungen als auch die Frage nach dem Vergleich mit Jesus (s. dazu auch einen Hadith in der Sammlung Tirmidhi, nach dem Johannes nicht möchte, dass Jesus ihm mit der Überbringung von fünf Worten Gottes „zuvorkommt“; zit. nach der Übers. von ADEL THEODOR KHOURY, *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*. Bd. IV, Gütersloh 2010, 32f).

gefragt werden. Als „Rahmenmerkmal“ zu allem kann die göttliche Beauftragung gelten (vgl. die Berufungstexte Mk 1,2ff par; 1,9-11 par; Lk 3,2 und vielleicht 10,18; sowie Worte vom Gekommensein wie Lk 7,33f; Mk 2,17b par). Im Übrigen aber ist das persönliche Gottesverhältnis Jesu nicht das, was seine prophetische Existenz ausmacht. Hier kann man sich an den Wortsinn von „Prophet“ halten: Es geht um das, was Jesus „äußert“, womit er nach außen tritt und ggf. kritisch Stellung nimmt bzw. verändernd auf seine Umgebung einzuwirken versucht.

1. Merkmal: Askese

Ich stelle dieses Merkmal wegen seines Ortes in der Prophetenbiographie voran, obwohl von ihm bisher noch nicht die Rede war und von einer soziopolitischen Relevanz desselben auch nur sehr indirekt die Rede sein kann.

Von Johannes dem Täufer wird einfache Kleidung und einfache Nahrung berichtet (Enthaltung von Fleisch und Wein²⁸). Dadurch wird einerseits prophetisches Selbstverständnis und andererseits Buße oder Trauer angesichts des bevorstehenden Gerichtes Gottes zum Ausdruck gebracht. Zusammen mit dem Aufenthaltsort des Täufers in der Wüste ruft dieses Verhalten zur Umkehr zu den Ursprüngen der Heilsgeschichte Israels auf und bezieht sich dadurch kritisch auf die Verhältnisse und Zustände in der Gegenwart – wohl v. a. in moralischer Hinsicht. – In beidem folgt Jesus dem Täufer nicht. Er zieht sich nicht in die Wüste zurück, trägt keine besondere Kleidung und fastet auch nicht. Ohne seine persönliche Besitz- und Bedürfnislosigkeit als wandernder Lehrer aufzugeben, trinkt er Wein und feiert Feste, sein erstes Wunder gemäß dem Johannesevangelium ist ausgerechnet ein Weinwunder bei einer Hochzeit. Der Grund ist einfach: Im Unterschied zu Johannes blickt Jesus primär nicht auf die Wüstenzeit zurück, sondern auf die anbrechende Heilszeit voraus, und deren Kennzeichen sind u. a. Nahrungsfülle und eschatologische Festmähler; und sollte Jesus sich auch als Messias verstanden haben, so ist dessen Zeichen der Weinstock. Was Jesus allerdings beibehält – wie Daniel, Johannes der Täufer und andere vor ihm sowie Paulus, Jakobus und unzählige andere nach ihm –, das ist die Ehelosigkeit. Sie ist zweifellos ein prophetisches Element bis heute, indem sie darauf hinweist, dass Ehe und Familie nicht der höchste und letzte Wert im Leben sein können. Jede Form religiöser Askese ist ein radikales Zeichen der Hinwendung zu Gott unter Zurückstellung aller üblichen Wichtigkeiten im Leben und kann insofern Ausdruck einer prophetischen Existenzweise und Lebensform sein (absolute Orientierung an dem persönlich erkannten Willen Gottes). Jesus und alle anderen zölibatär oder anderswie asketisch lebenden Menschen stellen damit ein deutliches Zeichen dafür auf, dass nicht alles immer so weitergehen kann

²⁸ Dazu s. TILLY, Johannes der Täufer, 38.102.

und wird wie bisher, sondern dass Gott mehr und anderes mit uns vorhat als Essen und Trinken, Kinderzeugen und Sterben. Es werden tatsächlich die natürlichen Lebensbedürfnisse in Frage gestellt. Wieweit solches asketische Leben eine soziopolitische Relevanz besitzen oder gewinnen kann (etwa als Gegenentwurf zu gesellschaftlich vorherrschenden Lebensentwürfen), lasse ich hier dahingestellt. Im Falle der bewussten Ehelosigkeit von Frauen kann der Protest gegen patriarchalische Gesellschafts- und Familienverhältnisse durchaus ein *Movens* dafür sein.

2. Merkmal: Wunder und Zeichenhandlungen

Das eben Gesagte gilt auch für die öffentlichen Zeichenhandlungen der beiden Propheten: Johannes praktiziert eine Bußtaufe im Jordan mit dem Ziel der Sündenvergebung und orientiert sich damit wiederum an den Anfängen der Heilsgeschichte Israels (Durchzug durchs Schilfmeer und den Jordan vor dem Einzug in das Land). Jesus tauft nicht mehr und feiert stattdessen Freudenmähler mit Zöllnern und Sündern als öffentlich demonstrierte Annahme von politisch und sozial ausgegrenzten Menschen und als prophetischer Vorgriff (zeitlich wie sachlich) auf die kommende Heilszeit. – Auch auf die Wunder Jesu – die er im Unterschied zu Johannes dem Täufer als Zeichen *seiner* besonderen prophetischen Sendung vollbringt – sind wir im Zusammenhang unserer Fragestellung schon aufmerksam geworden. Sie besitzen einen mehr oder weniger großen Öffentlichkeitscharakter und eine mehr oder weniger große soziopolitische Brisanz. So ist wiederholt vorgeschlagen worden, die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20) vor dem Hintergrund der römischen Besatzung in Palästina (V. 9: der „ unreine Geist“ gibt sich als „ Legion“ zu erkennen) und deren heimlich ersehnter Vertreibung aus dem Land und Vernichtung im Meer (V. 13) – also mit deutlichen Elementen eines *hidden transcript* – zu lesen. Und wenn Jesus die Massen speist und sich ihnen fürsorglich zuwendet, dann beschwört er damit nicht nur die Mosezeit herauf, sondern übernimmt auch in gewissem Sinne eine zeitgenössische herrscherlich-politische Rolle, weil dies eigentlich auch von hellenistisch-römischen Herrschern erwartet – und leider allzu oft nicht erfüllt – wurde (vgl. Joh 6,14f: Nach der Speisung der ca. 5000 erkennen die Menschen Jesus als den verheißenen endzeitlichen Propheten wie Mose und wollen ihn „zum König machen“).

3. Merkmal: Ankündigung des kommenden Gerichts

Jesus teilt mit dem Täufer die grundlegende Erwartung eines kommenden Gerichts. Für beide ist die Kritikwürdigkeit und Erneuerungsbedürftigkeit des Volkes so radikal, dass Gott nunmehr ein letztes Angebot macht und sodann

mit seinem richtenden Eingreifen jederzeit zu rechnen ist. Während jedoch der Täufer sich auf den Umkehrruf beschränkt, eröffnet Jesus noch einmal eine Zeit der Vorbereitung auf das kommende Gericht und Reich Gottes, in der er selbst die zentrale Rolle spielt („eschatologischer Prophet“) und in der er auch (indirekt) politische Zeichen für den Veränderungswillen Gottes setzt (vgl. die Weherufe über die Reichen, die Seligpreisung der Armen, die Heilung der Kranken).

4. Merkmal: Konkrete sozialetische Forderungen

Während Johannes das Volk zu einer ethisch verantwortlichen Lebensführung im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung aufruft (Lk 3,10-14; er selbst lebt außerhalb dieser!), stellt Jesus diese durch sein Verhalten und seine Verkündigung indirekt in Frage, wenn er z. B. zu Feindes- und Fremdenliebe aufruft (Lk 6,27ff; 10,25-37), die Unvereinbarkeit von Gott und Geld propagiert (Lk 16,13), das Schwören untersagt (Mt 5,34) oder jegliche irdische Autorität in Frage stellt (Mt 23,8-12; vgl. Mk 3,35; 10,30). Kritisches Reden und abweichendes Verhalten in der Öffentlichkeit, aber auch innerhalb der eigenen Gruppe ist also in jedem Falle ein Kennzeichen des prophetisch-politischen Wirkens und der prophetisch-politischen Identität Jesu. Zu dieser Identität gehört auch, dass Jesus in bestimmten Aspekten seiner Person und seines Wirkens für seine Anhänger als urbildliches Modell gelten muss, dem sie in ihrem eigenen Leben und Verhalten „nachfolgen“ sollen. Unbeschadet seiner Einzigartigkeit für die Gläubigen („Sündlosigkeit“, Erlöserfunktion) kann er so zum Vorbild für die Umsetzung konkreter sozialetischer Forderungen werden – ja gerade *aufgrund* seiner besonderen Rolle und soteriologischen Funktion ist dies möglich, ohne zu einer moralisch-religiösen Überforderung der Christen zu führen. – Ähnliches gilt für die nächsten Merkmale prophetischer Existenz bei Jesus:

5. Merkmal: Herrschafts- und Kultkritik

Johannes der Täufer hatte seinen Landesfürsten Herodes Antipas wegen dessen Lebenswandel angegriffen und bezahlte dieses mit seinem Leben (Mk 6,17ff). Ein politischer Hintergrund für die Hinrichtung des Täufers ist nicht auszuschließen (vgl. Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 118: Furcht des Herodes vor einem durch Johannes ausgelösten Aufstand). Jesu *öffentliches* Verhalten gegenüber Herodes und der römischen Kolonialmacht ist eher von Zurückhaltung geprägt; dass seine Haltung aber durch eine alles andere als harmlose Zweideutigkeit gegenüber den Mächtigen bestimmt gewesen sein muss, zeigen sowohl Lk 13,31 (Herodes' Tötungsabsicht; in diesem Zusammenhang fällt auch der Prophetentitel: V. 33) als auch die Perikope von

der Kaisersteuer (mit Mk 12,17)²⁹. – Jesus stimmt mit dem Täufer auch in einer distanzierten Haltung gegenüber dem Jerusalemer Tempel überein. Bedeutete alleine schon das Angebot einer Taufe im Jordan zur Vergebung der Sünden einen Affront gegenüber den Sühneriten im Tempel, so greift Jesus in der sog. Tempelreinigung – zeichenhaft – direkt in den Kultbetrieb ein und demonstriert damit seine ablehnende Haltung gegenüber diesem in seiner vorfindlichen Form. Damit befindet er sich eindeutig in der Nachfolge der alttestamentlichen Propheten³⁰, die ebenfalls massive Kritik am Jerusalemer Tempelbetrieb übten und die Zerstörung des Tempels ankündigten. Gemeinsam ist auch, dass diese prophetische Kritik aufgrund des engen Zusammenhangs von Religion und Politik, von Kult, öffentlicher Ordnung und staatlicher Gewalt zugleich als ein Angriff auf die herrschende Oberschicht und deren Machtinteressen verstanden und dementsprechend als eine hochpolitische Angelegenheit betrachtet werden konnte (und wurde) – mit den bekannten Folgen, nämlich:

6. Merkmal: Verfolgung und Tötung durch die Mächtigen

Dieses traditionelle Motiv besagt: So wie die Verhältnisse nun einmal sind, erkennt man den wahren Boten Gottes daran, dass er unvermeidlicherweise von den Mächtigen verfolgt wird und am Ende ein gewaltsames Geschick erleidet. Den zugehörigen Schlüsseltext in Bezug auf Jesus haben wir oben schon genannt (Lk 13,34f: „Jerusalem, Jerusalem, das die Propheten tötet und die zu ihr Gesandten steinigt...“, im Anschluss an die „Regel“ von V. 33b, dass kein Prophet außerhalb Jerusalems umgebracht wird; vgl. auch Mt 5,10-12; Lk 6,22f in Bezug auf die Gemeinde).³¹ Die zugrunde liegende Überzeugung lautet: Der Gerechte muss in dieser ungerechten Welt viel leiden, aber Gott wird ihm aus allem heraushelfen (vgl. Ps 34,20). Dieses Schema lässt sich unschwer auf das Prophetengeschick des Täufers ebenso wie Jesu in seiner Passion und Auferstehung anwenden (Propheten sind herausragende „Gerechte“!)³² wie auf einen jeden Menschen, der um des Glaubens willen leiden muss (Modellcharakter!). Auch Paulus überträgt es auf verfolgte

²⁹ S. dazu die Auslegung dieser Stelle im Sinne des Modells von J. C. Scott durch STEFAN SCHREIBER, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments. In: BZ 48 (2004) 65-85.

³⁰ Insbesondere Jeremias (vgl. Mk 11,17b mit Jer 7,11).

³¹ Auch im Qur'an findet sich der Vorwurf der Ablehnung der Propheten und des Prophetenmordes (Q 2:61.87; 15:11; 23:44).

³² Es trifft auch auf alle in Mt 16,14 namentlich Genannten zu: Johannes der Täufer, Elia und Jeremia. Vgl. MICHAEL KNOWLES, Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction, Sheffield 1993 (JSNT.S 68), 160: „John the Baptist, Elijah and Jeremiah all represent approximations of Jesus' identity: they are all prophetic and suffering prototypes of the messiah, who is about to announce his own impending fate“ (vgl. 16,21).

Christen (1 Thess 2,14f) und macht damit deutlich: *Das letztlich entscheidende Merkmal des Prophetischen ist das Leiden und die Bereitschaft dazu im Widerspruch zur Ungerechtigkeit der Welt.* Dies ist keine Einladung zum Leiden und keine Verherrlichung desselben, wohl aber eine realistische Wahrnehmung der Verhältnisse und der Rolle des Prophetischen in ihnen. Dies zeigt aber auch, dass wir mit einem einseitigen und oberflächlichen Begriff des „Politischen“ im Falle von Propheten wie Jesus nicht weiterkommen. Vielmehr ist bei allen biographisch-narrativen Einzelzügen – vom demonstrativen Auftreten zu Beginn bis zum dramatischen Lebensende – eine differenzierte und genaue Betrachtung ihrer potentiell politischen und sozialen Funktion vonnöten, wenn wir dem hermeneutischen Potential, das in solchen Überlieferungen steckt, gerecht werden wollen.

Dasselbe gilt auch für das Leben des Propheten Muḥammad. Der Einzelvergleich mit Jesus gewinnt dadurch seinen besonderen Reiz, dass in Bezug auf das „Politische“ üblicherweise einer der Hauptunterschiede, ja -gegensätze zwischen den beiden „Propheten“ gesehen wird. In der hier gewählten Betrachtungsweise rückt Jesus näher an Muḥammad heran, wodurch sich neue Gesprächsmöglichkeiten zwischen Christen und Muslimen ergeben. Die differente Christologie im Neuen Testament und Qur‘ān wird dabei nicht ausgeblendet, es wird aber deutlich, dass sie ein fruchtbares Gespräch zwischen den unterschiedlichen Traditionen – mit auch religiös-theologischen, nicht nur moralisch-ethischen Anschlussmöglichkeiten – nicht behindern muss. So wird man auch für den islamischen und christlichen Religionsunterricht von der Beschäftigung mit diesem Thema einiges erwarten dürfen.