

⁸ Vergleiche Mk 9, 36 und 10, 16: Umarmung; Mk 9, 37 und 10, 15: das «Aufnehmen» des Kindes, des Reiches Gottes wie ein Kind.

⁹ Nämlich «an mich» (vgl. Mt 27, 42: «an ihm» oder «ihm»), «es ist besser, daß» (vgl. Mt 5, 29, 30; auch Mt 19, 10), «hängen», «ertrinken» (vgl. Mt 14, 30), «in die Tiefe».

¹⁰ Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein anderes Logion über das Auge (Mt 6, 22, 23) auf die Formulierung von Mt 5, 29, 30 eingewirkt hat: «eins deiner Glieder – dein ganzer Leib». Andere Besonderheiten: rechtes Auge und – Hand (vgl. Mt 5, 39), «es ist besser, daß» (vgl. Mt 18, 6).

¹¹ Vgl. Mt 12, 45b; 13, 40, 49; 20, 16.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Geboren 1927 in Wingene (Belgien), 1953 zum Priester der Diözese Brügge geweiht. Er studierte in Löwen klassische Philologie, biblische Philologie (1957 Lizentiat) und Theologie. Er doktorierte 1957 mit der Dissertation: De Kindheidsgeschiedenis in het Lukasevangelie. Er war Professor am Seminar seiner Diözese, seit 1960 doziert er an der Universität Löwen (seit 1962 als Professor). Er publiziert vor allem in: *Collationes Brugenses en Gandavenses und Ephemerides Theologicae Lovanienses*.

Joseph Fitzmyer

Die Davidssohn-Überlieferung und Mt 22, 41–46 (und die Parallelstellen)

Jede Erörterung der Traditionsentwicklung in ihrer Beziehung zur Bibel sollte Beispiele dieser Beziehung in der Schrift selber aufgreifen. Nachdem einmal der Kanon des Neuen Testaments festgelegt war, entwickelte sich das Problem von Schrift und Überlieferung in der christlichen Kirche auf seine eigene Weise. Doch besteht zwischen diesen Realitäten eine Verwandtschaft, die im Neuen Testament selbst klar vorliegt, insbesondere darin, daß alttestamentliche Überlieferungen übernommen und in spätere Schriften eingepaßt wurden. Selbst wenn solche Beispiele aus dem Neuen Testament sich nicht in jeder Hinsicht mit Fällen späterer Entfaltung der christlichen Lehre vergleichen lassen, so weisen sie doch Facetten auf, die es verdienen, aufs

neue besehen zu werden, da sie auf das heutige Problem Licht werfen.

Eine Stelle, die sich einer solchen Erörterung ohne weiteres anbietet, ist das Streitgespräch über den Messias als den Sohn Davids in Mt 22, 41–46 und den Parallelstellen (Mk 12, 35–37a Lk 20, 41–44). Die Gestalt des davidischen Messias, den das Judentum zur Zeit Christi erwartete, war das Erzeugnis einer langen Überlieferung. Wie verschlungen deren Vorgeschichte war, so erhält sie bei den Synoptikern doch eine bezeichnende Deutung. Wir wenden uns dieser Episode zu als einem Beispiel einer sich entwickelnden Überlieferung, die im alttestamentlichen Motiv des Davidssohnes wurzelt.

Mt 22, 41–46

⁴¹ Als aber die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus: ⁴² «Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?» Sie sagen zu ihm: «Des David.» ⁴³ Er sagt zu ihnen: «Wie kann ihn dann David durch den Geist ‚Herr‘ nennen,

Mk 12, 35–37a

³⁵ Und Jesus begann und sprach, als er im Tempellehrte: «Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Messias Davids Sohn sei? ³⁶ David selbst hat durch den Heiligen Geist gesagt: ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze

Lk 20, 41–44

⁴¹ Er aber sprach zu ihnen: «Wie kann man sagen, der Messias sei Davids Sohn? ⁴² David selbst sagt ja im Buch der Psalmen: Der Herr sprach zu meinem Herrn: ⁴³ Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel

indem er sagt: ⁴⁴„Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde unter deine Füße?“ ⁴⁵Wenn nun David ihn „Herr“ nennt, wie kann er sein Sohn sein?“ ⁴⁶Und niemand konnte ihm ein Wort antworten; auch wagte es von jenem Tag an niemand mehr, ihn zu fragen.

dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde unter deine Füße.“ ³⁷David selbst nennt ihn „Herr“; und woher ist er sein Sohn?“

für deine Füße.“ ⁴⁴David also nennt ihn „Herr“; wie kann er dann sein Sohn sein?“

Diese Perikope bildet einen Teil des synoptischen Berichts über die letzten Tage Jesu in Jerusalem. In ihrer frühesten Form (Mk 12) erinnert die Stelle an einen Ausspruch des Herrn: «Als Jesus im Tempel lehrte, sprach er...». Bei Mk wird kaum der Anschein eines Streitgesprächs erweckt, und bei Lk stimmt die Fassung fast überein. In Mt 22 jedoch hat die Evangelienüberlieferung die Aussage mit einer Kontroverse beschlossen, so daß sie eher einem Apophthegma gleicht.¹ In jeder Fassung ist die Aussage der Substanz nach die gleiche: Jesus befragt die Überlieferung seiner Zeit über den Messias als den Sohn Davids und deutet dabei an, daß der davidische Messias anders zu verstehen sei. Unter anderen glaubt Rudolf Bultmann, die Frühkirche, nicht Jesus selbst, habe diese Identifikation zwischen Jesus und dem Sohn Davids vollzogen.² Wie V. Taylor jedoch eindrücklich aufgezeigt hat, kann dieser Ausspruch nicht gänzlich auf eine Formulierung der Gemeinde zurückgehen, da der Anspielungscharakter der Aussage, der das «Messiasgeheimnis» halb verschleiert und halb enthüllt, schwerlich als lehrmäßiger Glaube einer Gemeinde erklärt werden kann. Er steht im Gegensatz zu dem freimütigen Ton solcher Stellen in Apg 2, 34–36; 5, 31; 10, 42–43; Röm 1, 2–4 usw.³

Bevor wir uns fragen, in welchem Sinn die Aussage zu verstehen sei, müssen wir einen Blick auf die frühere Davidsüberlieferung werfen.

Die Davidsüberlieferung im Alten Testament

Innerhalb des Alten Testaments selbst erwuchs die Davidsüberlieferung anscheinend unabhängig vom alten Glaubensbekenntnis Israels, das aus der Frühzeit seiner Heilsgeschichte stammt. Erst im Laufe der Zeit wurden die beiden Überlieferungen miteinander verschmolzen, nämlich um die Zeit des Exils und bei Schriftstellern wie Ezechiel, Deuterocesaja, Aggäus, Zacharias und Nehemias. Das Eingreifen Jahwes zugunsten Davids wurde in die

ser Zeit als Weiterführung der Heilstaten gesehen, deren im alten Glaubensbekenntnis Israels gedacht wurde.

Die früheste Überlieferung über David ist in das Werk des Deuteronomisten eingebettet und betrifft die Rolle, die David in der Geschichte der Bundeslade (1 Sm 4, 1–7, 1; 2 Sm 6, 1–15, 17–20a) spielte, seine Thronbesteigung (1 Sm 16, 1–2; 2 Sm 5, 25; 6, 16, 20b–23; 9, 1–13), seine Dynastie (2 Sm 7, 1–29; 11, 2–20, 26; 1 Kg 1, 1–2, 46) und seine letzten Worte (2 Sm 23, 1–7). In diesem Stadium wird David als der eifrige Verehrer Jahwes geschildert (2 Sm 6, 6–9), den der Herr «erwählt» hatte, um an Stelle Sauls über ganz Israel zu herrschen (2 Sm 6, 21), und den er durch sein Wort begünstigte (1 Sm 25, 30; 2 Sm 3, 9–10; 5, 2). David ist der gehorsame Knecht, dessen Ehrfurcht gegenüber Jahwe sich darin zeigt, daß er den Amalekiter, der seine Hand gegen Saul, Jahwes Gesalbten erhob, tötete. Doch wenn Jahwe David seine Gunst zuwandte, so ging es ihm nicht nur um diesen allein; David hat über Israel zu herrschen, und sein Königsamt geht ganz Israel an. Daß Jahwe David erwählte, ist somit ein Ereignis, das für die Geschichte Israels korporative Heilsbedeutung hat.⁴

Zwei Stellen insbesondere heben diesen Aspekt der Funktion Davids hervor: die Weissagung Nathans (2 Sm 7, 14–17) und die «letzten Worte Davids» (2 Sm 23, 1–17). Nathan weist darauf hin, daß Jahwes Gunst sich nicht auf David selbst beschränke: «Wenneinst deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern legst, dann will ich deinen Nachwuchs aufrichten, der von deinem Leibe kommen wird, und will sein Königtum befestigen. Der soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will seinen Königsthron auf ewig befestigen. Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein» (2 Sm 7, 12 bis 14). Der Sinn dieser Weissagung erhellt aus Davids «letzten Worten», in welchen der Psalmist Israels als «der Gesalbte des Gottes Jakobs» (2 Sm 23, 1) begrüßt wird. David wird ausdrücklich

māšīah, gesalbter Repräsentant Jahwes genannt. Die Weissagung ist ein Bund, den Jahwe mit der davidischen Dynastie schließt: Jahwe «hat doch einen ewig gültigen Bund mit mir geschlossen» (23, 5). Die Davidsüberlieferung ist nun in Bundesbegriffe gefaßt und rivalisiert so mit dem alten Sinai-bunde. Damit gibt sie den Überlieferungen Israels ein neues Gravitationszentrum.

Diese grundlegende Davidsüberlieferung machte in den Königspsalmen, bei den Propheten und in nachexilischen Schriften eine Entwicklung durch. In den Psalmen, die David erwähnen (Ps 18; 72; 89; 132; 144), wird sein Titel «Gesalbter» ausdrücklich wiederholt (Ps 18, 51; 89, 39, 52 [vgl. V. 20]; 132, 10. 17). Ps 132, 2 schreibt David eine hervorragendere Rolle beim Bau des Tempels zu; es wird von ihm gesagt, er habe ein Gelübde gemacht, ihn zu errichten. Die Verheißung Jahwes in der Weissagung Nathans wird zu einem göttlichen Eid (Ps 132, 11; 89, 4. 36–37. 50). Vor allem aber heben diese Psalmen den dauerhaften und unerschütterlichen Charakter der davidischen Dynastie hervor (Ps 18, 51; 89, 5. 30. 37; 132, 10–12). Sie wird für immer bestehen, und selbst die Kulthymnen des Psalters bezeugen ihr Weiterbestehen. Ps 2, ein Königpsalm, der David nicht erwähnt, verspricht einem davidischen König allumfassende Herrschaft. Der König ist «Jahwes Gesalbter», ja sein Sohn; «Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt» (2, 7). Ein anderer Königpsalm, der wahrscheinlich anlässlich der Thronbesteigung eines davidischen Königs verfaßt wurde, sagt von ihm, er sei von Jahwe eingeladen, zu seiner Rechten zu sitzen und an seiner erhabenen, himmlischen Herrlichkeit teilzunehmen: «Es sprach der Herr zu meinem Herrn: ‚Setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache‘» (Ps 110, 1). So werden Jahwe und der gesalbte davidische Erbe in einer ganz engen Verbindung gesehen.

Das Weiterbestehen der davidischen Dynastie wird auch zugesichert zur Zeit des Krieges zwischen Syrien und Ephraim, als Isaias dem König Achaz in einem Augenblick drohender Gefahr die Geburt eines königlichen Erben verheißt: «Ein Kind» soll geboren werden, das «Wunderrat, starker Gott, Ewigvater, Friedensfürst» sein und «auf dem Throne Davids» sitzen wird (Is 9, 6–7). Er wird als «ein Reis hervorgehen aus dem Stumpf Isais» (11, 1). Dem Ezechias endlich kündigt der Prophet Jahwes weitere Botschaft an: «Ich will diese Stadt beschirmen, daß ich ihr helfe, um mei-

netwillen und um meines Knechtes David willen» (37, 35).

Als Jeremias dem letzten davidischen König vor der Invasion Sennacheribs entgegentrat, rief er Israel zu einer Erneuerung der Treue zu seinem alten Glaubensbekenntnis auf. Diesen Appell verband er mit Anspielungen an die davidische Tradition. Er kündigte an, der davidische König Jojakim «werde keinen (Nachkommen) haben, der auf dem Throne Davids sitze» (Jr 36, 30). Und doch äußerte der gleiche Prophet die Verheißung eines «neuen Bundes» und verkündete: «Dem Herrn, ihrem Gott, werden sie (die Israeliten) dienen und David, ihrem König, den ich ihnen erwecken will» (Jr 30, 9).

In den Worten des Jeremias liegt eine bedeutungsvolle Entwicklung vor, denn «David» wird nun als künftiger Throninhaber gesehen, der von Jahwe erweckt werden soll. Der ideale König wird ein «David» sein. «Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich dem David einen gerechten Sproß erwecken; der wird als König herrschen und weise regieren und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande» (Jr 23, 5). Heil, Gerechtigkeit und Geradheit sind die Eigenschaften, welche die Herrschaft des neuen Davidssohnes auszeichnen werden. Die Botschaft, die Ezechiel im Strudel der Zerstörung Jerusalems aussprach, versichert gleichfalls: «Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Und mein Knecht David wird über sie König sein; sie werden alle *einen* Hirten haben» (Ez 37, 23–24).

Es ist bezeichnend, daß in dieser prophetischen Aussage über die künftige Bedeutung «Davids» der Titel *māšīah* völlig fehlt. Das Wort kommt bei den Propheten bloß zweimal vor: das eine Mal wird damit Kyros (Is 45, 1), das andere Mal der König oder die Nation (Hab 3, 13) bezeichnet. Die Propheten geben eben in gewissem Sinn die Weissagung Nathans wieder. Aber obwohl David früher ganz klar als «Jahwes Gesalbter» begrüßt wurde, sprechen sie bezeichnenderweise nicht vom «Kommen eines Messias». Sie verkünden nur, daß Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung der Herrschaft Davids bestehe, da Gott dies verheißen habe.

In der Zeit nach dem Exil macht die Davidsüberlieferung eine weitere Entwicklung durch. Zu Jerusalem herrscht nicht mehr ein König, da die Fremdherrschaft dies verwehrt. Doch die davidische Linie geht in Zorobabel, dem Statthalter Judäas, weiter, der von Jahwe «erwählt» worden ist (Agg 2, 23; vgl. Zach 6, 12–14). Die bezeichnende

nachexilische Entwicklung der Davidsüberlieferung liegt im Werk des Chronisten vor. Hier wird nicht nur die Gestalt Davids idealisiert, sondern auch der Bericht über seine Herrschaft schematisiert. Obwohl 1 Chr mit Genealogien beginnt, die bis auf Adam zurückreichen, hebt die eigentliche Geschichte Israels darin mit dem Tod Sauls und der Thronbesteigung Davids (1 Chr 10) an. Der Chronist sucht zu schildern, wie das ideale, sich Gott unterstellende Königtum Israels aussehen sollte, und

2 Sm 7, 12. 16

Ich will deinen Nachwuchs aufrichten, der von deinem Leibe kommen wird... Dein Haus und dein Königtum sollen immerdar vor mir Bestand haben; dein Thron soll in Ewigkeit feststehen.

Während in 2 Sm «dein Nachwuchs» (*zar^akā*) in einem kollektiven Sinn gebraucht wurde, spricht der Chronist von einem einzelnen Nachkommen in der davidischen Linie (*'ašer yiyeḥ mibbānēka*, wörtlich: «der aus deinen Söhnen sein wird»). Auch in den Worten: «Ich will ihn für immer bestellen über mein Haus und mein Königtum...» liegt eine bedeutungsvolle Änderung der ursprünglichen Weissagung vor. Sie stellt klar, daß der davidische König, der kommen soll, Jahwes Repräsentant in der wiederhergestellten israelitischen Theokratie sein wird. Doch wiederum stellen wir fest, daß dem davidischen König nicht der Titel *māšīḥ* gegeben wird. Wenn David selbst in 2 Chr 6, 42 so genannt wird, so bezieht sich das auf den geschichtlichen David, nicht auf den erwarteten idealen davidischen Herrscher.

Erst in der aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus stammenden Apokalypse Daniels ist ausdrücklich von der Erwartung eines «gesalbten Fürsten» in Jerusalem die Rede: «Von der Zeit an, da das Wort erging, daß Jerusalem zurückgeführt und wiederaufgebaut werden solle, bis wieder ein Gesalbter, ein Fürst, erscheint, sind sieben Wochen» (Dn 9, 25, *'ad māšīḥ nagīd*). Wer ist dieser gesalbte Fürst oder Messias? Ein Sohn Davids? Wahrscheinlich. Daß dieses Wort bei Daniel vorkommt, gehört jedoch zu einem größeren, mehrschichtigen Bild messianischer Erwartungen, das im zweiten Jahrhundert vor Christus auftaucht.

er entwirft von der Herrschaft Davids und Salomons ein idyllisches Bild: Er beschreibt sie nicht so, wie sie waren, sondern so, wie sie hätten sein sollen. David wird zum Ideal und zum eigentlichen Begründer des Tempels und dessen Kultes erhoben. Es wird betont, daß Davids Herrschaft von ewiger Dauer sei (1 Chr 28, 4).

In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, welche Änderungen der Chronist an der Weissagung Nathans vorgeommen hat:

1 Chr 17, 11. 14

Ich will deinen Nachwuchs aufrichten, einen deiner Söhne... Ich will ihn für immer bestellen über mein Haus und mein Königtum, und sein Thron soll in Ewigkeit feststehen.

Der davidische Messias im späteren Judentum

Daß Dn 9, 25–26 die jüdischen Hoffnungen auf eine Wiederherstellung des Königtums Gottes unter der Führung eines idealen Königs, der auch «Messias» genannt wird, bestärkte, ist aus der Qumranliteratur ersichtlich. 1 QS 9, 11 «bis zum Kommen eines Propheten und des Messias Aarons und Israels»⁵ spielt offensichtlich auf Dn 9, 25 an. Sowohl der Text Daniels als auch die Qumranschriften spiegeln das Stadium in der Entwicklung des jüdischen Glaubens wider, worin man vom Kommen «eines (oder des) Messias» oder selbst «der Messiasse» sprechen durfte. Obwohl man sich davor hüten muß, in diese Ausdrücke alle Züge der neutestamentlichen Christologie hineinzulesen, so wäre man doch allzu kritisch, wenn man behaupten wollte, in diesem Stadium lasse sich lediglich von «irgendwelchen Gesalbten» sprechen.⁶ Gerade diese Texte zeigen, daß ein echt alttestamentliches Thema eines gesalbten Repräsentanten Jahwes sich zur Erwartung eines Messias entwickelte – und in dem besonderen Fall, mit dem wir uns hier befassen, eines davidischen Messias. (Der erwartete Prophet und der priesterliche Messias oder der Messias Aarons beschäftigen uns hier nicht.)

In der Qumranliteratur wird der davidische Messias der «Messias Israels» (1 QSa 2, 14, 20; vgl. 1 QS 9, 11; CD 20, 1) genannt. In 4 Q Patr Bless 2, 4 (eine Art Kommentar zu Gn 49, 10) lesen wir vom Kommen «des Messias der Rechtlichkeit, des Sprossen Davids» (*'d bw' mšyḥ ḥšdq šmḥ dwyd*), denn ihm und seinem Samen wurde das Königsamt über

sein Volk für alle künftigen Generationen übergeben.⁷ Ebenfalls wichtig ist die Deutung der Weissagung Nathans in 4 QFlorilegium 1, 11–13.⁸ Nachdem der Autor 2 Sm 7, 11–14 in abgekürzter Form angeführt hat, gibt er dazu die Erklärung: «Dies ist der Sprosse Davids, der mit dem Gesetzesausleger auftreten soll, der (auftreten wird) in Si[on in den]jetzten Tagen; wie geschrieben steht: Und ich will die zusammengestürzte Hütte Davids wieder-aufrichten. Das ist die Hütte Davids, die zusammengestür[zt ist, und nach]her wird er auftreten, um Israel zu retten.» Mit dem davidischen Messias wird somit offensichtlich eine heilbringende Sendung verbunden. Man könnte auch 4 QpIs^a D, 1–5 anführen, worin Is 11, 1 auf den «Sproß Davids» bezogen wird, und den Text 4 QTestimonia 9–13, der die Weissagung Balaams (Nm 24, 15–17) auf den davidischen Messias bezieht.⁹ Vgl. auch Henoch 48, 10; 52, 4. Wie die Qumranliteratur bezeugt, rankte sich um die Gestalt Davids eine reiche alttestamentliche Überlieferung. Der Titel *māšāh* wird einem idealen Davidssohne, der am «Ende der Tage» erwartet wird, gegeben. Elemente dieses Glaubens, die gleich Samenkörnern in das Alte Testament eingestreut sind, wuchsen und reiften allmählich in einer außerbiblischen Überlieferung, die mit den biblischen Schriften eng zusammenhängt. Bis anhin wurde in den Qumranhöhlen noch kein Text zutage gefördert, der diesem künftigen davidischen Messias den Titel «Gottessohn» verleihen würde, obwohl möglicherweise ein Text von Gott als dem «Erzeuger des Messias» (1 QSa 2, 11–12) spricht.¹⁰ Zudem wendet immer noch kein Text auf ihn die Worte von Ps 2, 7 oder des Psalms 110 an.

Außerhalb der Qumranliteratur, aber noch in vorchristlicher Zeit, wird die Erwartung eines Sohnes Davids als Messias ebenfalls bezeugt in den (wahrscheinlich pharisäischen) Psalmen Salomons: «Auf-erwecke, Herr, unter ihnen ihren König, den Sohn Davids ..., damit er über Israel, deinen Knecht, herrsche... In seinen Tagen wird in ihrer Mitte keine Unredlichkeit sein, denn alle werden heilig sein und ihr König der Gesalbte des Herrn» (17, 23, 36; vgl. 18, 6. 8).¹¹ Diese Erwartung findet in der späteren rabbinischen Überlieferung ihren Widerhall. Obwohl wir nie sicher wissen können, wie weit die Elemente dieser rabbinischen Überlieferung zurückreichen, so ist diese doch wenigstens eine legitime Fortsetzung eines Verständnisses der Davids-tradition, das unter den Juden Palästinas in vorchristlicher Zeit gut bezeugt ist.¹²

Die Davidssohn-Frage bei den Synoptikern

Auf dem Hintergrund dieser Überlieferung und ihrer Entwicklung sind nun die Worte Jesu bei Mt 22, 41–46 zu beurteilen. Im Gespräch mit den Pharisäern greift Jesus eine Frage nach dem davidischen Ursprung des Messias auf.¹³ Nachdem er sie gestellt hat, bringt er das in Ps 110 enthaltene Problem zur Sprache: Wie kann David, der geachtete und inspirierte Autor dieses Psalms, der Vater des Messias-königs sein, den er «Herr» nennt? «Der Herr (Jahwe, Kyrios) sprach zu meinem Herrn (*la' 'dōmī, tō kyriō mou* = der gesalbte König): ,Setze dich zu meiner Rechten...‘»

Dieser Ausspruch Jesu ist nicht leicht zu erklären und wurde in der Geschichte der Exegese verschieden interpretiert. Es stehen insbesondere drei allgemeine Deutungen zur Diskussion. 1) J. Klausner und andere haben gedacht, die Argumentation Jesu schließe ein, daß er den davidischen Ursprung des Messias in Frage stelle. «Jesus hatte sich nun als Messias geoffenbart, aber als solcher mußte er doch ein ‚Sohn Davids‘ sein, während er aus Galiläa und des Zimmermanns Josef Sohn war. Wie also konnte er der Messias sein? Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, mußte ein Schriftvers gefunden werden, nach dem der Messias nicht unbedingt der ‚Sohn Davids‘ sein mußte; und als pharisäischer Schriftgelehrter findet Jesus denn auch wirklich eine passende Bibelstelle.»¹⁴ 2) Manche alte und neue Kommentatoren haben die Frage in dem Sinn verstanden, daß sie besagen wolle, der Messias sei etwas mehr als bloß Sohn Davids, da er einen höheren, erhabeneren Ursprung als David habe, nenne ihn doch die Schrift «Herr». Jesus wolle damit ein Geheimnis seiner eigenen Person andeuten, aber im Text wurde keine nähere Angabe darüber gemacht.¹⁵ 3) J. Schniewind und andere gehen über die zweite Interpretation hinaus, indem sie spezifizieren, daß Jesus sich auf die Vision des «Menschensohns» in Dn 7, 13 beziehe: Jesus ist in der Tat der Sohn Davids, aber nicht nur das; er ist der Menschensohn in einem einzigartigen Sinn.¹⁶

Im Hinblick auf diese Deutungen drängen sich verschiedene Bemerkungen auf. Die erste Erklärung ist allgemein aufgegeben, da es unerklärlich bleibt, wie Jesus die Absicht haben konnte, einen wohlbegründeten Glauben an den davidischen Ursprung des Messias anzugreifen (vgl. die oben angeführten alttestamentlichen Texte). Das Neue Testament enthält keinen Beweis für eine solche Absicht, würde doch eine solche Verleugnung der

Heiligen Schriften seinen Gegnern Grund zur Anklage gegen ihn gegeben haben (Vgl. Jo 8, 5). Zudem ist die Behauptung, Jesus habe nicht gewußt, daß er davidischer Abstammung sei, ganz an den Haaren herbeigezogen.¹⁷ Ein frühes Stadium der neutestamentlichen Überlieferung (Röm 1, 3) bezeugt die davidische Abstammung Jesu und zwar offensichtlich ohne irgendwelche apologetische Absicht. In späteren Stadien (Mk 10, 47–48; Mt 1, 1; Lk 3, 31; 2 Tim 2, 8) wird dieses Zeugnis wiederholt. Wenn Jesus den davidischen Ursprung des Messias geleugnet hätte, würde das dann nicht noch irgendeine andere Spur hinterlassen haben, da doch das Neue Testament Jesus so sehr als den zeichnet, der das Alte Testament erfüllt hat?

Heute stellt sich eigentlich nur die Wahl zwischen der zweiten und der dritten Erklärung. Hierin ist meiner Ansicht nach ein Unterschied zu machen. Zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Evangelisten, insbesondere Matthäus mit seinen sekundären Hinzufügungen zu der Episode, in ihrem Bericht etwas der dritten Lösung Entsprechendes aussagen wollen.¹⁸ Es stellt sich aber die berechnete Frage, ob Jesus selbst im ursprünglichen «Sitz im Leben» des Vorfalls all das implizierte, was die Frühkirche im Licht ihres Oster- und Pfingstglaubens darunter verstand.

Es ist nicht unmöglich, daß die synoptischen Berichte über diese Episode nur ein Bruchstück des ganzen Berichts wiedergeben. Da der Rest des Dialogs ähnlichen Auseinandersetzungen mit Pharisäern gleicht (vgl. Mk 2, 9, 17–19; 3, 4), mag es sein, daß diese die erste Frage stellten, etwa so: «Du lehrst doch auch, daß der Messias Davids Sohn sei?», und statt mit «ja» oder «nein» zu antworten, stellte Jesus eine Gegenfrage (vgl. Mt 22, 17). Die Antwort Jesu hätte dann die Form einer Debatte unter Schriftgelehrten gehabt und würde mehr bezweckt haben, den Pharisäern auf der Ebene der haggadischen Schriftauslegung zu begegnen, als zu insinuierten, daß er selber nicht davidischer Abstammung sei.¹⁹ Die Frage ist, worauf der Ton liegt, denn der letzte Aspekt läßt sich nicht völlig abschließen.

D. Daube gibt eine plausible Erklärung über den Hintergrund einer solchen Auseinandersetzung. Er unterscheidet in Mt 22 vier Typen exegetischer Fragen, die oft auch in der rabbinischen Überlieferung so gruppiert wurden.²⁰ Da ist die Frage der Pharisäer nach der dem Kaiser zu entrichtenden Steuer (15–22), die Frage der Sadduzäer nach der Leviratshe und der Auferstehung (23–33), die

Frage der Pharisäer nach dem großen Gebot im Gesetze (34–40) und schließlich die Frage der Pharisäer nach dem Messias als dem Sohn Davids (41–46). Diese Fragen entsprechen der rabbinischen Gruppierung von vier Fragen verschiedenen Charakters: *hokmāh* («Weisheit», d. h. halachische Interpretation von Gesetzestexten), *bōrūt* («Vulgariät», d. h. Fragen, die dazu bestimmt sind, eine Auffassung ins Lächerliche zu ziehen), *derek 'eres* («Weg des Landes», d. h. Grundsatz des sittlichen Verhaltens), und *haggadāh* («Erläuterung», d. h. die Deutung biblischer Stellen mit scheinbaren Widersprüchen). In diesem Fall würde Jesus eine *haggadāh*-Frage vorlegen, die sich aus dem Widerspruch zwischen dem Messias als Sohn Davids und dem Messias als Sohn des Herrn ergibt. Sie schließt in sich, daß beide Gedanken richtig sind: der Messias ist Sohn Davids (seiner irdischen Seinsweise nach), aber auch Herr Davids.²¹ Da die Stelle so dunkel ist, können wir darüber nicht Gewißheit haben. Es läßt sich auch denken, daß Jesus mit seiner Antwort auch sagen wollte, der Messias sei politisch weniger engagiert, als das Bild, das man sich allgemein von ihm machte, wahrhaben wollte.²²

Auf jeden Fall bildete sich mit den synoptischen Evangelien ein fortgeschritteneres Stadium der Davidsson-Überlieferung heraus. Als die Evangelisten diese Episode in ihre Evangelien übernahmen, geschah dies beinahe sicher in der Absicht, die Mehrsinnigkeit des Kyriostitels auszuwerten und auf Jesus den Messias die Worte von Ps 110, 1 anzuwenden. Zu jener Zeit schloß der Kyriostitel, der auf Jesus übertragen wurde, den klaren Gedanken in sich, daß er mit dem Jahwe des Alten Testaments irgendwie auf gleicher Stufe stehe. Die Verwendung von Ps 110, 1 an anderen Stellen des Neuen Testaments betont überdies, daß Jesus zur Herrschaft und himmlischen Herrlichkeit erhöht wurde (vgl. Mk 16, 9; 1 Kor 15, 25; Eph 1, 20; Kol 3, 1; Hebr 8, 1; 10, 12–13; 12, 2), und steht zuweilen im Gegensatz zu seiner Verwandtschaft mit David (Apg 2, 29–35; 13, 23–39; Hebr 1, 3–13).²³

Dazu sind drei Dinge zu bemerken: 1) Es ist höchst fraglich, ob dem davidischen Messias in vorchristlicher Zeit der Titel eines Menschensohnes gegeben wurde.²⁴ Deshalb ist es unwahrscheinlich, daß Jesus selbst sich in seiner dunklen Frage auf eine wohlbekanntere Identifizierung des Messias bezog. 2) Die Jünger, wie sie in den frühesten Schichten des Evangeliums geschildert werden, vollzogen wahrscheinlich während des Erdenwirkens Jesu diese Identifikation nicht.²⁵ 3) Obwohl

Ps 110 sich nicht klar auf den Menschensohn bezieht und höchstwahrscheinlich nicht einmal auf den idealen und erwarteten davidischen Messias, deuten diese Glieder der Argumentation wahrscheinlich auf Jesus selbst hin. Die Anspielung auf Ps 110 in der Gerichtsszene (Mt 26, 64 und Parallelstellen) legt dies nahe und ist zweifellos als Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung der Davidssohn-Überlieferung bei den Synoptikern anzusehen. Das Ende dieser Entwicklung, die in der glorreichen Erhöhung und der Gottessohnschaft Jesu gipfelt, wird im Barnabasbrief 12, 10 ausdrücklich formuliert, wo Ps 110, 1 als Argument zugunsten

des Glaubens angeführt wird, daß Jesus «nicht der Sohn eines Menschen, sondern der Sohn Gottes» ist.

So ist der davidische Messias ein hervorragendes Beispiel eines biblischen Motivs, das sich in einer auch außerbiblisch bezeugten Überlieferung entfaltet, sich aber nie völlig von seinen biblischen Ursprüngen löste. Es wuchs und entfaltet sich über die Grenzen der alttestamentlichen Aussage hinaus und erhielt in der Auseinandersetzung, die Jesus mit den Pharisäern über den davidischen Ursprung des Messias führte, einen starken weiteren Anstoß.

¹ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 31958, 51, 137, 405.

² R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 28f., 50. Ähnlich E. Klostermann, Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament, 3), Tübingen 41950, 129; B. H. Branscomb, The Gospel of Mark (Moffatt New Testament Commentary), London 1937, 222-225.

³ The Gospel according to St. Mark, London 1953, 493. Vgl. auch R. P. Gagg, Jesus und die Davidssohnfrage. Zur Exegese von Markus 12, 35-37, in: Theol. Zeitschrift 7 (1951) 18-30; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 132-134.

⁴ Vgl. S. Mowinckel, He That Cometh, Oxford 1956; S. Amsler, David, roi et messie (Cahiers théologiques, 49), Neuchâtel 1963; R. A. Carlson, David, the Chosen King, Stockholm 1964.

⁵ 1QS = Gemeindefregel von Qumran, Höhle 1; 1QSa = Versammlungsregel (= 1Q28a; vgl. unten, Anm. 10); CD = Damasus-Dokument; 4QPatrBless = Segenssprüche der Patriarchen, Qumran, Höhle 4; 4QIs^a = Erster Isaias-Kommentar aus der vierten Höhle von Qumran. Eine Bibliographie über den Messianismus von Qumran findet sich in meinem Aufsatz in: Cath. Bibl. Quarterly 27 (1965) 349-350, Anm. 7.

⁶ Vgl. J. Carmignac, Les textes de Qumran, Paris 1963, II, 13; L. Silbermann, The Two Messiahs of the Manual of Discipline, in: Vet. Test. 5 (1955) 77-82; M. Smith, What is Implied by the Variety of Messianic Figures?, in: Journ. Bibl. Lit. 78 (1959) 66-72.

⁷ Vgl. J. M. Allegro, in: Journ. Bibl. Lit. 75 (1956) 174-175.

⁸ Vgl. Journ. Bibl. Lit. 77 (1958) 353.

⁹ Vgl. Journ. Bibl. Lit. 75 (1956) 180-181, 183-184.

¹⁰ Vgl. D. Barthélemy und J. T. Milik, Qumran Cave I (Discoveries in the Judean Desert, 1), Oxford 1955, 110, 117. Über das Problem des Lebens vgl. meine Bemerkungen in: Cath. Bibl. Quarterly 27 (1965) 367.

¹¹ In diesem Text begegnen wir zum erstenmal dem Titel «Sohn Davids», der im Zusammenhang mit den Erwartungen der palästinensischen Juden gebraucht wird. Vgl. ferner: E. Lohse, Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel, Leiden 1963, 337-345.

¹² In dieser Hinsicht ließe sich das Targum zu den Propheten zitieren, zu Is 11, 1; Midrasch Ps 18, 36; Ps 21, 1. Vgl. ferner H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, München 1928, IV, 452-465.

¹³ Man könnte versucht sein, zu denken, daß die Frage sich aus dem Glauben der Essener an zwei Messiasse ergab: an einen Messias Aarons und einen Messias Israels. Es liegt jedoch kein Beweis dafür vor, daß das den Hintergrund bildete, der zu dieser Frage führte. Es geht hier nur um den davidischen Messias.

¹⁴ Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin 21934, 440. Vgl. auch C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, London 1909, I, 290-292.

¹⁵ Z. B. V. Taylor, a. a. O., 492; A. H. M'Neile, The Gospel according to St. Matthew, London 1915, 328.

¹⁶ Das Evangelium nach Markus (Das Neue Testament deutsch, 1), Göttingen, 101963, 164-165. Vgl. P. Bonnard, L'évangile selon saint Matthieu (Commentaire du Nouveau Testament, 1), Neuchâtel 1963, 330-331.

¹⁷ Vgl. W. Michaelis, Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Hrg. H. Ristow und K. Matthiae), Berlin 21961, 317-330, insbesondere 321-324.

¹⁸ a. a. O., 318-319; vgl. B. M. F. van Iersel, 'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten (Supplements to Novum Testamentum, 3), Leiden 1964, 171-173.

¹⁹ Vgl. R. P. Gagg, a. a. O., 24-29. Wir gehen mit dem Aufsatz nicht in allen Einzelheiten einig.

²⁰ The New Testament and Rabbinic Judaism. London 1956, 158-163. Wenn wir Daube zitieren, wollen wir damit nicht sagen, daß er dieses Vier-Fragen-Schema mit dem Wirken Jesu selber identifiziere; es mag, wie er nahelegt, auf die Evangelisten zurückgehen.

²¹ Vgl. J. Jeremias, Jesus' Promise to the Nations (Studies in Biblical Theology, 24) (Naperville, Ill., 1958) 53.

²² Vgl. O. Cullmann, a. a. O., 132-134.

²³ Vgl. E. Lövestamm, Die Davidssohnfrage, in: Svensk Exegetisk Arsbok 27 (1962) 72-82.

²⁴ Vgl. H. H. Rowley, The Suffering Servant and the Davidic Messiah, in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Oxford 21965, 82-84.

²⁵ a. a. O., 84.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH FITZMYER

Geboren 1920 in Philadelphia (USA), Jesuit, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Loyola Universität Chicago, an der John Hopkins Universität in Baltimore und am Bibelinstitut in Rom. In Baltimore doktorierte er 1956 mit der Dissertation: The Syntax of Imperial Aramaic, und das Lizentiat in Bibelwissenschaften erwarb er 1957. Er war Professor an den Universitäten von Baltimore und Pennsylvania und doziert jetzt Neues Testament am Woodstock College. Er ist Mitarbeiter von: Theological Studies und Catholic Biblical Studies und veröffentlichte: An Introductory Bibliography for the Study of Scripture (1961) und The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I (1966).