

Carsten Jochum-Bortfeld: „Denn der Mensch ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern , um zu dienen“ (Mk 10,45) – zur theologischen Bedeutung des *hyios tou anthropou*, in: Marlene Crüsemann/Ders.: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 159–172.

»Denn der Mensch ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern, um zu dienen« (Mk 10,45) – zur theologischen Bedeutung des *hyios tou anthropou*

Ein zentraler Kritikpunkt an der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache (BigS) ist die Wiedergabe des griechischen *hyios tou anthropou* mit ›Mensch‹ statt des sonst üblichen ›Menschensohn‹.¹ »Als ›Übersetzung‹ lässt sich das nicht mehr bezeichnen. Vielmehr handelt es sich um einen schwerwiegenden Eingriff in den Textbefund, der dessen Aussageabsicht in gravierender Weise verfälscht« – so Jens Schröter in seiner kritischen Stellungnahme zur BigS.² ›Menschensohn‹ versteht Schröter als Ausdruck dessen, dass Jesus als Repräsentant Gottes mit Vollmacht wirkt und handelt. ›Menschensohn‹ ist hier eine Hoheitsbezeichnung, ein Titel für die besondere Stellung Jesu, die ihn über die Menschen um ihn herum erhebt. Schröter geht hier selbstverständlich von einer hoheitlichen Christologie aus, die sich in den sog. Hoheitstiteln zeigt, aus.³

Auf den folgenden Seiten werde ich zeigen, dass die kritisierten Übersetzungen mitnichten eine gravierende Verfälschung ist, sondern ein sachgemäßer Versuch, das griechische *hyios tou anthropou* wiederzugeben. Die spezifischen christologischen Aspekte des *hyios tou anthropou* sollen dabei nicht einfach einem christologischen Gesamtkonzept, das vom Gedanken der Hoheit Christi getragen wird, untergeordnet werden. Für das Verständnis von Jesus Christus ist es wichtig, dass bei der Übersetzung von *hyios tou anthropou* die Bedeutung ›Mensch‹ nicht durch hoheitliche Aspekte bis zur Unkenntlichkeit überlagert wird.⁴

1. So in der Übersetzung des Mk von Irene Dannemann und der des Mt von Luise Schottroff.
2. Schröter, *Ideologie*, 24.
3. Zur Problematik der hoheitlichen Christologie vgl. den Beitrag von L. Schottroff, *Heilungsgemeinschaften* in diesem Band, dort insbesondere die S. 26–28 zum *hyios tou anthropou*.
4. Dabei verbleibt der Focus der Untersuchung auf der synoptischen Tradition.

1. Überblick über die Forschungslage

Ein Ausgangspunkt für die Debatte um den ›Menschensohn‹ ist Dan 7,13f. Dort sieht der apokalyptische Autor in einem Traum nacheinander vier Tiere, die aus dem Meer aufsteigen und mit Macht und Gewalt in der Welt ihr Unwesen treiben (Dan 7,2–8). Diese Tiere trifft das göttliche Gericht, das ihrem Unwesen ein Ende setzt (7,9–12). Die Vision schließt mit dem Erscheinen eines Menschen (genauer: *wie* eines Menschen/*kebar änosch*), der vor Gott gebracht wird und von ihm Macht, Ehre und Reich erhält. Das aramäische *bar-änosch* bedeutet einfach ›Mensch‹ und entspricht dem hebräischen *ben-adam* in u. a. Ez 2,1 u. ö. und Ps 8,5.⁵ An diesen Stellen ist der Mensch als einzelnes Exemplar seiner Gattung im Blick. Die Formulierung *ben-adam* macht deutlich, dass der Benannte ein Mensch ist, genauer: von einem Menschen abstammt.⁶ Von Individualität kann hier keine Rede sein. Innerhalb von Ez wird in der Anrede des Propheten mit *ben-adam* das Menschsein des Propheten im Gegenüber zu Gott hervorgehoben:⁷ Der Prophet ist ein Mensch.

In Dan 7 dient das aramäische *bar-änosch* ebenfalls zur Verdeutlichung eines Kontrastes und zwar zwischen den Weltreichen der Menschen und der zukünftigen Welt Gottes.

Nach R. Albertz »spricht viel dafür, daß noch keine individuelle Mittlergestalt gemeint ist, wie dann in späteren Texten. In der Bilderwelt von Dan 7 repräsentiert der ›Menschengestaltige‹ zunächst nur das Menschliche gegenüber den unmenschlichen Bestien.«⁸ Die hier mit visionären Mitteln gezeichnete zukünftige Welt wird »im Gegensatz zur bestialischen Herrschaft bisheriger Weltreiche zutiefst humane Züge« haben. Nach dem göttlichen Gericht beginnt eine Zeit, die sich qualitativ völlig von der Zeit der mörderischen Tiere unterscheidet. Die Tiere dieser Vision werden im weiteren Verlauf des Textes als vier Königreiche gedeutet (7,19ff.), es sind die Reiche, die mit ihrer imperialen Politik die Vergangenheit und insbesondere die Gegenwart Israels bestimmt haben.⁹ Die zukünftige Welt Gottes wird durch einen Menschen re-

präsentiert.¹⁰ Der Mensch ist ein Gegenbild zur der als gewaltsam erfahrenen Gegenwart.

In der Diskussion ist es allerdings umstritten, ob und inwieweit die sog. Menschensohnvorstellung im Neuen Testament an Dan 7 anknüpft und inhaltliche Elemente aus dieser Traditionslinie adaptiert. Die neutestamentlichen Texte sprechen von »dem Sohn des Menschen« (*ho hyios tou anthropou*). Die Vergleichspartikel wie in der Formulierung von Dan 7,13f. fehlt hier. Während Hen 46,1–8 noch an den Sprachgebrauch von Dan 7,13f. erinnert, fällt die Vergleichspartikel z. B. in Hen 62,6–9 weg. Hier wird an eine konkrete einzelne Gestalt gedacht, die das endzeitliche Gericht vollzieht (vgl. 4 Esr 13,5,25).¹¹ Das Handeln des ›Menschensohnes‹ ist vergleichbar mit dem der Messiasgestalt in PsSal 17,26–28.¹² Die Handlungen dieser Richtergestalt in der jüdischen Apokalyptik unterscheiden sich nach G. Theißen und A. Merz deutlich von denen des ›Menschensohnes‹ im Neuen Testament: Das fürsorgliche Handeln Jesu steht im Kontrast zum vernichtenden des ›Menschensohnes‹ in 4 Esr 13.¹³

Die sog. Menschensohnworte werden in der neutestamentlichen Forschung beinahe klassisch in drei Gruppen eingeteilt: 1.) das gegenwärtige Wirken 2.) das zukünftige Wirken und 3.) das Leiden des ›Menschensohnes‹.¹⁴ Dabei gibt es wie beim gesamten Thema eine ausufernde Diskussion, inwieweit diese Worte auf den historischen Jesus zurückgehen. Die Worte über den leidenden ›Menschensohn‹ werden allgemein als nachösterliche Bildung angesehen.¹⁵ Bei den Worten über das gegenwärtige Wirken geht man davon aus, dass sich hier sehr genau das Selbstverständnis Jesu zeigt.¹⁶ Dies wird auch in Bezug auf das zukünftige Wirken des ›Menschensohnes‹ von einigen vertreten: Jesus versteht sich als die kommende Heilsgestalt.¹⁷

10. Haag, Art. בן־אדם, 685 betont, dass *ben adam* eigentlich nur mit ›Mensch‹ wiedergegeben werden kann.

11. Vgl. Conzelmann, Theologie, 105f.

12. Vgl. Schnelle, Theologie, 131.

13. Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 475.

14. Vgl. u. a. Conzelmann, Theologie, 107–110.

15. Anders Stuhlmacher, Theologie, 142f.

16. Der Menschensohn taucht nicht in christologischen Bekenntnisformeln auf. Von daher nimmt man an, dass hier eine exklusive Selbstbezeichnung Jesu vorliegt. Vgl. Karrer, Jesus Christus, 291. Anders Vielhauer, Jesus, der alle Menschensohnworte als Produkt der nachösterlichen theologischen Arbeit der Gemeinde versteht.

17. Vgl. u. a. Theißen, Gottessohn, 302ff.

5. In Ez ist die Formulierung 93mal zu finden. Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 70f.

6. Das hebr. *ben* bzw. *bar* umschreibt Abstammungs- und Verwandtschaftsverhältnisse oder benennt die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe vgl. Haag, Art. בן, 672ff.

7. Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 70f. mit Verweis auf Ez 28,2.

8. Albertz, Religionsgeschichte, 662f.

9. Mit dem vierten Reich ist in Bezug auf die Entstehungszeit des Textes die Königsherrschaft des Seleukiden Antiochos IV. gemeint, dessen Politik in Israel zu einem bewaffneten Aufstand führte. Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 663ff.

Warum im Neuen Testament diese apokalyptische Vorstellung adaptiert wird, dazu gibt es unterschiedliche Antworten. U. Schnelle¹⁸ versteht den »Menschensohn« als offene und wenig festgeschriebene Tradition, mit deren Hilfe Jesus sein Wirken gut charakterisieren konnte. Es wird so die Niedrigkeit Jesu und sein solidarischer Umgang mit Außenseitern betont. Die Macht der eschatologischen Rettergestalt ist gegenwärtig verhüllt. G. Theißen sieht in der Menschensohn-Vorstellung eine Korrektur der Messiaserwartungen, die von einem machtvollen Messias ausgehen. In den synoptischen Evangelien tauchen die Menschensohnworte häufig in Opposition zu Messiasaussagen auf (Mk 8,31ff.).¹⁹ »Menschensohn« wird innerhalb dieser Ansätze als ein Titel, gewissermaßen als Herrschaftsbezeichnung wie z. B. Messias und Herr (griech.: *kyrios*) verstanden. In der Bezeichnung »Menschensohn« für Jesus zeige sich seine göttliche Autorität.

Problematisch an diesen Ansätzen ist, dass der theologische Charakter von Dan 7,13f. kaum Berücksichtigung findet. Die Zukunftsperspektive von Dan 7 ist, dass die von Gott kommende zukünftige Welt wahrhaft menschlich ist. Der wie ein Mensch ist, ist Repräsentant der von Gott kommenden zukünftigen Welt. Er steht im Kontrast zu den Reichen der Welt.

2. Der MENSCH und die Reiche der Welt (Mk 10,42–45)

Die synoptischen Evangelien sprechen in dieser Perspektive vom *hyios tou anthropou*. Jesus ist der wahrhaft menschliche Repräsentant des Reiches Gottes, er und seine Handlungsweise stehen dem unmenschlichen Herrschaftssystem des römischen Reiches gegenüber. Von daher bedeutet der griechische Ausdruck *hyios tou anthropou* in Anlehnung an den hebräischen und aramäischen Sprachgebrauch »Mensch«. Dabei ist nicht einfach nur das Menschsein Jesu im Blick, es geht insbesondere um die eschatologische Dimension, die durch Dan 7 eröffnet worden ist. Das anbrechende Reich Gottes steht den menschlichen Reichen gegenüber.

In Mk 10,42–45 wird das Dienen des MENSCHEN im Kontrast zur hierarchischen Struktur antiker Gesellschaften gesehen. Dienen bedeutet hier den Verzicht auf einen gesellschaftlichen Status und ein solidarisches Miteinander

in der Nachfolgegemeinschaft.²⁰ Dienst ist die Tätigkeit für Sklavinnen bzw. Sklaven und anderen gesellschaftlich niedrig Gestellten. Für die Spitzen der Gesellschaft ist dies eine unannehmbare Handlungsform, wenn der eigene Status erhalten werden soll. Die Aufforderung zum Dienst zielt auf Statusverzicht ab. Damit steht das vom MENSCHEN gelebte und geforderte Handeln der Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Strukturen entgegen.²¹ Der MENSCH betreibt aktiven Protest gegen die allgegenwärtige Unterdrückung und entwickelt dabei eine Form alternativen Handelns.

Das Dienen steht in Mk 10 im Zusammenhang mit der Löservorstellung der alttestamentlichen und jüdischen Tradition (Lev 25; Dtn 15)²² und sollte von hier verstanden werden: Der MENSCH dient, in dem er die vielen »auslöst«. So wie im Sinne der Tora der Löser an einem in der Schuldklaverei Befindlichen solidarisch handelt und ihn bzw. sie befreit, so kann der Dienst des MENSCHEN verstanden werden²³: Es geht um Befreiung aus Abhängigkeit. Damit steht das Handeln des MENSCHEN den antiken Gesellschaftsstrukturen, die auf Unterordnung, Unterdrückung und Ausbeutung basieren, entgegen. Diese Solidarität ermöglicht menschliches Leben, indem es Begrenzungen und Einschränkungen menschlichen Lebens aufheben will. Das Dienen wird in 10,44 als eine Tätigkeit an allen verstanden, die von allen praktiziert werden soll:²⁴ »Alle ohne Ausnahme partizipieren an der Arbeit gegen Herrschaftsstrukturen untereinander.«²⁵ Der MENSCH lebt hier etwas vor, das zum Identifikationspunkt der Praxis von Menschen wird.

Mk 10,42–45 kann als zentraler Punkt für die Deutung des Handelns des MENSCHEN verstanden werden. Durch die Einteilung der sog. Menschensohnworte in die drei genannten Kategorien wird der Trend in der neutestamentlichen Forschung, Mk 10,45 allein auf den Tod Jesu zu beziehen und von seinem Wirken zu trennen, unterstützt.²⁶ Das Dienen Jesu zeigt sich jedoch bereits auf seinem Weg durch Galiläa und nach Jerusalem. Dort zeigt er sich mit denen, die ganz unten stehen, solidarisch.

20. Vgl. L. Schottroff, *Schwestern*, 299–325; Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 225–230.

21. Zur antiken Kritik an der Auflösung von Herrschaftsstrukturen vgl. z. B. Cicero, *de re publica* 1,67.

22. Vgl. Kessler, *Löserinstitution*.

23. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 267–269.

24. Eine Weisung an eine exklusive Gruppe in der Nachfolgegemeinschaft ist hier nicht feststellbar.

25. L. Schottroff, *Schwestern*, 310.

26. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 268f.

18. Vgl. *Theologie*, 134.

19. Vgl. Theißen, *Gottessohn*, 302ff.

3. Der MENSCH und der Sabbat

Dass der *hyios tou anthropou* Herr über den Sabbat ist, wird von Vertretern eines titularen Verständnisses als Ausdruck der besonderen herrschaftlichen Autorität Jesu verstanden. Als der ›Menschensohn‹ steht er über dem Gebot der Sabbatheiligung. Die Tora wird ihm untergeordnet.²⁷ Dabei haben zahlreiche Studien gezeigt, dass Jesu Stellung zum Sabbat sich im Rahmen des antiken Judentums bewegt und somit keine hoheitliche Herabsetzung der Tora hier intendiert ist. Vielmehr wird die besondere Intention des Sabbats hervorgehoben.²⁸ Von einer besonderen Autorität Jesu gegenüber dem Sabbat kann hier keine Rede sein.

Der Sabbat, an dem im Judentum der Ruhe Gottes und der Befreiung aus Ägypten gedacht wird, soll für die Menschen, zu ihrem Wohl, da sein (Mk 2,27). Wenn gesagt wird, dass das Wohlergehen des Menschen das entscheidende Kriterium für das Verständnis des Gebotes ist, heißt das: Am unterbrechenden und Freiraum schaffenden Charakter des Sabbats wird – gerade im Kontext der antiken Wirtschaft – festgehalten: Tagelöhner z. B. waren in der Antike darauf angewiesen, an möglichst vielen Tagen, d. h. wenn nötig pausenlos, zu arbeiten, da der Lohn gerade für das Lebensnotwendige reichte. Für Gutsbesitzer z. B. hatte das Leben eines einzelnen Arbeiters keinen Wert. Es war bei der Masse von bereitstehenden Arbeitskräften einfach ersetzbar (Varro *Res rust.* 1,17,2–3).²⁹ Der Sabbat verschafft Menschen in einem solchem System einen Ruheraum. Dies wird in den synoptischen Evangelien zwar nicht weiter ausgeführt, aber, wenn betont wird, dass der Sabbat für den (im Sinne von »zum Wohl des«) Menschen geschaffen ist, darf es vorausgesetzt werden.³⁰ In Mk 2,22–27 liegt der Schwerpunkt auf der Ernährung der Jüngerinnen und Jünger am Sabbat. Die Geschichte behandelt das Problem, wie Menschen, die wie die Jüngerinnen und Jünger auf der Straße leben, den Sabbat heiligen können. Mk 2,22–27 ist nicht nur auf die Lebensweise von Wandercharismatikern gemünzt,³¹ sondern nimmt die Lebenssituation von sozial entwurzelten Menschen in der Antike auf. Jesu Position gegenüber den Schriftgelehrten macht deutlich, dass hungernde Menschen den Sabbat nicht als heilsame Ordnung

27. Vgl. u. a. Gnilka, Markus, 122ff.

28. Vgl. u. a. Wengst, Jesus, 55f.

29. Vgl. L. Schottroff, Gleichnisse, 278f.

30. Vgl. France, Mark, 147.

31. So Theißen/Merz, Jesus, 329f.

erleben können. Sachlich ist diese Position vergleichbar mit Ex 16 aus: Gott gibt dem Volk Israel genug Manna, damit es am siebten Tag nicht hungern muss. Die sabbatliche Praxis des MENSCHEN Jesus nimmt die existentiellen Bedürfnisse der Menschen ernst, damit ihr Leben und die Freude daran nicht durch Hunger gemindert wird. Insofern bestimmt der MENSCH über den Sabbat.³²

4. Der MENSCH und das Leben mit Schuld

In eine vergleichbare Richtung geht das vergebende Handeln des MENSCHEN (Mk 2,10). Er ermöglicht, indem er Sünden vergibt und das Verlorene sucht (Lk 19,10), menschliches Leben im Angesicht von Schuld und Scheitern. Die jüdische Tradition setzt sich mit diesem existentiellen Problem in vielfältiger Weise auseinander: Wie kann Leben, das fehlt geht, vor Gott bestehen? Wie kann Sozialität im Angesicht von Schuld Bestand haben?³³

Die synoptische Tradition betont hier die integrative Praxis Jesu, der sich den »Sünderinnen und Sündern« zuwendet und soziale Beziehungen zu ihnen aufbaut. Sünder/Sünderinnen sind in der Sicht der neutestamentlichen Texte nicht einfach nur Menschen, die nicht nach der Tora lebten. Vielmehr wurden Menschen innerhalb der schweren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der antiken Gesellschaft zu Sündern gemacht.³⁴ Sie mussten oft, um überhaupt zu überleben, Erwerbsmöglichkeiten nachgehen, die als sündig eingestuft wurden, so z. B. die Arbeit am Zoll oder als Prostituierte. Die blanke Not drängte Menschen ins Abseits. Zu diesen Menschen baut Jesus Beziehungen auf, um sie wieder sozial zu integrieren. Sein Handeln zielt auf eine wichtige Dimension menschlichen Lebens ab – auf die Sozialität. Das Menschen außerhalb von sozialen Bindungen leben können, ist im antiken Judentum unvorstellbar. Wenn der MENSCH die Gemeinschaft wieder für das Verlorene öffnet, ermöglicht er einen wesentlichen Zug menschlichen Lebens. Menschen werden in der alttestamentlich-jüdischen Tradition als soziale Wesen

32. Gegen die Übersetzung von *hyios tou anthropou* (Mk 2,27) in der BigS mit ›Mensch‹ wird eingewandt, dass es hier zu einer unverständlichen Verdoppelung des ersten Halbverses kommt. Dabei wird übersehen, dass in Mk 2,27 lediglich der Parallelismus von Ps 8,5 LXX übernommen wird. Dort wird im ersten Halbvers der Mensch mit Wort ›*anthropos*‹ bezeichnet, im zweiten mit den Worten ›*hyios anthropou*‹.

33. Schreiner, Vergebung.

34. Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 172ff.

gesehen.³⁵ Was Vergebung der Sünden, die der MENSCH zuspricht (Mk 2,10), konkret heißen kann, zeigt die Episode um den Zöllner Levi (Mk 2,14ff.). Er wird Teil der Nachfolgegemeinschaft. Auch Menschen wie Zachäus, die nicht die blanke Not zu sündigem Tun drängte, sind im Blick: Auch er wird durch das gemeinsame Essen in seinem Haus in die Bewegung um Jesus aufgenommen, was er durch seinen Verzicht auf Teile seines Besitzes unterstreicht. Die Zuwendung Jesu zieht menschliches Handeln, quasi als Antwort auf Jesus, nach sich.

Das Handeln des MENSCHEN zielt auf die Heilung von Sozialität ab und ermöglicht so menschliches Leben. Dies ist eine Handlungsweise, an der die Jüngerinnen und Jünger partizipieren (Mt 9,6).³⁶ Jesu integrative Praxis als *hyios tou anthropou* wird zur Initialzündung für das vergebende Tun von Menschen, das Sozialität aufbaut und festigt und so menschliches Leben in seinem vollen Sinne erst möglich macht. Jesus wird hier als MENSCH bezeichnet, da sein Tun der Verwirklichung von menschlichem Leben dient. Hier erfüllt sich die menschliche Sehnsucht nach geheilten sozialen Bindungen.³⁷

5. Der MENSCH und die Erfahrung menschlichen Leidens

Lk 9,58 eröffnet eine weitere Perspektive auf den MENSCHEN: Hier wird die Erfahrung der Heimatlosigkeit menschlichen Lebens zur Sprache gebracht. Viele Menschen in der Antike – und nicht nur charismatische Wanderprediger – erfahren soziale Entwurzelung. Entweder durch Kriege (wie die Gemeinde des Mk³⁸) oder durch wirtschaftliche Krisen, die zur Auswanderung drängen.³⁹ Für Menschen aus der Unterschicht ist die Erfahrung von sozialer und wirt-

35. Vgl. Wolff, *Anthropologie*, 309ff. Janowski; *Weltbild*, 5f. betont, dass Menschen in der alttestamentlichen Vorstellung als in menschliche Beziehungen eingebunden gedacht werden.

36. Vgl. L. Schottroff, *Heilungsgemeinschaften*, S. 27f. in diesem Band.

37. Der in Mk 2,1–10 dargestellte Konflikt zwischen Jesus und den Schriftgelehrten um die Vergebung von Sünden sollte nicht auf der Ebene des historischen Jesus, sondern auf der des Mk angesiedelt werden: Wie kann Sündenvergebung nach der Zerstörung des Tempels und dem Ende des Kultes gestaltet und gelebt werden? Die Gemeinde des Mk schreibt der skizzierten Praxis Jesu eine besondere Autorität zu, die nicht von allen jüdischen Gruppen geteilt wurde. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 212–215.248–251.

38. Vgl. zur historischen Situation des Mk: Theißen, *Lokalkolorit*, 281–284.

39. Vgl. Theißen, *Jesusbewegung*, 142f.

schaftlicher Unsicherheit, allgegenwärtig. Was Jesus hier von sich sagt, ist nichts, was exklusiv von ihm gesagt werden kann.

In Lk 9,58 sind die Worte Jesu auf ein Leben in der Nachfolge bezogen: Menschen, die sich der Gemeinschaft um Jesus anschließen, begeben sich in Opposition zu ihren bisherigen sozialen Bezügen. Jesus ruft Menschen aus ihrer Einbindung in die antike Gesellschaft heraus, die gerade Menschen aus der Unterschicht mit ihrem Wirtschaftssystem und mit ihrem Wertesystem klein macht und ausbeutet.⁴⁰ Der Zöllner verlässt seine Zollstelle, an der er zum Außenseiter wurde, der Fischer seine Netze, mit denen er sich und die Seinen mit viel Mühe gerade so ernähren kann.

Ziel der Nachfolge ist die Gemeinschaft um Jesus, in der menschliches Leben innerhalb solidarischer Bindungen erfahren werden kann (vgl. Mk 10, 17ff.). Der Weg dahin führt auch zu solchen Erlebnissen, wie Lk 9,58 sie thematisiert. Nachfolge beinhaltet die Bereitschaft, Erfahrungen von Unbehaustheit auf sich zu nehmen. Solche bedrängenden Widerfahrnisse werden hier jedoch ernst genommen. In der antiken Gesellschaft interessierte sich die Oberschicht nicht für die Nöte der Bevölkerung. Stattdessen wurden Aufstände zur Verbesserung der sozialen Situation als moralisch verwerflich angesehen (Sallust *Catil.* 37), und die, die sich bei öffentlichen Festen mit kostenlosen Lebensmitteln versorgten, als genussüchtiger Pöbel hingestellt (Juvenal, *Satiren*, 10, 81).⁴¹ Die Geschichten um den MENSCHEN Jesus, bringen die Erfahrungen von Menschen zur Sprache. Bei ihm können sich Menschen, gerade mit dem, was sie an Gefahr und Not auf dem Weg in die Nachfolge erleben, aufgehoben fühlen.⁴²

Dass der MENSCH eine Identifikationsfigur für menschliche Leiderfahrung ist, zeigen auch die Worte vom leidenden »Menschensohn«. In den drei Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,32) wird der MENSCH als Opfer menschlicher Herrschaft geschildert.⁴³ Er, der bisher in den Erzählungen mit Vollmacht handelte (Mk 2,10), wird nun zum passiven Objekt menschlicher Gewalt. Der MENSCH leidet wie viele Menschen. Er ist Opfer von Gewalt, wie

40. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 203–210.

41. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 104–107.

42. Hahn, *Hoheitstitel*, 44f. sieht in dem Aufruf zur Nachfolge Lk 9,57f. die Betonung eines »unüberbrückbaren Gegensatzes zum Menschengeschlecht«. Hier wird Jesus unnötiger Weise weit von den Menschen weggerückt. Jesus ruft nicht vom Menschengeschlecht weg, sondern von den gesellschaftlichen Strukturen, die dem Reich Gottes entgegenstehen und menschliches Leben verhindern.

43. Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 269ff.

viele aus den frühen Gemeinden.⁴⁴ Werden die vielen Opfer der Kriege Roms in den Geschichtswerken der Siegern meist nur erwähnt, um die Größe des Sieges zu zeigen, so werden hier die Opfer der Gewaltgeschichte in ihrer Individualität zur Sprache gebracht. Die Geschichte eines unter menschlicher Herrschaft Leidenden wird in den Evangelien erzählt. Die Leserinnen und Leser können sich mit ihren eigenen Erfahrungen von Ausbeutung und Unterdrückung in den Erzählungen bergen. Damit erhalten die Hoffnungsaussagen des kommenden MENSCHEN (Mk 13,24ff.; Mt 25,31ff.), mit dem die Heilszeit beginnt, ein besonderes Fundament. Der MENSCH kommt nicht einfach vom Jenseits menschlichen Lebens. Er kennt die Leiden der Menschen genau. Er selbst hat sie erlitten bis in die tiefste Gottesverlassenheit hinein (Mk 15,34). Nicht irgendeine herrschaftliche Lichtgestalt ist der Grund der Hoffnung der Menschen, sondern ein Mensch.

6. Der kommende MENSCH

Der Vorstellungskomplex vom kommenden MENSCHEN greift erkennbar auf Dan 7,13f. zurück. Mit dem Kommen des MENSCHEN endet die endzeitliche Not und die Heilszeit bricht an. Der MENSCH ist hier die Gestalt, mit deren Ankunft die Macht der irdischen Herrscher ein Ende hat. Mk 13 thematisiert die Folgen des römischen Feldzuges in Israel und die Belagerung Jerusalems (66–73 n. Chr.): Die Bedrängnis ist groß für die Menschen. Ihr Leben, gerade das neue entstehende Leben, ist in großer Gefahr (13,17). Mit dem Kommen des MENSCHEN, der seine Auserwählten sammelt, sind die Gewalttaten des Krieges vorbei. Menschen können ohne Angst ihr Leben führen. Die Macht und Herrlichkeit des MENSCHEN ist nicht vergleichbar mit der der römischen Herrscher. Die Macht des römischen Kaisers zeigt sich für die Menschen in Israel in der zerstörerischen Kraft der römischen Truppen. Die Vollmacht des MENSCHEN hingegen wird in den Wundern Jesu sichtbar.⁴⁵ Sie steht in Kongruenz zu den Wundern Jesu, bei denen er sich den Menschen anerkennend und heilvoll zuwandte.

Ein weiteres Thema ist das Endgericht des »Menschensohnes« (Mt 25), der in göttlicher Autorität über alle Völker richtet. »Das Gericht Gottes wird Ge-

rechte von Ungerechten scheiden. Kriterium ist die Tora und Jesu Toraauslegung, und das heißt: die Taten der Gerechtigkeit.«⁴⁶ Dabei zielen diese Taten der Gerechtigkeit darauf ab, menschliches Leben zu schützen und zu erhalten (Mt 25,35–39). Hier steht nicht das besondere Handeln der Gerechten gegenüber Jesus im Zentrum. Sie sind gerecht, weil sie Menschen in ihrer Not geholfen haben.⁴⁷ Der Mensch ist das entscheidende Kriterium. Der MENSCH richtet darüber, ob Menschen zum Wohle menschlichen Lebens gehandelt haben.

Bemerkenswert ist, dass der MENSCH hier als König auftritt. Dies zeigt nicht nur seine besondere Autorität gegenüber den Menschen, vielmehr ist diese Königsgestalt ein Gegenbild zu erlittener Herrschaft: Sein Handeln gründet in der Tora. Damit steht der MENSCH von Mt 25,31.34 in der Traditionslinie von Jes 9,6;11,3–5.⁴⁸ Dort ist von einem Herrscher die Rede, dessen Regierung sich durch Gerechtigkeit auszeichnet. Er übt sein Amt zum Wohle der Menschen aus. Dies gilt auch für das Gericht des kommenden MENSCHEN: Sein Handeln orientiert sich am Wohl der Menschen: Menschen, die im Sinne Gottes für Menschen in bedrohlichen Situationen gehandelt haben, finden Einlass in die neue Welt Gottes. Es geht in Mt 25 um die Ermöglichung und den Erhalt menschlichen Lebens. Die eschatologische Richtergestalt wird hier als MENSCH bezeichnet, weil sie für die Menschen handelt. Jesus als der kommende MENSCH handelt für die Menschen so, wie er auf seinem Weg durch Galiläa und Judäa für und mit ihnen gehandelt hat.

7. Fazit

Jesus wird in den synoptischen Evangelien als der MENSCH gedeutet. Dabei sollte vor dem Hintergrund des hier Dargelegten klar sein, dass er nicht einfach der »ideale Mensch« ist. Jesus steht nicht als glorreiche Lichtgestalt jenseits des menschlichen Lebens. Die Vorstellung vom MENSCHEN ist ein literarisch-theologischer Komplex mit verschiedenen inhaltlichen Dimensionen, wobei ein wichtiger Ausgangspunkt die Vision in Dan 7 ist. Im Licht der Vision des MENSCHEN in Dan 7 wird Jesus in den Evangelien verstanden.⁴⁹ Jesus per-

46. L. Schottroff, Gleichnisse, 293.

47. Vgl. ebd.

48. Vgl. Rendtorff, Theologie II, 257f.

49. Die Frage, ob sich Jesus selbst als der Menschensohn verstanden hat, steht immer noch unter dem hermeneutischen Vorbehalt, ob über das Selbstverständnis Jesu von Nazareth historische Aussagen getroffen werden können. Trotz eifriger Bemühungen bleibt die

44. Insbesondere in der markinischen Gemeinde, die höchstwahrscheinlich unter antijüdischen Pogromen im Zusammenhang des Krieges gegen Israel zu leiden hatte, vgl. Theissen, Lokalkolorit, 281–284.

45. Mk 6,2 nennt die Wunder Jesu Machttaten.

sonifiziert die Hoffnung, von der in Dan 7 die Rede ist. Mit ihm beginnt die menschliche Welt Gottes Wirklichkeit zu werden. Am MENSCHEN macht sich die Hoffnung auf die Befreiung der Menschen zu einem schöpfungsgemäßen Leben fest. Durch den MENSCHEN erfahren Menschen den befreienden solidarischen Dienst. Sein Handeln eröffnet menschliche Handlungsmöglichkeiten, die förderlich und heilvoll für menschliches Leben ist. Menschen partizipieren an Jesu Handeln

Die neutestamentlichen Texte bringen, anhand der literarischen Figur des MENSCHEN, bestimmte menschliche Erfahrungen zur Sprache. Im MENSCHEN verdichtet sich literarisch das Erleben von der Beschränkung und Gefährdung menschlichen Lebens durch Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung. Der MENSCH zeigt, wie die Welt für viele Menschen ist. So werden diese Texte auch zum Protest gegen das Leiden durch menschliche Herrschaft.

Die Erzählung seines Lebens und Leidens fasst die Erfahrungen von vielen in Sprache. Leid wird hier nicht einfach beiseite gewischt, sondern gewürdigt. Genau hier zeigt sich, warum Menschen zu Jesus eine Beziehung aufbauen und sich mit ihm identifizieren können:⁵⁰ Er ist keine Rettergestalt vom Jenseits menschlichen Lebens mit all seinen Höhen und Tiefen.

MENSCH stellt ein Versuch innerhalb des Neuen Testaments dar, erzählend zu deuten, warum Jesus für die Menschen eine so zentrale Bedeutung hat. MENSCH ist einer von vielen Versuchen im NT, genau dieses zu tun. Das spezifische Profil von *hyios tou anthropou* wird in »Bibel in gerechter Sprache« in sachgemäßer Weise herausgestellt: Der, auf den sich Hoffnungen von Menschen richten, ist ein Mensch.

Literatur

- Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT 8/1–2, Göttingen 1992.
 Conzelmann, Hans, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ⁴1987.
 France, R. T., The Gospel of Mark, NIGTC, Grand Rapids/Michigan 2002.

hermeneutische Skepsis hier angebracht, so dass die Vorstellung vom MENSCHEN als Begriff der ersten Gemeinden verstanden werden sollte, mit dem sie Jesus, sein Leben und Handeln, gedeutet haben. Vgl. Vielhauer, Jesus, der die sog. Menschensohnworte als Bildung der frühen Gemeinden versteht,

50. Ein beeindruckendes Beispiel dafür liefert der Roman »Menschensohn« von Roa Bastos. Vgl. Kuschel, Spiegel, 369–384.

- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn u. a. ⁴1994.
 Haag, Herbert, Art. בן, II.-IV, ThWAT Bd. 1, 1972, 670–682.
 Haag, Herbert, Art. בן אדם, ThWAT Bd. 1, 1972, 682–689.
 Hahn, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 82, Göttingen ³1966.
 Janowski, Bernd, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: Ders./Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 3–26.
 Jochum-Bortfeld, Carsten, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, BWANT 178, Stuttgart u. a. 2008.
 Karrer, Martin, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998.
 Kessler, Rainer, Zur israelitischen Löserinstitution, in: Marlene Crüsemann/Willy Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 40–53.
 Kuschel, Karl-Josef, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 2000.
 Rendtorff, Rolf, Theologie des Alten Testament. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001.
 Roa Bastos, Augusto, Menschensohn, München 1991.
 Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
 Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
 Schottroff, Luise, Heilungsgemeinschaften. Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium, in diesem Band: 23–44.
 Schottroff, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Darmstadt 1994.
 Schreiner, Stefan, Vergebung der Sünden II. Judentum, TRE 23, Berlin u. a. 2002, 665–668.
 Schröter, Jens, Ideologie und Freiheit, in: Ingolf U. Dalferth/ders., Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Tübingen 2007, 1–30.
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis . . . Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.
 Stuhlmacher, Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992.
 Theißen, Gerd, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.
 Theißen, Gerd, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1992.
 Theißen, Gerd, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: EvTh 68 (2008) 285–304.
 Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus, Göttingen ²1997.
 Vielhauer, Philipp, Jesus und der Menschensohn, in: ZThK 60 (1963) 133–170.
 Wengst, Klaus, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart 1999.