

## Die Bedeutung der Rückfrage nach dem historischen Jesus für die Theologie an einem Beispiel

Die Johannestaufe als Indikator für ein Sündenbewusstsein Jesu

Angelika Strotmann

Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* äußert sich weder explizit zur Relevanz historischer Fakten für den christlichen Glauben im Allgemeinen, noch zur Bedeutung der Rückfrage nach dem „historischen“ Jesus für diesen Glauben im Besonderen. Allenfalls ist in DV eine Annäherung zu erkennen, so wenn DV 12<sup>1</sup> konstatiert, dass „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ und im Folgenden auf die Gattungskritik verweist: „Um nämlich das, was der heilige Verfasser schriftlich aussagen wollte, richtig zu verstehen, ist in gehöriger Weise sowohl auf jene gewohnten angeborenen Denk-, Sprech- und Erzählweisen zu achten, die zu Zeiten des Hagiographen herrschten, als auch auf jene, die zu jener Zeit beim Umgang der Menschen untereinander allenthalben verwendet zu werden pflegten.“ Am nächsten kommt DV 19 der Frage nach dem historischen Jesus<sup>2</sup>, wo das Konzil zunächst an der Geschichtlichkeit der Evangelien festhält, direkt im Anschluss jedoch nicht nur davon sprechen kann, dass die Apostel „nach dem Aufstieg

---

<sup>1</sup> Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ wird im Folgenden in der deutschen Übersetzung zitiert nach: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HThK Vat. II 1 – Sonderausgabe), Freiburg i. Br. 2009, 363–385.

<sup>2</sup> So auch Rahner/Vorgrimler in ihrer Einleitung zu DV, meiner Meinung nach etwas zu optimistisch: „Damit nimmt das Konzil auf seine Art die Frage nach dem ‚historischen Jesus‘ auf.“ K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die konziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1979, 365.

des Herrn“ seine Worte und Taten in einem „volleren Verständnis“ überlieferten, sondern auch, dass die biblischen Verfasser die vier Evangelien redigierten, in dem sie „aus dem vielen“ auswählten, zusammenfassten, die Lage der Kirche (= ihrer Adressaten) berücksichtigten etc.

Am Beispiel des historischen Faktums der Taufe Jesu durch Johannes und der sich daraus ergebenden Frage nach dem Sündenbewusstsein Jesu möchte ich im Folgenden die Bedeutung so genannter „historischer Fakten“ für die biblische Theologie, in unserem Fall für die Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu, aufzeigen.

### 1. Das neutestamentliche Bekenntnis der Sündlosigkeit Jesu

Das Bekenntnis der Sündlosigkeit Jesu ist tief verankert im christlichen Glauben. Praktizierende Katholiken und Katholikinnen kennen die Formulierung „in allem uns gleich außer der Sünde“ aus dem Hochgebet IV der röm.-kath. Messe, die auf das Konzil von Chalcedon (451) zurückgeht. Dort heißt es: „Christus ist ... wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde“.<sup>3</sup>

Die Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu ist allerdings viel älter als Chalcedon und findet sich im NT zuerst bei Paulus in 2 Kor 5,21: „*Den, der keine Sünde kannte, machte er [Gott] für uns zur Sünde, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm.*“ Doch bleibt es seine einzige Aussage zur Sündlosigkeit Jesu. Im Zentrum seiner eindrucksvollen Anthropologie der Sünde fehlt Vergleichbares (vgl. bes. Röm 1–8)<sup>4</sup>. Das ändert sich in den späteren ntl Schriften, wo

---

<sup>3</sup> Nach J. Wohlmuth (Hrsg.), *Concilium oecumenicorum decreta*. Band 1, Paderborn <sup>3</sup>1998, 86.

<sup>4</sup> Vgl. dazu G. Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellung und paulinische Hamartia* (WUNT 2/25), Tübingen 1987; H. Merklein, *Paulus und die Sünde*, in: H. Frankemölle (Hrsg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (QD 161), Freiburg i. Br. 1996, 123–163. Zum paulinischen Sündenverständnis vgl. jüngst auch M. Wolter, *Die Rede von der Sünde im Neuen Testament*, in: R. Preull/W. Härle (Hrsg.), *Marburger Jahrbuch Theologie XX. Sünde*, Marburg 2008, 15–44, 33–41, sowie S. Hagenow, *Heilige Gemeinde – Sündige Christen. Zum Umgang mit postkonversionaler Sünde bei Paulus und in weiteren Texten des Urchristentums* (TANZ 54), Tübingen 2011.

vor allem das Corpus Johanneum (vgl. Joh 7,18; 8,24.34–36.46; 1 Joh 3,5)<sup>5</sup>, 1 Petr 1,18f.; 2,22–24<sup>6</sup> und der Hebr die Sündlosigkeit Jesu in unterschiedlichen Zusammenhängen thematisieren. Besonders eindrücklich formuliert Hebr 4,15, aus dem das Konzil von Chalcedon wiederum zitiert: „Denn nicht haben wir einen Hohenpriester, der nicht mitleiden kann mit unseren Schwächen, vielmehr einen, der versucht worden ist in allem, gemäß (seiner) Gleichheit, (doch) ohne Sünde.“

Die Rede von der Sündlosigkeit Jesu hat ihren Ursprung in den frühen Bekenntnissen über die Heilswirksamkeit des Todes Jesu als eines Sterbens „für uns“ bzw. „für unsere Verfehlungen / Sünden“ (vorpaulinisch schon in 1 Kor 15,3; vgl. auch Gal 1,4; Röm 4,25; 5,8 u.ö.), die neben jüdischer Märtyrertheologie (2 Makk 7,37f.; Weish 2–3) vor allem an das Schicksal des leidenden und von Gott gerechtfertigten Gottesknechts aus Jes 53 anknüpfen, der wegen „unserer Verbrechen“ (V. 5) und „der Sünden von vielen“ (V. 12) getötet wurde, „obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war“ (V. 9). Auch die synoptischen Evangelien stehen in dieser Tradition und deuten den Tod Jesu soteriologisch<sup>7</sup>, sind aber noch zurückhaltend mit expliziten Aussagen zur Sündlosigkeit des irdischen Jesus, obwohl es nicht zuletzt in den Perikopen zur Taufe Jesu durch Johannes Hinweise gibt, dass sie zumindest vorausgesetzt wird.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Zum johanneischen Sündenverständnis vgl. *M. Wolter*, Rede (s. Anm. 4), 29–33, sowie ausführlich: *R. Metzner*, Das Verständnis der Sünde im Johannes-evangelium (WUNT 122), Tübingen 2000. Zu 1 Joh vgl. *J. Beutler*, Die Johannes-briefe (RNT), Regensburg 2000, 78–90; zum Hebr vgl. *H. Löhr*, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief (BZNW 73), Berlin/New York 1994, 11–136; *S. Fuhrmann*, Vergeben und Vergessen. Christologie und Neuer Bund im Hebräerbrief (WMANT 113), Neukirchen-Vluyn 2007.

<sup>6</sup> 1 Petr 2,22 zitiert Jes 53,9, wobei er statt „ἀνομία tat er nicht“ liest: „ἀμαρτία tat er nicht“.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. die Deuteworte über den Kelch beim letzten Mahl Jesu in Mk 14,24 par Lk 22,20 und bes. in Mt 26,28, wo der Evangelist „zur Vergebung der Sünden“ hinzufügt; vgl. schon im ältesten Evangelium Mk 10,45 die Rede von der Lebenshingabe als Lösegeld für viele.

<sup>8</sup> Genauerer dazu unten. Im Mk scheint darauf schon der Einschub in die Erzählung von der Heilung des Gelähmten hinzuweisen (Mk 2,(5)6–10), insbesondere die Identifizierung des markinischen Jesus mit dem von Gott zur Sündenvergebung bevollmächtigten Menschensohn (V. 10).

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass die Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu ein theologischer Topos ist, der sich aus der soteriologischen Deutung seines Todes heraus entwickelt hat und zur Christologie der ntl Schriften gehört. Trotz der kerygmatischen Überformung der Evangelien ist jedoch ansatzweise zu erkennen, dass der irdische Jesus sich eigener menschlicher Fehler, Schwächen und Sünden bewusst war. Ein eindrückliches Beispiel dafür bietet die Perikope vom reichen Jüngling, in der Jesus seine Anrede durch den jungen Mann mit „guter Meister“ ziemlich brüsk abweist: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen, Gott“ (Mk 10,17f. par Lk 18,19; anders Mt 19,16f.).<sup>9</sup> Ohne die Frage nach dem Verständnis des „Guten“ an dieser Stelle vertiefen zu können, das sicher nicht mit dem sittlich Guten späterer christlicher Theologie identisch ist, ist zu fragen, ob die Zurückweisung der Anrede „gut“ durch Jesus nicht auch ein Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit impliziert,<sup>10</sup> da Jesus sich in seiner Antwort mit allen anderen Menschen zusammen schließt, denen der eine Gott in seiner absoluten „Gutheit“ gegenübersteht.

Einen noch deutlicheren Hinweis auf ein Sündenbewusstsein des historischen Jesus geben uns die Erzählungen über seine Taufe durch Johannes in Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21f., zumal die Historizität der Taufe im Unterschied zur Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling in der Forschung kaum bezweifelt wird.<sup>11</sup> Die folgenden

---

<sup>9</sup> Dieses Bewusstsein Jesu von der eigenen Schwäche und Unvollkommenheit wird auch durch die Darstellung des sogenannten Gebetskampfes Jesu in Getsemani durch das Mk bestätigt (14,32–42 par Mt 26,36–46 par Lk 22,39–46) und ansatzweise durch den Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz (Mk 15,34 par Mt 27,46). Auf weitere Irrtümer und Mängel Jesu, allerdings aus nachneutestamentlicher bzw. moderner Perspektive weist Wolfgang Pfüller hin: „... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen“? Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu, in: ThZ 56 (2000) 215–232, 227–230.

<sup>10</sup> Diese Frage wird in den gängigen deutschsprachigen Kommentaren zur Stelle nicht gestellt: z. B. R. Pesch, Das Markusevangelium 8,27–16,20 (HThKNT II,2) Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1984, 137–139; J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband. Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf <sup>6</sup>2008, 85–87; W. Eckey, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2008, 331–333; P. Dschulnigg, Das Markusevangelium (ThKNT 2), Stuttgart 2007, 276.

<sup>11</sup> Auf einzelne moderne Bestreiter der Historizität der Taufe Jesu durch Johannes verweist J. P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. 2:

Ausführungen zum Sündenbewusstsein Jesu setzen daher bei der Taufe Jesu an, die im Kontext der Umkehrpredigt des Johannes und des Verständnisses seiner Taufe als „Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden“ (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mk 1,4; Lk 3,3) interpretiert wird.<sup>12</sup> Für das Thema entscheidend ist dabei die Frage, aus welchen möglichen Gründen sich Jesus der Johannestaufe unterzog.<sup>13</sup>

## 2. Die Taufe Jesu durch Johannes

Alle vier Evangelien und die Apostelgeschichte verbinden das Wirken und die Predigt des Täufers mit dem Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu (Mk 1,2–13; Mt 3,1–17; Lk 3,1–22; Apg 1,22; 10,37f.; 13,24f.). Darüber hinaus berichten die drei synoptischen Evangelien (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17 und Lk 3,21f.) und Apg 1,22, dass sich Jesus der Johannestaufe unterzog. Doch auch viele andere in den Evangelien beschriebene Ereignisse aus dem Leben Jesu sind mehrfach bezeugt, werden aber nicht so selbstverständlich und „beinahe universal“<sup>14</sup> wie die Taufe Jesu durch Johannes als eines der sichersten historischen Fakten im Leben Jesu behauptet. Genau genommen

---

Mentor, *Message, Miracles*, New York 1994, 101; 182 Anm. 2+3. Er setzt sich insbesondere mit Ernst Haenchen und Morton S. Enslin auseinander.

<sup>12</sup> Aus der kaum noch zu überblickenden Literatur zum historischen Jesus und seiner Taufe durch Johannes vgl. z. B. *J. D. Crossan*, *Der historische Jesus*, München <sup>2</sup>1995, 315–321; *J. D. G. Dunn*, *Jesus Remembered* (Christianity in the making 1), Grand Rapids, Mich. u. a. 2003, 339–382; *M. Ebner*, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart <sup>2</sup>2004, 91–96; *J. P. Meier*, *Jew* (s. Anm. 11), 100–116; *L. Schenke*, *Jesus und Johannes der Täufer*, in: Ders. u. a., *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 84–105; *J. Schröter*, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006, 135–142; *G. Theißen/A. Merz*, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>3</sup>2001, 184–198.

<sup>13</sup> Vgl. die einzigen explizit exegetischen Aufsätze zum Thema: *E. K. Wong*, *Was Jesus without sin? An inquiry into Jesus' baptism and the redaction of the Gospels*, in: *Asia journal of theology* 11 (1997) 128–139; *A. Puig i Tàrrach*, *Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?* In: *NTS* 54,3 (2008) 355–374.

<sup>14</sup> Z. B. *J. D. G. Dunn*, *Jesus* (s. Anm. 12), 339, der die Taufe Jesu durch Johannes und Jesu Tod am Kreuz als die zwei Fakten im Leben Jesu nennt, die beinahe universal Zustimmung finden.

hat diese hohe „historische“ Wertschätzung der Johannestaufe nur wenig mit ihrer Bezeugung in den genannten Quellen zu tun. Denn wenn es auch Indizien dafür gibt, dass Q und die johanneische Tradition unabhängig voneinander und vom Mk von der Taufe Jesu wussten<sup>15</sup>, kann sicher nur das Mk als gemeinsame Quelle ausgemacht werden, so dass das in der historischen Jesusforschung wichtige Kriterium der mehrfachen unabhängigen Überlieferung für dieses Ereignis nur unter Vorbehalt zutrifft. Entscheidend für die behauptete Historizität der Taufe Jesu durch Johannes ist das Kriterium der „Verlegenheit“ (engl. „embarrassment“) oder nach Knut Backhaus das der „Gegentendenz“ („counter-tendency“)<sup>16</sup>, da das Faktum der Taufe Jesu durch Johannes den Interessen der frühchristlichen Christologie, die nicht nur erzählerisch Johannes als Vorläufer Jesu stilisiert, sondern in allen Überlieferungsschichten des NT Jesus als sündenlosen Sohn Gottes und daraus folgend als Quelle der Sündenvergebung bekennt (s.o.), deutlich entgegensteht. Tatsächlich ist den ntl Texten zur Taufe Jesu diese Verlegenheit deutlich anzumerken, da sie alle die Bedeutung Jesu gegenüber Johannes deutlich aufwerten, bis dahin dass im Mt und Joh der Täufer sich sogar selbst Jesus unterordnet.

Am sublimsten geht das älteste Evangelium vor. Nur durch die erzählerische Platzierung der Taufe Jesu in *Mk 1,9–10a* zwischen der Ankündigung des kommenden Stärkeren durch Johannes (*Mk 1,7f.*) und der ausführlich erzählten Vision und Audition Jesu, in der er durch Geistsendung und Himmelsstimme als Sohn Gottes proklamiert wird (*Mk 1,10b–11*), suggeriert es den Adressat(inn)en zum einen, dass Jesus dieser angekündigte Stärkere sein muss, und zum anderen, dass er durch seine Proklamation zum Sohn Gottes dem Täufer deutlich überlegen ist. Der knapp und schlicht berichtete Taufakt wird dadurch beinahe zur Nebensache. Der Täufer selbst scheint nicht zu wissen, wen er da tauft. Er kann es auch gar nicht, da die Herabkunft des Gottesgeistes und die Himmelsstimme nur von Jesus selbst und vom Leser bzw. der Leserin wahrgenommen werden.

---

<sup>15</sup> Zum Quellenproblem ausführlich *J. P. Meier, Jew* (s. Anm. 11), 103–105.

<sup>16</sup> *K. Backhaus, Echoes from the Wilderness. The Historical John the Baptist*, in: *T. Holmen* (Hrsg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Bd. 2, Leiden 2011, 1755.

Diese eher sublimen Aufwertung Jesu gegenüber dem Täufer hat den anderen Evangelisten nicht mehr genügt. Nach Mt 3,13–17 weiß der Täufer, dass Jesus mehr ist als er, konkret wohl der von ihm in V. 11 angekündigte Stärkere, der eigentlich ihn taufen müsste. Daher weigert er sich zunächst Jesus zu taufen, bis dieser ihn überzeugt, dass sie beide durch die Taufe alle Gerechtigkeit (Gottes) erfüllen, d. h. dass durch sie das sich in Jesus realisierende Heil Gottes allen Anwesenden kundgetan wird (V. 15). Entsprechend sind die Herabkunft des Geistes Gottes auf Jesus und insbesondere die Himmelsstimme nicht für Jesus selbst gedacht, sondern proklamieren im Unterschied zu Mk 1,11 öffentlich seine Gottessohnschaft: „Dieser ist mein Sohn, der geliebte ...“<sup>17</sup>

Merkwürdig ist die Taufe Jesu in Lk 3,21f. erzählt, da die unmittelbar vorhergehenden Verse den Konflikt des Täufers mit Herodes Antipas und die darauf folgende Inhaftierung erwähnen (V. 19f.), so dass der Eindruck entsteht, dass Johannes bei der Taufe Jesu gar nicht anwesend ist, zumal sein Name in der eigentlichen Taufperikope nicht vorkommt. Wird Jesus eventuell durch Gott selbst getauft? Das Verschwinden des Täufers, bevor Jesus auf ihn trifft, gehört zur lukanischen Überbietungstheologie, wie sie schon in der Kindheits-erzählung kompositorisch deutlich wird (Lk 1,5–80). Lk 3,19–22 leugnet nicht die Taufe Jesu durch Johannes, doch durch seine geschickte Komposition zeigt der Evangelist, dass die Aufgabe des Täufers erfüllt ist und mit Jesus etwas Neues beginnt. „Es geht Lukas nicht um eine chronologische Vorordnung des Johannes vor Jesus, sondern um *seine* theologische Unterordnung.“<sup>18</sup> Obwohl Johannes

---

<sup>17</sup> Nicht näher eingehen kann ich an dieser Stelle auf die gleichzeitig im Mt zu beobachtende und zur Hierarchisierung beider Gestalten gegenläufige Tendenz der „parallelen Zuordnung“ (vgl. z. B. Mt 3,2 mit 4,17 – Jesus und Johannes verkünden beide exakt dasselbe, nämlich Umkehr und das nahe gekommene Königreich der Himmel). Dazu genauer U. B. Müller, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002, 124–134. Vgl. auch J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin/New York 1989, 155–185, bes. 182–185. Mit einer etwas anderen Zuordnung auch H. Frankemölle, Johannes der Täufer und Jesus im Matthäusevangelium: Jesus als Nachfolger des Täufers, in: NTS 42 (1996) 196–218.

<sup>18</sup> P. Böhlemann, Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas (SNTS.MS 99), Cambridge 1997, 54.

in keinem anderen Evangelium so oft vorkommt und so präsent ist wie bei Lukas<sup>19</sup>, wird er letztlich auf seine Aufgabe als Wegbereiter und Ankündiger des Messias reduziert und damit enteschatologisiert und zum bloßen Tugendlehrer.<sup>20</sup>

In *Joh 1,29–34* schließlich wird die Taufe Jesu nicht einmal mehr erwähnt. Jesus kommt nur zum Täufer, damit dieser von ihm als Geistträger und Sohn Gottes Zeugnis geben kann und ihn dadurch dem Volk bekannt macht. Das Motiv der Geistsendung aus der Taufvision wird nun Johannes in den Mund gelegt, der den Geist Gottes auf Jesus herabkommen und auf ihm bleiben sieht. Johannes wird damit zum bloßen Christuszeugen und jeder eigenen theologischen Bedeutung entkleidet.<sup>21</sup>

*Fazit:* der Taufakt Jesu durch Johannes wird in den Evangelientexten immer mehr zurückgedrängt, bis er im *Joh* ganz verschwindet und damit auch das Problem der Überordnung des Täufers. Historisch am wahrscheinlichsten ist die Markusvariante in *Mk 1,9* ohne die erwähnte Christologisierung: Jesus kam von Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen, ohne dass der Täufer wusste, mit wem er es zu tun hatte.

### 3. Umkehrpredigt und Wassertaufe des Johannes

Um die Frage zu beantworten, warum Jesus sich von Johannes taufen ließ, ist es notwendig das Verständnis der Johannestaufe und die mit ihr verbundene Umkehrpredigt des Täufers zu erschließen. Dabei ist auch die Darstellung des Täufers in den *Antiquitates Iudaicae* des jüdischen Historikers Flavius Josephus (ca. 37–100) zu berücksichtigen.

---

<sup>19</sup> 33x wird der Täufer namentlich im lukanischen Doppelwerk erwähnt, davon 24x in der *Apg* (vgl. *U. B. Müller*, *Johannes* (s. Anm. 17), 134). Erzählerisch präsent ist er vor allem in der Kindheitsgeschichte des Lk.

<sup>20</sup> Zum Ganzen ebd., 134–162. Etwas weniger radikal beurteilt *J. Ernst*, *Johannes* (s. Anm. 17), 81–112, das Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus im Lk: „Die ursprünglich eschatologisch, dann christologisch verstandene Vorläuferidee ist von Lukas typologisch umgewandelt worden. Das Geschick Jesu ist für Lukas in der Täufergeschichte vorausdargestellt.“ (111)

<sup>21</sup> Vgl. *U. B. Müller*, *Johannes* (s. Anm. 17), 162. Zum Täuferbild des *Joh* vgl. ausführlich *J. Ernst*, *Johannes* (s. Anm. 17), 186–216.

### 3.1 Die Umkehrpredigt des Johannes

Wie bei der Darstellung der Taufe Jesu gibt es auch bei der Darstellung der Umkehrpredigt des Johannes zwischen den Quellen große Unterschiede. Auf der einen Seite stehen die Logienquelle mit den ihr folgenden Evangelien und ansatzweise das Mk, die die Umkehrpredigt des Täufers eschatologisch verstehen. Auf der anderen Seite stehen das Joh und Flavius Josephus. Während das Joh gar keine Umkehrpredigt des Täufers kennt, sondern seine Funktion auf Ankündigung und Bezeugung des kommenden Geiststäufers reduziert, wird der Täufer bei Josephus als hellenistischer Tugendprediger und Philosoph<sup>22</sup> dargestellt, der die Menschen zu Frömmigkeit gegenüber Gott und Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen auffordert (Ant 18,116/18,5.2)<sup>23</sup>. Da Josephus auch sonst in seinen Werken dazu neigt, das den Römern verdächtige eschatologische Denken im antiken Judentum zu verschweigen, dürfen wir auch hier von derselben Tendenz ausgehen.<sup>24</sup>

Es bleiben daher als historisch verlässliche Quellen das Mk und vor allem Q, die Johannes als eschatologischen Propheten darstellen, der ganz Israel zu Buße und Umkehr aufruft. Während Mk jedoch von der Umkehrpredigt nur die Ankündigung eines kommenden Stärkeren übrig lässt, der statt der Wassertaufe eine Geisttaufe durchführen wird, überliefert uns Q auch ihren harschen Wortlaut (Mt 3,7–10.12 par Lk 3,7–9.17). Erst auf dem Hintergrund dieser eschatologischen Gerichtspredigt werden die Dringlichkeit der Johannestaufe und ihr von allen Autoren geschilderter Erfolg verständlich.

---

<sup>22</sup> *J. P. Meier*, *Jew* (s. Anm. 11), 21, bestimmt das Täuferbild bei Josephus noch genauer. Danach zeichnet er ihn als „a popular moral philosopher of Stoic hue, with a somewhat neo-Pythagorean rite of lustrations.“

<sup>23</sup> Die Zählung der Abschnitte (nicht der Kapitel) in den Ant stimmt in der verbreiteten deutschen Übersetzung von *H. Clementz*, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Darmstadt <sup>6</sup>1985, nicht mit der kritischen Ausgabe des griechischen Textes von *B. Niese*, *Flavius Josephus, Antiquitatum Iudaicarum*. Bd. 1–4, in: *Flavii Iosephi opera*. Edidit et apparatu critico instruxit *Benedictus Niese*, Berlin <sup>2</sup>1955, überein.

<sup>24</sup> So auch *M. Ebner*, *Jesus* (s. Anm. 12), 88f.

## Mt 3,7–10.12 (Q)

<sup>7</sup> Ihr Schlangenbrut, wer hat euch gezeigt, dass ihr vor dem kommenden Zorn fliehen könnt? <sup>8</sup> Bringt also Frucht hervor, die der Umkehr würdig ist, <sup>9</sup> und meint nicht, bei euch sagen (zu können): Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erstehen lassen. <sup>10</sup> Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum also, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen ...

*Ankündigung des kommenden Stärkeren*

<sup>12</sup> Seine Worfsschaufel ist in seiner Hand und er wird seine Tenne (von Spreu) reinigen und den Weizen in seine Scheune sammeln; die Spreu aber wird er in unauslöschlichem Feuer verbrennen.

## Lk 3,7–9.17 (Q)

<sup>7</sup> Ihr Schlangenbrut, wer hat euch gezeigt, dass ihr vor dem kommenden Zorn fliehen könnt? <sup>8</sup> Bringt also Früchte hervor, die der Umkehr würdig sind, und fangt nicht an bei euch zu sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erstehen lassen. <sup>9</sup> Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum also, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen ...

*Ankündigung des kommenden Stärkeren*

<sup>17</sup> Seine Worfsschaufel ist in seiner Hand, um seine Tenne (von Spreu) zu reinigen und den Weizen in seine Scheune zu sammeln; die Spreu aber wird er in unauslöschlichem Feuer verbrennen.

Der Täufer erwartet in allernächster Zukunft ein die bisherige Geschichte abschließendes, endgültiges Zorngericht Gottes: Die Axt ist *schon* an die Wurzel derjenigen Bäume gelegt, die bisher keine Frucht gebracht haben, und der kommende Stärkere hält die Worfsschaufel in der Hand, um die Spreu vom Weizen zu trennen. Danach beginnt von Gott her etwas völlig Neues, das Johannes aber nur durch das Sammeln des Weizens andeutet und nicht näher beschreibt.<sup>25</sup> Die Predigt des Täufers mit ihrer starken bildhaften Sprache, die vor Pauschalisierungen, ja Beleidigung (Anrede „Schlangenbrut“; wörtl. „Abkömmlinge von Giftschlangen“) nicht zurückschreckt, erinnert an die Sprache der ersttestamentlichen Gerichtsprophetie. Höhepunkt ist das

<sup>25</sup> Mehrfach wird in diesem Zusammenhang in der Forschung darauf hingewiesen, dass es sich bei dem erwarteten Endgericht des Täufers nicht um ein Weltgericht oder eine kosmische Katastrophe handele, sondern „nur (sic!) um die Vernichtung der Sünder (Jes 66,15f.), die Schöpfung bleibt erhalten.“ (U. B. Müller, Johannes (s. Anm. 17), 36).

Bild von den Steinen, aus denen Gott dem Abraham Kinder erwecken kann, ein Bild, das die selbst bezogene Heilsgewissheit der Judäer(innen), insbesondere der religiösen Elite, radikal in Frage stellt. Nach Johannes ist ganz Israel ohne Ausnahme von Gott abgefallen und muss entsprechend das Gericht Gottes erwarten. Jede Erwählungsvorstellung, wie die Berufung auf die Abstammung von Abraham, ist im unmittelbar bevorstehenden Gericht völlig unerheblich, da nur die gerettet werden, die Frucht der Umkehr bringen<sup>26</sup>, das heißt die, die ihr Leben von nun an ganz an dem in der Tora geoffenbarten Willen Gottes ausrichten. Konkret angesprochen ist dabei nicht ein Kollektiv, sondern der Einzelne, dessen Umkehr oder Nicht-Umkehr entscheidend für sein Geschick im Gericht ist (vgl. V. 10).<sup>27</sup>

Das Gericht durchführen wird nach Johannes ein *kommender* „Stärkerer“, dem er sich selbst unterordnet. Die von den Quellen suggerierte Identifizierung dieser Gestalt mit Jesus von Nazaret wird von der Forschung mit guten Gründen abgelehnt.<sup>28</sup> Umstritten ist, wen der Täufer mit dem Kommenden gemeint haben könnte. Vorgeschlagen werden Gott selbst<sup>29</sup> oder eine Mittlergestalt entsprechend dem Menschensohn in Dan 7<sup>30</sup>, sehr selten Elija<sup>31</sup>. James Dunn vermutet gar, dass Johannes selbst nicht wusste, wer der Stärkere sein werde.<sup>32</sup> Letztlich ist das auch nicht entscheidend, entscheidend ist vielmehr die Verbindung, die der Täufer zwischen seiner Wassertaufe und

<sup>26</sup> Die Pluralversion „Früchte“ der Umkehr geht mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das Konto des Lukas, der insgesamt zur Ethisierung der Täuferpredigt neigt. Vgl. dazu u. a. ebd., 146–156.

<sup>27</sup> Dazu passt gut die folgende Aussage von Knut Backhaus zur Johannestaufe: „... in some way baptism was an act of individualisation.“ (*K. Backhaus*, *Echoes* (s. Anm. 16), 1763).

<sup>28</sup> S.o. S. 229–231 zum christlichen Interesse an einer solchen Identifizierung. Zudem legt sie sich auch durch die narrative Einbindung der Täuferpredigt in den jeweiligen Kontext nahe.

<sup>29</sup> So z. B. *J. Ernst*, *Johannes* (s. Anm. 17), 305.309; *U. B. Müller*, *Johannes* (s. Anm. 17), 34f., und zuletzt sehr ausführlich *K. Backhaus*, *Echoes* (s. Anm. 16), 1770–1773.

<sup>30</sup> So z. B. *J. P. Meier*, *Jew* (s. Anm. 11), 33–35; *G. Theißen/A. Merz*, *Jesus* (s. Anm. 12), 189f., wobei selbstredend davon ausgegangen wird, dass hinter dieser Mittlergestalt Gott selbst steht.

<sup>31</sup> *J. D. G. Dunn*, *Jesus* (s. Anm. 12), 370, nennt nur J. A. T. Robinson.

<sup>32</sup> Ebd., 371.

dem als Feuer- und/oder Geisttaufe vorgestellten analogen Gerichtshandeln des kommenden Stärkeren herstellt.

Mk 1,7f.	Mt 3,11	Lk 3,16
Es kommt einer nach mir, der stärker ist als ich; ich bin es nicht wert, mich zu bücken, um ihm seine Schuhriemen zu lösen. Ich habe euch mit Wasser getauft, er [aber = <i>de</i> ] wird euch mit Heiligem Geist taufen.	Ich taufe euch [nur] mit Wasser zur Umkehr. Der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen.  Er wird euch mit Heiligem Geist und Feuer taufen.	Ich taufe euch [nur] mit Wasser. Es kommt aber einer, der stärker ist als ich, und ich bin es nicht wert, ihm seine Schuhriemen zu lösen.  Er wird euch mit Heiligem Geist und Feuer taufen.

### 3.2 Die Wassertaufe des Johannes als Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden

Nichts ist so typisch für Johannes wie seine Wassertaufe. Alle Quellen stimmen darin überein und geben ihm – mit Ausnahme des Joh – den Beinamen „Täufer“ (griech. βαπτιστής). Innerhalb des zeitgenössischen Judentums war die Wassertaufe das Alleinstellungsmerkmal des Johannes, da sie im Unterschied zu rituellen Waschungen nur einmal vollzogen wurde und nicht in einer „Selbstwaschung“ bestand, sondern Johannes als Mittler brauchte. Er war der aktive Part, der die Taufe eingeführt hatte und sie auch durchführte bzw. von seinen Schülern durchführen ließ.<sup>33</sup> Schließlich verbinden die Quellen (wieder mit Ausnahme des Joh) die Joharinstaufe mit einer Umkehrpredigt des Täufers und siedeln sie zwischen Umkehr und Vergebung bzw. zwischen Hinwendung zu einer ethischen Lebensführung und Annahme durch Gott an.<sup>34</sup>

Konsens in der Jesusforschung besteht nun darin, dass das historisch wahrscheinlichste Verständnis der Johannestaufe uns in ihrer Qualifizierung als „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“

<sup>33</sup> K. Backhaus, *Echoes* (s. Anm. 16), 1759.

<sup>34</sup> Ebd.: „... it becomes clear that the baptismal act stands between repentance and forgiveness ... or turning to ethical conduct and acceptability to God (*Ant.* 18.117).“

(Mk 1,4 par Lk 3,3) zugänglich ist. Wie die redaktionelle Interpretation der Taufe Jesu ist ihr Fehlen bei Mt und Joh ein deutlicher Hinweis auf die theologischen Schwierigkeiten einer nicht an Jesus gekoppelten Sündenvergebung. Ganz eindeutig ist das in Joh 1,25–34 zu erkennen, wo die Wassertaufe des Johannes allein den Zweck hat Israel mit Jesus von Nazaret bekanntzumachen, dem Sohn Gottes, der mit dem Heiligen Geist taufen wird. Er ist „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (1,29), so dass eine wie auch immer geartete Sündenvergebung durch die Johannestaufe schlicht überflüssig ist. Nicht ganz so eindeutig aus dem Kontext zu erschließen ist die christologische Begründung für das Fehlen der Formel „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ im Mt, da der Evangelist immerhin noch eine Verbindung zwischen Taufe und Sündenbekenntnis herstellt („... ließen sich von ihm im Jordan taufen und bekannten dabei ihre Sünden“ Mt 3,6).<sup>35</sup> Dafür dass die Christologie im Hintergrund dieser Änderungen steht, sprechen jedoch neben der Unbestimmtheit der Ersatzformulierung vor allem zwei Stellen am Anfang und Ende des Evangeliums, die ausschließlich dem Tod Jesu Sünden vergebende Kraft zuschreiben: die auf Jesus bezogene Verheißung des Immanuel, der sein Volk von den Sünden erretten wird in Mt 1,21 und der möglicherweise aus der Täuferperikope stammende Zusatz „zur Vergebung der Sünden“ im Kelchwort der Abendmahlsperikope (Mt 26,28).

Probleme mit der Johannestaufe hat auch der jüdische Historiker *Flavius Josephus*, selbstverständlich nicht aus christologischen Gründen, sondern weil er ein eschatologisch-politisches und magisches Verständnis der Johannestaufe auszuschließen sucht.<sup>36</sup> Ausdrücklich lehnt er daher die Inanspruchnahme der Taufe zur Abbitte bzw. Entschuldigung einzelner Sünden ab – der Begriff der Vergebung fällt hier nicht, da für Johannes allein die schon im Alltag vollzogene Umkehr Voraussetzung für die Taufe gewesen sei. Ihr Sinn hätte in der Heili-

<sup>35</sup> Ähnlich z. B. *P. Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 73; *G. Theißen/A. Merz*, Jesus (s. Anm. 12), 190; skeptisch gegenüber einer christologischen Deutung dieser Veränderung äußert sich *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7 (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002, 205.

<sup>36</sup> S.o. Anm. 22. Zur Johannesdarstellung des Josephus vgl. insgesamt die Ausführungen bei *J. P. Meier*, Jew (s. Anm. 11), 56–62.

gung des Leibes gelegen, denn „die Seele sei dann ja schon vorher durch ein gerechtes Leben gereinigt worden“ (Ant 18,117/18,5.2).

Dass alle drei Quellen die Qualifizierung der Johannestaufe als „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ bzw. ihr Verständnis als Sünden vergebende Kraft bewusst vermeiden, zeigt noch eine weitere Beobachtung, nämlich dass ohne dieses Verständnis die Funktion der Johannestaufe deutlich an Plausibilität verliert. So ist kaum nachvollziehbar, warum Menschenmassen an den Jordan gezogen sein sollen und sich taufen ließen, um sich wie bei Josephus nur einem besseren rituellen Reinigungsbad zu unterziehen oder wie bei Mt ihre Sünden zu bekennen. Noch unwahrscheinlicher ist das Verständnis der Johannestaufe im Joh. Jedes eigene Profil fehlt, und es gibt noch nicht einmal mehr eine „attraktive“ Umkehr- und Gerichtspredigt wie bei Mt und wohl auch bei Josephus.<sup>37</sup>

Was aber bedeutet die Qualifizierung der Johannestaufe als „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“? Nach John P. Meier ist der erste Teil der Formel relativ klar. Die Johannestaufe erfordert die Umkehr vom bisherigen sündigen Leben des Täuflings im Sinne der Umkehrpredigt des Täufers. Durch die Taufe erkennt er die Wahrheit dessen an, was Johannes verkündet, bekennt und bereut seine Sünden, verspricht ein neues und besseres Leben und hofft auf die Bewahrung vor dem unmittelbar bevorstehenden Gericht Gottes. Probleme bereitet hingegen der zweite Teil der Formel, insbesondere sein Anschluss an den ersten Teil durch die final zu verstehende Präposition εἰς. Wann und wie werden die Sünden vergeben? Während der Taufe oder erst am letzten Tag? Verursacht oder vermittelt die Taufe die Sündenvergebung, ist sie nur ein Ausdruck menschlicher Hoffnung auf sie oder eine göttliche Zusicherung, dass die Sünden vergeben werden?<sup>38</sup> Ganz so schwierig, wie John P. Meier hier suggeriert, ist das Verständnis der Sünden vergebenden Kraft der Johannestaufe dann aber doch nicht. Kaum jemand in der gegenwärtigen Forschung versteht den Taufakt, zu dem wesentlich Sündenbekenntnis und Umkehrversprechen gehören, als bloßen Ausdruck menschlicher Hoffnung auf göttliche Sün-

---

<sup>37</sup> Eine hilfreiche Zusammenfassung aller Argumente für ein auf Johannes zurückgehendes Verständnis der Sünden vergebenden Kraft seiner Taufe findet sich ebd., 53f.

<sup>38</sup> Ebd., 54.

denvergebung.<sup>39</sup> Das widerspräche den in den ntl Quellen erkennbaren Schwierigkeiten mit der Taufe Jesu und der Sünden vergebenden Kraft der Johannestaufe. Beides setzt voraus, dass Johannes – und seine Schüler nach seinem Tod – seine Taufe tatsächlich als Sünden vergebend verstanden und kommuniziert haben. Allerdings muss eine angemessene Interpretation der Formel „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ die Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Gerichts durch den Täufer und die deutliche Zuordnung seiner Taufe zu diesem Gericht berücksichtigen, was nicht immer geschieht.<sup>40</sup>

### 3.3 Die Wassertaufe zur Vergebung der Sünden und die Rettung im Zorngericht Gottes

Auf diesem Hintergrund ist Verständnis und Botschaft der Johannestaufe folgendermaßen zu (re)konstruieren: Gott bietet selbst in dieser Situation, in der sich ganz Israel von ihm abgewandt und damit das Gericht verdient hat, noch die Möglichkeit der Umkehr an – durch die Wassertaufe des Johannes. Diese ist als prophetische Zeichenhandlung zu deuten<sup>41</sup>, als performativer Akt, der jetzt schon für die Zukunft bewirkt, was er in Handlung und Bekenntnis aus-

<sup>39</sup> Nicht ganz eindeutig einzuordnen ist *A. Puig i Tàrrach, Jésus* (s. Anm. 13), der sprachlich und inhaltlich merkwürdig changiert zwischen einer bloßen Ankündigung der Vergebung durch die Johannestaufe mit allerdings sicherer Gewährung („le baptême est le rite qui exprime l’engagement de la conversion dans le présent et qui annonce la grâce du pardon que Dieu va accorder dans le futur à ceux qui se font baptiser.“ (362)) und einem durch sie gegebenen Versprechen der Vergebung, das die Vergebung aber nicht garantiert („Ce baptême promet le pardon mais il ne peut pas le garantir, et cette promesse se base sur la conversion du coeur, qui, pour cette raison, devient nécessaire.“ ebd., Anm. 20). Was ist das für ein Versprechen, das nicht gehalten wird – und dann auch noch von Gott? Puig i Tàrrach kann auch deshalb nur so argumentieren, weil er den Taufakt von Sündenbekenntnis und Umkehrversprechen der Täuflinge abkoppelt.

<sup>40</sup> Die fehlende Berücksichtigung dieser beiden Faktoren führt dann zu sehr offenen und wenig greifbaren Formulierungen, wie z. B. zu der von Vincent Taylor entlehnten Formulierung bei *J. D. G. Dunn, Jesus* (s. Anm. 12), 360: „a baptism which brought to expression the repentance-seeking-forgiveness of sins.“ Das hängt nicht nur bei Dunn auch damit zusammen, dass die Ausführungen über das Verständnis der Johannestaufe den Ausführungen zu seiner Umkehrpredigt vorangehen und nicht umgekehrt.

<sup>41</sup> So z. B. *U. B. Müller, Johannes* (s. Anm. 17), 39.

drückt:<sup>42</sup> die leibliche Unterstützung des Umkehrprozesses und die verlässliche Zusage der Sündenvergebung Gottes und seines unbedingten Heilswillens. Entsprechend bewirkt die Taufe schon in der Gegenwart den Nachlass der Sünden durch Gott und bewahrt vor neuen Sünden, während sie in der unmittelbaren Zukunft den Täufling vor dem Feuer des Endgerichts bewahrt. Dafür dass die Sünden schon in der Gegenwart nachgelassen sind, spricht nicht nur der kaum zu unterschätzende psychologische Effekt einer solchen „Befreiung“ von der Sündenlast, sondern auch die vermutete priesterliche Herkunft des Täufers mit dem entsprechenden Verständnis der Sünd- und Schuldopferrituale (vgl. Lev 4,26 u.ö. die folgende Formel: „So entsühnt der Priester den Betreffenden und löst ihn von seiner Sünde; dann wird ihm vergeben werden.“).<sup>43</sup> Die von John P. Meier behauptete Unvereinbarkeit eines solchen Vergebungsverständnisses mit der Geisttaufe im Endgericht kann ich daher nicht erkennen<sup>44</sup>, zumal die hier und jetzt zugesagte Vergebung in Analogie zum Sühnekult im Tempel allein durch Gott geschieht<sup>45</sup>. Das Besondere der Johannestaufe besteht vor allem darin, dass die durch sie zugesagte Vergebung die Bewahrung vor dem Feuer des Endgerichts und die daran anschließende Neuzurichtung des Täuflings durch die Geisttaufe bewirkt.<sup>46</sup> Zu betonen ist jedoch noch einmal, dass die Johannestaufe nicht automatisch rettet, sondern an die ehrliche Reue des Täuflings und seinen unbedingten Willen zu guten Werken gebunden bleibt, was sich im Sündenbekenntnis während

---

<sup>42</sup> Ähnlich K. Backhaus, *Echoes* (s. Anm. 16), 1761: „a performative act of sealing“, aber ohne weitergehende Reflexionen zur Sündenvergebung: „How remission ‚functioned‘ we do not know.“ (ebd.).

<sup>43</sup> Eine ausgesprochen anregende und kenntnisreiche Abhandlung zur Analogie zwischen Johannestaufe und den Sühneritualen des Jerusalemer Tempels bietet M. Ebner, *Jesus* (s. Anm. 12), 85–87.

<sup>44</sup> J. P. Meier, *Jew* (s. Anm. 11), 55. Ähnlich wie Meier, aber aus deutlich apologetischen Gründen argumentiert A. Puig i Tàrrach, *Jésus* (s. Anm. 13), 361f., für ein futurisches Verständnis der Sündenvergebung der Johannestaufe: Im Unterschied zu Jesus kündigt Johannes die Vergebung nur an, gewährt sie aber nicht (vgl. auch ebd., 363, Anm. 22). Die Taufe bereitet sie nur vor. Vgl. a. oben Anm. 37.

<sup>45</sup> Dasselbe gilt für den Tempelkult. Vgl. oben das *passivum divinum* in der Vergebungsformel beim Sünd- und Schuldopfer.

<sup>46</sup> So auch G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 12), 191; L. Schenke, *Jesus* (s. Anm. 12), 92.

der Taufe manifestiert. Es verwundert daher nicht, dass die Johannaufnahme von christlicher Seite mehrfach als Sakrament oder eschatologisches Sakrament bezeichnet wurde.<sup>47</sup> Doch ist hier mit Meier und anderen Vorsicht geboten.<sup>48</sup> Zu groß ist die Gefahr ein späteres System auf ein früheres allein auf Grund struktureller Ähnlichkeiten zu übertragen. Genau genommen müsste dann auch der Sühnekult am Tempel als sakramental angesehen werden.

Welche Rolle spielt Johannes der Täufer bei alledem? Mit Meier ist auf ein gewisses Paradox hinzuweisen, da Johannes auf der einen Seite seine eigene Bedeutungslosigkeit im Licht des angekündigten kommenden Stärkeren proklamiert, auf der anderen Seite sich selbst aber durch seine unlösbar mit dem zukünftigen Heil verbundene Taufstätigkeit zu einer zentralen, unentbehrlichen Gestalt im eschatologischen Drama macht.<sup>49</sup> Weniger vorsichtig formuliert, und in Anlehnung an Knut Backhaus, war Johannes als derjenige, der die Taufe als letzte Möglichkeit zur Umkehr vor dem unmittelbar bevorstehenden Endgericht eingesetzt, gepredigt und durchgeführt hat, in gewisser Weise ein Heilmittler („in some way a mediator of salvation“) oder etwas anders ausgedrückt: „a harbinger of judgment and captain of salvation“.<sup>50</sup> Daher ist er nicht ausschließlich Unheilsprediger oder Gerichtsprediger,<sup>51</sup> noch nicht einmal in erster Linie, sondern seine Gerichtspredigt ist Umkehrpredigt, da sie ganz im Zeichen des Heils steht, das Gott Israel selbst noch in dieser desolaten und eigentlich hoffnungslosen Situation anbietet. Nicht zu gering einzuschätzen ist schließlich die Authentizität seines Lebensstils, seine asketische Existenz in der Einöde (Mk 1,4–6 par) und seine mo-

---

<sup>47</sup> G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 12), 190; weitere Vertreter dieser Ansicht nennt J. D. G. Dunn, *Jesus* (s. Anm. 12), 360 Anm. 103.

<sup>48</sup> J. P. Meier, *Jew* (s. Anm. 11), 54f.; J. Ernst, *Johannes der Täufer. Der Lehrer Jesus?* Freiburg i. Br. 1994, 87–89; K. Backhaus, *Echoes* (s. Anm. 16), 1761.

<sup>49</sup> J. P. Meier, *Jew* (s. Anm. 11), 55.

<sup>50</sup> K. Backhaus, *Echoes* (s. Anm. 16), 1764.

<sup>51</sup> So z. B. durchgehend J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, 37–58, in seiner Darstellung des Täufers. Der von ihm angestellte Vergleich mit Jehoschua ben Hananja, der nach Josephus (Bell 6,300–309) ab 64 n. Chr. den Untergang Jerusalems, ja des ganzen Volkes prophezeite (41f.), trifft schon allein deshalb nicht zu, weil Jehoschua das Gericht tatsächlich apodiktisch ankündigte, ohne auch nur ansatzweise eine Umkehrmöglichkeit anzubieten. Ähnlich differenziert K. Backhaus, *Echoes* (s. Anm. 16), 27.

ralische Integrität (Lk 3,10–14; Mk 6,17–29; Ant 18,116–118), die ihn und seine unbequeme Umkehrbotschaft glaubwürdig machten und in mehreren Jesusworten der Logienquelle einen Nachhall gefunden haben (z. B. QLk 7,24–28 oder QLk 7,31–35). Von diesem Propheten und seiner Botschaft wurde Jesus von Nazaret wie viele vor ihm und mit ihm so angezogen, dass er sich nicht nur von ihm taufen ließ, sondern dass mit ihm auch seine Lebenswende begann.

#### 4. Die Taufe Jesu durch Johannes als Hinweis auf das Sündenbewusstsein Jesu

Erstaunlich wenig wurde lange Zeit in der christlich orientierten Jesusforschung darüber nachgedacht, warum Jesus sich von Johannes taufen ließ. Zwar wurde auf Grund der christologischen Tendenzen in den Taufberichten der Evangelien die Taufe Jesu durch Johannes durchgehend als ein großes Problem für die (früh)christliche Theologie beurteilt, doch ohne im Anschluss daran eine eigene Position als Historiker einzunehmen, wie Paul W. Hollenbach gut beobachtet hat.<sup>52</sup> Hollenbach vermutet dahinter – meiner Meinung nach zu Recht – ein übermäßig theologisches Interesse, das die historische Forschung überlagert (hat), und besonders das christliche Bekenntnis der Sündlosigkeit Jesu betrifft.<sup>53</sup> Oder anders formuliert: Das durch die Darstellung der Taufe Jesu in den Evangelien erkennbare christologische Problem der frühen Christen mit dieser, war und ist z.T. auch noch heute für christliche Jesusforscher ein Problem. Jüngstes Beispiel dafür ist der Aufsatz des katalanischen katholischen Neutestamentlers Armand Puig i Tàrrach aus dem Jahr 2008,

<sup>52</sup> P. W. Hollenbach, *The Conversion of Jesus. From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer* (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2. Principat Bd. 25.1), Berlin 1982, 196–219, 201: „without himself as an historian taking up an historical position of his own.“ Er bezieht sich beispielhaft auf eine Studie von C. H. H. Scobie aus dem Jahre 1964.

<sup>53</sup> Ähnlich ausweichende Positionen, wie die von Hollenbach zitierte, finden sich in der jüngeren deutschsprachigen historisch-kritisch orientierten Jesus- und Johannesliteratur: z. B. J. Ernst, *Lehrer* (s. Anm. 48), 108–111; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 4. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 1995, 83–85; J. Roloff, *Jesus*, München <sup>4</sup>2004, 60–63; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart u. a. <sup>15</sup>1995 (1. Aufl. 1956), 40–47.

der sich mit der Frage beschäftigt, warum Jesus sich taufen ließ.<sup>54</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, dass Jesus nicht getauft worden sei, damit er von seinen Sünden gereinigt würde, sondern weil die Taufe das Zeichen für den Anbruch der Gnadenzeit, des jetzt hereinbrechenden Eschatons sei.<sup>55</sup> Das apologetische Interesse ist dem Aufsatz durchgehend anzumerken, nicht zuletzt durch seinen völlig unkritischen, harmonisierenden Umgang mit den Quellen, aus denen er die Hauptargumente für seine These zieht.<sup>56</sup> Für die historische Frage nach der Motivation Jesu sich von Johannes taufen lassen, tragen diese Argumente nichts aus.

#### 4.1 Erste Schlussfolgerungen

Die folgenden Überlegungen basieren auf den Ergebnissen der vorangegangenen Untersuchung zu Umkehrpredigt und Taufe des Johannes und suchen sie im Hinblick auf die Frage nach Jesu Sündenbewusstsein weiterzuführen. Unumstritten ist, dass Jesus von Johannes und seiner Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden hörte. Wo er von Johannes erfuhr, muss offen bleiben, doch spricht mit Jerome Murphy-O'Connor einiges dafür, dass er nicht in Nazaret alles stehen und liegen ließ, um an den Jordan zu Johannes zu pilgern,

<sup>54</sup> A. Puig i Tàrrach, *Jésus* (s. Anm. 13).

<sup>55</sup> Ebd., 371: „Par conséquent, d'après Mt 3.14–15, même si Jésus a été baptisé par Jean, il n'a pas reçu ce baptême comme purification de ses péchés (v. 14), mais comme signe de l'irruption du temps de la grâce et du pardon, expression du dessein divin (v. 15). Jésus n'a donc pas péché pour 'mériter' un baptême!“ (vgl. auch ebd., 374: „Il faut donc exclure, que Jésus ait voulu se purifier de ses péchés.“)

<sup>56</sup> Ebd., 370f., stützt seine These vor allem mit zwei Argumenten: (1) mit einer Kombination aus vier frühchristlichen Quellen über die Sündlosigkeit Jesu, die er als solide Basis für die früheste Tradition über die Taufe Jesu behauptet. Es handelt sich dabei um Mt 3,14f., das in der Forschung durchgehend als sekundär beurteilte Gespräch zwischen Johannes und Jesus (s.o. Kap. 2), um ein Zitat des Hieronymus (AdPel 3,2) aus dem EvHeb bzw. EvNaz, um Joh 8,45f. und EvThom 104; (2) mit Hinweis auf die der Taufe folgende Vision Jesu (Mk 1,10f. par) als Bestätigung seiner Erkenntnis, dass die Übernahme der Johannestaufe Zeichen der Ankunft des Gottesreiches sei: „La vision qui suit le baptême de Jésus est une sorte de réponse divine à son choix d'accepter ce baptême comme signe de l'arrivée du kairós. Jésus a interprété correctement le dessein de Dieu, c'est-à-dire, la signification eschatologique du baptême de Jean, et la vision du Jourdain sert à le confirmer.“ (Ebd., 373).

sondern dass er während einer der üblichen Pilgerreisen nach Jerusalem zu Johannes gelangte.<sup>57</sup> Dessen eschatologische Predigt fiel bei ihm auf fruchtbaren Boden, so dass er sich taufen ließ, (seine) Sünden bekannte und sich verpflichtete sein Leben ganz nach dem Willen Gottes auszurichten. Ein solches Verhalten setzt voraus, dass er mit der Predigt des Johannes in den wesentlichen Punkten übereinstimmte, nämlich (1) dass das Ende der Heilsgeschichte Gottes mit Israel unmittelbar bevorsteht und Gott durch ein großes Gericht hindurch etwas völlig Neues schaffen wird; (2) dass Israel als Ganzes sich von Gott und seinem Willen abgewandt hat und nun in der Gefahr steht, in diesem Zorngericht vernichtet zu werden; (3) dass die einzige Möglichkeit, diesem Gericht zu entgehen, für jeden Einzelnen darin besteht, die eigene Sünd- und Fehlerhaftigkeit zu erkennen, seine bösen Taten zu bereuen und mit ganzem Herzen zu Gott umzukehren und seinen Willen zu tun; (4) dass diese Umkehr besiegelt wird durch die Unterordnung unter die Taufe des Johannes, als Zeichen des unbedingten Heils- und Vergebungswillens Gottes, und dass er (5) Johannes als *einen* oder sogar *den* von Gott gesandten eschatologischen Propheten anerkannte.<sup>58</sup> Dass Jesus sich nicht nur der Taufe des Johannes unterordnete, sondern sich auch an ihm als Prophet und Lehrer orientierte, kann zusätzlich aus der Nähe seiner Gerichts- und Umkehrpredigt zu der des Johannes<sup>59</sup> sowie aus der

---

<sup>57</sup> J. Murphy-O'Connor, John the Baptist and Jesus. History and Hypotheses, in: NTS 36/3 (1990) 359–374. Er begründet seine These mit der Überlegung, dass allein die Hinreise von Nazaret an die Taufstelle des Johannes am Jordan vier Tage dauerte „and no artisan could afford the loss of earnings represented by such idle time.“ (361). Ihm folgt M. Ebner, Jesus (s. Anm. 12), 95f.

<sup>58</sup> Ich orientiere mich hier im Wesentlichen an J. P. Meier, Jew (s. Anm. 11), 109f.

<sup>59</sup> In der gegenwärtigen Jesusforschung wird eine solche Nähe zwischen Johannes und Jesus grundsätzlich angenommen, wenn auch in unterschiedlichem Grad. In der Regel wird sie darauf zurückgeführt, dass Jesus in einem nicht näher bestimmbareren Zeitraum Schüler des Johannes gewesen sei: so z. B. ausführlich und mit einer interessanten These J. Murphy-O'Connor, John (s. Anm. 57), passim; J. P. Meier, Jew (s. Anm. 11), 116–130; J. Becker, Jesus (s. Anm. 51), 58–99; M. Ebner, Jesus (s. Anm. 12), 96–100; L. Schenke, Jesus (s. Anm. 12), 94–101; J. D. G. Dunn, Jesus (s. Anm. 12), 350–355; U. B. Müller, Johannes (s. Anm. 17), 52–62; J. Schröter, Jesus (s. Anm. 12), 135–142; etwas vorsichtiger: G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 12), 194; anders J. Ernst, Lehrer (s. Anm. 48), 109–111; K. Backhaus, Echoes (s. Anm. 16), 1782f., der den Einfluss des Täufers auf Jesus zwar hochschätzt, Jesus selbst aber „nur“ der Täuferbewegung zurechnet, die er

Hochachtung, mit der die Evangelien Jesus über Johannes sprechen lassen<sup>60</sup>, geschlossen werden.

#### 4.2 Die Bedeutung des Sündenbekenntnisses für die Frage nach einem Sündenbewusstsein Jesu

Die *crux interpretum* bei der Frage nach dem Sündenbewusstsein Jesu ist das Sündenbekenntnis Jesu, mit dem folgende Fragen verbunden werden: Hat Jesus überhaupt ein Sündenbekenntnis abgelegt? Wenn ja, hat er seine eigenen Sünden bekannt? Oder hat er nur ein allgemeines Sündenbekenntnis abgelegt, in dem der Beter sich als Teil seines sündigen Volkes sieht und sich mit diesem solidarisiert?

Dass Jesus im Zusammenhang mit der Taufe durch Johannes ein Sündenbekenntnis abgelegt haben muss, wird in der gegenwärtigen historischen Jesusforschung, sofern sie sich mit diesem Aspekt beschäftigt, kaum in Frage gestellt. Wenn das Sündenbekenntnis zur Johannestaufe dazu gehört hat, worauf nicht nur Mk 1,5 par Mt 3,6 hinweisen, sondern der Charakter der Johannestaufe als „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“<sup>61</sup>, muss davon ausgegangen werden, dass Jesus ebenfalls bei seiner Taufe ein Sündenbekenntnis abgelegt hat, auch wenn die Evangelien es aus nachvollziehbaren Gründen nicht erwähnen. Was aber war das für ein Sündenbekenntnis? John P. Meier betont in Auseinandersetzung mit Paul Hollenbach, dass wir nicht selbstverständlich davon ausgehen können, dass das Sündenbekenntnis bei der Johannestaufe ein Bekenntnis der persönlichen Sünden des Täuflings war.<sup>62</sup> Mit Hinweis auf das Gebet Esras in Esra 9,6–15 und das Gebet der Kandidaten bei Eintritt in die Bundesgemeinschaft von Qumran (1QS 1,18–2,2) rech-

---

deutlich vom „inneren Schülerkreis“ unterscheidet. (Vgl. schon K. Backhaus, *Die ‚Jüngerkreise‘ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Urchristentums* (PaThSt 19), Paderborn 1991, 47–112.) Warum Wolfgang Stegemann sich in seinem bahnbrechenden Jesusbuch (*Jesus und seine Zeit* (BE 10), Stuttgart 2010) nirgends mit dem Täufer beschäftigt, ist mir ein Rätsel.

<sup>60</sup> Ausführlich J. P. Meier, *Jew* (s. Anm. 11), 130–171, und mit Ausnahme von Stegemann fast alle der oben in Anm. 59 genannten Autoren.

<sup>61</sup> Zu weiteren Argumenten s. oben Kap. 3.

<sup>62</sup> J. P. Meier, *Jew* (s. Anm. 11), 113–116.

net Meier mit der Möglichkeit, dass sich Jesus wie diese Beter, die aus Solidarität mit ihrem Volk und ihren Vorfahren ihr Sündenbekenntnis sprachen<sup>63</sup>, als Teil eines sündigen Volkes und Teil der Heils- wie Unheilgeschichte dieses Volkes verstand. Aus dem bloßen Faktum der Taufe Jesu (unter Einschluss des Sündenbekenntnisses) kann daher nicht entschieden werden, „*whether Jesus considered himself a sinner in the sense of having a consciousness of personal sins* [Kursive von Verf.in]. In this matter his baptism is open to a number of interpretations, and the data available do not allow us to probe the depths of Jesus' individual psyche for a definitive answer.“<sup>64</sup>

Meiers Argumentation überzeugt jedoch aus zwei Gründen nicht. Zum einen ist die Vergleichbarkeit der genannten Sündenbekenntnisse zu hinterfragen. Das Sündenbekenntnis bei der Taufe des Johannes war weder ein privates, stellvertretendes Bußgebet wie das Esras, noch ein kollektives Bußgebet wie am Versöhnungstag oder ein Gebet bei einem Aufnahme-ritual wie in Qumran. Die Umkehrpredigt des Täufers richtete sich an jeden einzelnen Israeliten und forderte von ihm bzw. ihr Abkehr von seinem bzw. ihrem bisherigen sündigen Tun und „Frucht der Umkehr“ (Mt 3,8). Entsprechend sagte die Johannestaufe auch nur dem einzelnen Täufling die Vergebung seiner Sünden und seine Rettung im unmittelbar bevorstehenden Gericht zu (vgl. oben 3.1).<sup>65</sup> Dass der Einzelne nur aus Solidarität mit seinem Volk ein Sündenbekenntnis vor oder während seiner Taufe ablegt, ohne sich selbst einzubeziehen, widerspricht grundlegend der Täuferpredigt von der Gerichtsverfallenheit ganz Israels, ohne Ausnahme (vgl. Mt 3,7–10 par Lk 3,7–9). Zum anderen argumentiert Meier selbst nicht konsequent, wenn er die Mög-

<sup>63</sup> Ähnlich J. Gnllka, Jesus (s. Anm. 53), 80, der jedoch seine Annahme anders als Meier nicht weiter diskutiert: „Die Täuflinge legen vor ihm ein Sündenbekenntnis ab, das allgemeiner Art gewesen sein dürfte, vergleichbar dem Sündenbekenntnis am jüdischen Versöhnungsfest oder am Bundeserneuerungsfest in Qumran (Mk 1,5 vgl. 1 QS 1,22–2,1).“

<sup>64</sup> J. P. Meier, Jew (s. Anm. 11), 116.

<sup>65</sup> Ähnlich K. Backhaus, Echoes (s. Anm. 16), 1763: „John addressed the people of Israel, and those who were baptized would anticipate the renewed Israel, but did not enter a new social body or any ‚remnant of Israel‘ as a socially discernible in-group. On the contrary, in some way baptism was an act of individualization.“ Vgl. auch A. Puig i Tàrrach, Jésus (s. Anm. 13), 371 Anm. 52, in Auseinandersetzung mit der These Meiers.

lichkeit einräumt, dass diejenigen, die die Sünden des Volkes bekennen, besonders die Führer des Volkes wie z. B. Esra, gespürt haben könnten „that they personally had not done enough to prevent others from transgressing but instead were somehow accomplices by their silence or inaction.“<sup>66</sup> Das heißt, aus dem Fehlen eines individuellen Sündenbekenntnisses im Sinne eines spezifischen Sündenkaloges ist nicht zu schließen, dass die Sprecher(innen) eines allgemeinen Sündenbekenntnisses kein Sündenbewusstsein hatten bzw. schärfer formuliert, sich frei von jeder Sünde wussten.<sup>67</sup> Hier rächt es sich, dass Meier sich nicht mit dem biblischen und frühjüdischen Sündenverständnis auseinandersetzt und noch nicht einmal die so wichtige Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Sünden erwähnt.

#### Exkurs: Biblisches und frühjüdisches Sündenverständnis

An dieser Stelle ist es notwendig kurz auf den schwierigen Begriff der „Sünde“ (griech. ἁμαρτία) einzugehen, der in Bezug auf die Johannestaufe weder bei Meier, noch sonst in der von mir gelesenen Literatur reflektiert wird. Das biblische Grundverständnis von „Sünde“ ist zunächst klar: „Sünde“ kennzeichnet die folgenreiche Störung bis hin zum Bruch der auf Gott zurückgeführten sozialen, rechtlichen und kultischen Ordnung, so dass jede Sünde gegen Gott gerichtet ist und Auswirkung auf alle Bereiche des Lebens hat.<sup>68</sup> Schwierig ist der Begriff deshalb, weil er nicht nur unspezifisch menschliche Verfehlungen ganz unterschiedlicher Art in den biblischen Texten bezeichnet, sondern auch wie z.T. bei Paulus und in frühjüdischer apokalyptischer Literatur als eine unabhängig von

<sup>66</sup> J. P. Meier; Jew (s. Anm. 11), 115.

<sup>67</sup> Darüber hinaus ist mit Johann Maier für frühjüdische Texte, insbes. aus Qumran, aber auch für die spätere synagogale Liturgie zu berücksichtigen, dass selbst das „Ich“ in Gebeten und im Sündenbekenntnis des Einzelnen nicht individuell, sondern repräsentativ gedacht werden muss (J. Maier, Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg i. Br. 1996, 53–75, 55).

<sup>68</sup> Vgl. K. Bieberstein/L. Bormann, Sünde, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 570–573, 570, an die ich mich z.T. anlehne.

Menschen agierende Macht vorgestellt wird<sup>69</sup>. Dafür nur zwei Beispiele, die für unsere Diskussion von Bedeutung sind: 1) Unter den hebr. Begriff *chattat* (= חַטָּאת) – übrigens nur einer von mehreren Sündenbegriffen in der Hebräischen Bibel – der in der LXX immer mit griech. ἀμαρτία übersetzt wird, fallen sowohl „moralische“ Vergehen, also Sünden gegen den Nächsten, als auch Vergehen gegen kultische Vorschriften, so genannte „Unreinheiten“ (vgl. z. B. die Vorschriften zum *chattat*-Opfer in Lev 4; 5,1–13). Darüber hinaus wird in der priesterlichen nachexilischen Literatur grundsätzlich zwischen bewussten und unbewussten Sünden sowie zwischen beabsichtigten und nicht beabsichtigten Sünden unterschieden.<sup>70</sup> 2) In den jüngeren Schriften des Ersten Testaments, z. B. in den Weisheitsschriften, aber auch bei Ez, können sowohl notorische Frevler als auch gelegentlich sündigende Gerechte als Sünder (griech. ὁ ἁμαρτωλός) bezeichnet werden bzw. Sünden begehen.<sup>71</sup> Eindeutiger formulieren die synoptischen Evangelien. Bei ihnen werden nur notorische Sünder als ἁμαρτωλός (Subst.) bezeichnet, während das Adjektiv ἀμαρτωλός (z. B. die Selbstbezeichnung Petri in Lk 5,8) und ἀμαρτία (z. B. Mt 1,21; Lk 11,4 Vaterunserbitte) auch gelegentlich sündigende Gerechte einschließt.

Für das Frühjudentum und damit auch für Johannes den Täufer und Jesus muss zusätzlich in Betracht gezogen werden, dass Sündenschuld einschließlich ritueller Unreinheiten nicht mehr nur wie bisher nachexilisch als real vorhandene unheilvolle Potenz verstanden wurde, die durch konkrete Sühneriten beseitigt werden konnte (vgl. Lev 16 zum Jom-Kippur)<sup>72</sup>, sondern dass die Unheil wirkende Potenz dieser Sündenschuld infolge ungesühnter Schuld, gleich ob unwissentlich begangen oder nicht, sich nicht mehr rückgängig machen ließ.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Vgl. dazu oben Anm. 4 besonders S. Hagenow, *Gemeinde* (s. Anm. 4), und seine Auseinandersetzung mit der Forschung über den Charakter der Sünde bei Paulus (8–22).

<sup>70</sup> Vgl. dazu z. B. A. Schenker, *Sünde* (I) AT, in: NBL III (2001) 728–734.

<sup>71</sup> Vgl. S. Hagenow, *Gemeinde* (s. Anm. 4), bes. zu Sir, aber auch zu PsSal: „Man kennt und rechnet mit der Gewalt und dem Zwang der Sünde auch im Bereich grundsätzlicher Gerechtigkeit.“ (61).

<sup>72</sup> J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEB.AT Erg. 3), Würzburg 1990, 228.

<sup>73</sup> J. Maier, *Grundempfinden* (s. Anm. 67), 56.

### 4.3 Fazit

Nicht nur nach dem Kriterium der „Verlegenheit“ bzw. dem der „Gegentendenz“, sondern auch nach dem von Gerd Theißen geprägten Kriterium der historischen Kontextplausibilität, wonach das Handeln Jesu in einen jüdischen Kontext passen und in ihm plausibel sein muss, ist davon auszugehen, dass Jesus von Nazaret sich von Johannes taufen ließ, weil er sich selbst als Sünder erkannte, der unter dem Zorngericht Gottes stand und Vergebung nötig hatte. Darin unterschied er sich nicht von den anderen Täuflingen. Ebenso wird er wie jeder andere Täufling auch das zur Johannaufe als „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ wesentlich gehörende Sündenbekenntnis gesprochen haben. Ob es ein persönliches und „freies“ Sündenbekenntnis war oder ob der Täufling ein standardisiertes Gebet sprach, wissen wir nicht. Wahrscheinlich aber verband der Täufling in beiden Fällen seine eigenen Sünden mit denen seines Volkes und bat Gott um die Vergebung beider.<sup>74</sup> Dass die eigenen Sünden dabei ausgeschlossen sein könnten, ist sowohl vom Charakter der Umkehrpredigt des Täufers als auch vom biblischen und frühjüdischen Sündenverständnis her äußerst unwahrscheinlich. Welche Sünden, wie viele und welchen Grad von Sündenschuld der Täufling auf sich geladen hatte, spielt in den Texten zur Johannaufe wie in vielen anderen frühjüdischen Texten keine Rolle. Mehr noch, gerade in der Gerichts- und Umkehrpredigt des Täufers wird jeder Art der Relativierung von Sünde und Schuld eine Absage erteilt. Von daher ist es müßig darüber zu spekulieren, ob Jesus seiner eigenen Ansicht nach nur unbewusste oder unbeabsichtigte Sünden begangen hat.<sup>75</sup> Genauso spekulativ sind psychologisierende moderne Hypothesen zur Sündenschuld Jesu wie die von Paul Hollenbach,

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 55.

<sup>75</sup> Vgl. schon das evtl. aus dem 2. Jh. stammende EvNaz (zit. bei Hier. Pelag. 3,2): „Siehe, die Mutter des Herrn und seine Brüder sagten zu ihm: Johannes tauft mit einer Taufe zur Vergebung der Sünden; wir wollen hingehen und uns von ihm taufen lassen. Er aber sprach zu ihnen: Was habe ich gesündigt, dass ich hingehe und mich von ihm taufen lasse? Es sei denn, das, was ich gesagt habe, (ist) Unwissenheit.“ Zur unsicheren Datierung vgl. J. Frey, Die Fragmente des Nazoräerevangeliums, in: C. Marksches/J. Schröter (Hrsg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 1. Band: Evangelien und Verwandtes. Teilbd. 1, Tübingen 2012, 634.

wonach Jesus als Handwerker und Angehöriger der Mittelklasse durch die Predigt des Täufers entdeckte, dass er direkt oder indirekt an der Unterdrückung der Schwachen in der Gesellschaft beteiligt war.<sup>76</sup>

## 5. Die Bedeutung historischer Fakten für die biblische Theologie

### 5.1 Wie sinnvoll ist für Theolog(inn)en die Rückfrage nach dem historischen Jesus? Eine Auseinandersetzung mit Klaus Wengst<sup>77</sup>

In seiner fulminanten Abrechnung mit der historischen Jesusforschung bezeichnet Klaus Wengst sie als „theologisch verantwortungslos“ (229), weil sie von dem für die Evangelien und für das ganze Neue Testament entscheidenden Punkt absehen muss, nämlich den Glauben an den von Gott auferweckten und damit lebendigen Jesus. Als Folge dieser Ausblendung der grundlegenden Quellen des Christentums muss sie nach Wengst „vom Menschen Jesus, um ihn ‚glaubwürdig‘ zu machen, Außerordentliches aussagen. Der Glaube wird so aber abhängig von historischer Wissenschaft ...“ (212) Wengst hält die weitere Suche nach dem historischen Jesus daher für überflüssig und betrachtet das Projekt als solches für gescheitert. Am Schluss appelliert er daher an seine exegetischen Kolleg(inn)en sich mit der Auslegung der „vier kanonisch vorliegenden Evangelien in ihrer Unterschiedenheit“ zu begnügen (303f.), wobei er die Reflexion auf die historische Entstehungssituation der Texte bis hin zu ihrer Wirkungsgeschichte einschließt (304f.), nicht aber einen Vergleich der Evangelien in diachroner Hinsicht.

Ohne an dieser Stelle adäquat auf Wengsts faktenreiche und gründliche Auseinandersetzung mit der vergangenen und gegenwärtigen Jesusforschung eingehen zu können, möchte ich doch auf folgende Aspekte hinweisen, die Wengst meiner Meinung nach in seinem Werk zu wenig berücksichtigt:

---

<sup>76</sup> P. W. Hollenbach, *Conversion* (s. Anm. 52), 199f.

<sup>77</sup> K. Wengst, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergebnisreiche und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013. Der Übersichtlichkeit halber werden die Seitenzahlen aus diesem Buch im Folgenden direkt in den Text geschrieben.

1. Historische Jesusforschung, auch wenn sie von Theolog(inn)en betrieben wird, ist keine theologische Forschung, sondern gehört wie jede andere historische Forschung, z. B. innerhalb der Theologie die Kirchengeschichte, zur Geschichtswissenschaft. Sie muss daher ihren Gegenstand im Rahmen ihrer Bezugswissenschaft hermeneutisch und methodisch verantwortet untersuchen. Die von Wengst postulierte Außerordentlichkeit, Einzigkeit und Absolutheit der Person Jesu gehört selbstredend nicht dazu, wohl aber ihre individuelle Besonderheit innerhalb eines bestimmten Kontextes, hier des palästinischen antiken Judentums Anfang des 1. Jh. Ergebnisse der historischen Jesusforschung bzw. der historischen Rückfrage nach Jesus können allerdings Folgen für eine genuin theologische Forschung haben, wie z. B. die Frage nach dem Sündenbewusstsein Jesu in diesem Aufsatz zeigt.

2. Wengst geht gar nicht auf die insgesamt schwierige Quellenlage für jede historische Forschung zur Antike ein (dasselbe gilt auch noch für das Mittelalter). Das betrifft z. B. die gegenüber der Moderne relativ geringe Anzahl der literarischen Quellen, das Problem ihrer Glaubwürdigkeit aus der Perspektive des westlichen Wissenschaftsparadigmas, ihre geringe Repräsentanz unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen. Damit suggeriert er nun seinerseits und ohne Begründung die Außerordentlichkeit, ja Unvergleichlichkeit der vier Evangelien als antike Biographien: „In ihrem [der Evangelisten, Verf.in] Erzählen ist die Geschichte Jesu unlösbar mit dem Zeugnis des in ihr wirkenden und zur Wirkung kommenden Gottes verbunden.“ (204) Von einer nichttheologischen Perspektive aus kann man statt von „Zeugnis“ auch einfach nur vom „Interesse“ der Evangelisten sprechen, Jesus als Auferweckten und Sohn Gottes zu deuten. Eine nur schwer zu lösende Verbindung zwischen (möglichem) Interesse der Autoren und der historischen „Realität“ besteht aber auch für viele andere antike und mittelalterliche Texte.

3. Wengst nimmt die beiden Grundprobleme zu wenig ernst, die sich aus der Existenz von vier verschiedenen Biographien über Jesus den Christus und Sohn Gottes ergeben und sowohl Außenstehende als auch Christen selbst verunsichern können. Problem (a): wie ist das Verhältnis zwischen den Jesusdarstellungen in den vier kanonischen, nicht zu reden von den apokryphen Evangelien zu dem einen Menschen Jesus aus Nazaret zu bestimmen angesichts zahlreicher Widersprüche zwischen den Evangelien? Problem (b): wie ist

das Verhältnis zwischen dem Menschen Jesus von Nazaret und seiner göttlichen Vollmacht in den Evangelien zu erklären? Von jedem dieser Probleme her stellt sich die Frage nach Leben, Verkündigung und Wirken des irdischen Jesus von Nazaret.

Problem a) begleitet die gesamte Geschichte des Christentums bis heute.<sup>78</sup> Problem b) betrifft vor allem die Menschen, die Teil der westlichen Wissensordnung sind.

4. Nicht nur theologische Forscher(innen) einer bestimmten Zeit, Epoche, Gesellschaft etc., sondern auch die einzelnen Christgläubigen partizipieren an den jeweils herrschenden Wissensordnungen. Für die westlichen Theologien und ihre Einflussbereiche ist das die westliche, in der Aufklärung entstandene Wissensordnung, die durch das empirisch und naturwissenschaftlich fundierte Rationalitätsmodell geprägt ist.<sup>79</sup> Dieses Modell prägt nicht nur Bestreiter der durch und an Jesus geschehenen göttlichen Vollmachtstaten in den Evangelien, sondern auch konservative Verfechter einer historischen (!) Übereinstimmung zwischen irdischem Jesus und seiner kerymatischen Darstellung in den Evangelien. Wengst selbst partizipiert mit seiner Streitschrift an dieser Wissensordnung, allein schon wenn er den Jesus der Evangelien vom irdischen Jesus unterscheidet.

5. Die historische Jesusforschung und die mit ihr verbundene historisch-kritische Erforschung der Bibel haben erst den Weg dafür bereitet, um die Evangelien in ihrem jeweiligen theologischen Eigenwert nicht nur zu erkennen, sondern auch ihre Bedeutung zu würdigen. Anders gesagt: nur wer davon ausgeht, dass es eine Referenzgestalt vor bzw. hinter den Evangelien gibt, kann die Evangelien als jeweils spezifische charakteristische theologische Deutung der Person Jesu und ihres Schicksals erkennen. Dafür brauchen wir nicht unbedingt eine eigene Forschungsrichtung in der Theologie, die sich dezidiert mit dem historischen Jesus beschäftigt – darin gebe

---

<sup>78</sup> Ab dem 3. Jh. wurde von Kritikern des Christentums die Glaubwürdigkeit der vier Evangelien immer wieder mit Hinweis auf ihre Widersprüchlichkeit in Frage gestellt (von Celsus 180 bis Kaiser Julian 360–363). Aber auch in den frühchristlichen Gemeinden selbst ließen die Widersprüche in den Evangelien „Zweifel aufkommen, konnten im Extremfall sogar zur Abkehr vom Glauben führen.“ (T. R. Karmann, *Das eine Evangelium und die vier Evangelien. Einheit und Vielfalt im frühen Christentum*, in: WuB 72 (2014) 53–57, 55).

<sup>79</sup> Dazu ausführlich W. Stegemann, *Jesus* (s. Anm. 59), 393–399, bes. 397.

ich Wengst recht –, aber ein Bewusstsein dafür, dass der Jesus der Evangelien nicht mit dem irdischen Jesus identisch ist.

## 5.2 Die (bibel)theologische Relevanz der historischen Rückfrage nach der Taufe Jesu durch Johannes für das Sündenbewusstsein Jesu

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Frage nach dem historischen Faktum der Johannestaufe und ihrer Bedeutung für die Frage nach dem Sündenbewusstsein des irdischen Jesus. Von einem konsequent historischen Standpunkt musste ich davon ausgehen, dass Jesus als galiläischer Jude des 1. Jh. ein Sündenbewusstsein hatte und sich entgegen der Tendenz der ntl Taufperikopen, ein solches Sündenbewusstsein auszuschließen, u. a. aus diesem Grund von Johannes taufen ließ. Die Analyse der relevanten Texte unter Berücksichtigung ihres frühjüdischen Hintergrundes hat diese These bestätigt und die prinzipiell mögliche Alternative, dass Jesus sich nicht aus diesem Grund von Johannes taufen ließ, ausgeschlossen. Diese Alternative hätte die Frage nach einem Sündenbewusstsein Jesu offen gelassen und wie der Beitrag von Armand Puig i Tàrrach zeigt<sup>80</sup>, auch die Möglichkeit, dass Jesus sich selbst für sündlos hielt. Allerdings ist die bei Puig i Tàrrach implizit erkennbare Vorstellung obsolet, damit auch die Sündlosigkeit Jesu bewiesen zu haben, denn historisch ist weder die Sündlosigkeit noch die Sündhaftigkeit Jesu erkennbar und damit entscheidbar.

Auf der anderen Seite schließt ein Sündenbewusstsein Jesu noch nicht das theologische Bekenntnis seiner Sündlosigkeit aus, es zwingt aber dazu genauer zu erklären, was denn mit diesem theologischen Satz gemeint ist bzw. gemeint sein kann. Das trifft auch auf die biblischen Texte selbst zu. Im Zusammenhang mit der Johannestaufe müsste das Sündenverständnis in frühjüdischen biblischen (z. B. Sir; Weish) wie nichtbiblischen Texten genauer untersucht werden als bisher, besonders in eschatologisch-apokalyptischen Kontexten. Dazu gehört auch die Untersuchung derjenigen Texte des Ersten Testaments, die die Entwicklung der ntl Christologie maßgeblich beeinflusst haben, wie z. B. Jes 53, der ja von einer Art Sündlosigkeit des leidenden Gottesknechtes spricht. Welche Art von Sünde, welche Art

---

<sup>80</sup> A. Puig i Tàrrach, *Jésus* (s. Anm. 13).

von Sündlosigkeit sind hier gemeint, gerade auch angesichts eines un-spezifischen, breiten Sündenbegriffs im Ersten Testament wie in den Schriften des frühen Judentums? Oder anders formuliert, gibt es Sünden, die Menschen grundsätzlich vermeiden können?

Für die Klärung des möglichen Sündenverständnisses des Täufers und seiner Anhänger(innen) könnte auch die Beantwortung der Frage interessant sein, wie diese sich den postbaptismalen Zustand vor dem Endgericht vorgestellt haben. Sind sie in einen quasi von der Sündenmacht freien Raum eingetreten analog zu paulinischen Vorstellungen? Und welche Auswirkungen hatte es, wenn der Getaufte doch wieder sündigte? Ist auch das vielleicht mit paulinischen Vorstellungen zur postkonventionellen Sünde zu vergleichen bzw. umgekehrt?<sup>81</sup> Hier könnte auch ein Anknüpfungspunkt für die Rede von Jesu Sündlosigkeit bei Paulus liegen.

Selbstverständlich können und dürfen wir uns, entsprechend dem Vorschlag von Wengst, ausschließlich mit den Taufperikopen der Evangelien beschäftigen und ihre Bedeutung für das jeweilige Evangelium und seine Christologie untersuchen. Wir werden zu interessanten und spannenden Ergebnissen kommen, werden aber nur en passant danach fragen, wie Johannes und seine Anhänger einschließlich Jesus seine Taufe auf dem Hintergrund frühjüdischer Eschatologie und Apokalyptik verstanden haben könnten – immerhin gibt es ja noch die Gerichts- und Umkehrpredigt des Täufers z. B. in Mt 3,7–12, die zur angemessenen Interpretation Kenntnisse frühjüdischer Eschatologie voraussetzt. Und ob wir durch die Vermeidung der historischen Rückfrage nach Jesus und Johannes die inhaltliche Verbindung zwischen der Umkehrpredigt des Täufers und der basileia-Verkündigung Jesu erkennen würden und dadurch letztere besser verstehen können, wage ich eher zu bezweifeln. Schon gar nicht wäre ich ohne historische Rückfrage auf die Idee gekommen, dass Jesus sich von Johannes taufen ließ, weil er wie alle anderen Täuflinge auch die Vergebung seiner Sünden und die Bewahrung im unmittelbar bevorstehenden Endgericht erwartete. Die Leserlenkung der Evangelien macht es mir unmöglich. Tatsächlich bin ich selbst erst durch die konsequent historische Rückfrage nach der Taufe Jesu durch Johannes auf das Problem des Sündenbewusstseins Jesu gestoßen.

---

<sup>81</sup> Vgl. zu Paulus S. Hagenow, *Gemeinde* (s. Anm. 4), passim.

Und schließlich: auch wer nicht zu den Jesusforscher(inne)n zählt, fragt sich bei dem einen oder anderen Evangelientext unwillkürlich, vor allem wenn er mehrfach vorliegt, was wohl die ältere Fassung und damit eher jesuanisch gewesen sein könnte. Ähnliches gilt für die in verschiedenen Fassungen überlieferten Sachverhalte der Evangelien, mit denen Christen heute Schwierigkeiten haben, wie z. B. für das Scheidungsverbot Jesu. Die Frage nach dem historischen Jesus ist mit Stegemann gesprochen tatsächlich „ein unausweichliches Moment der westlichen Wissensordnung“<sup>82</sup>. Aus ihr können Forscher wie Laien des westlichen Kulturkreises, seien sie gläubig oder nicht, nur sehr bedingt aussteigen.

---

<sup>82</sup> W. Stegemann, *Jesus* (s. Anm. 59), 393.