

## EINHEIT UND VIELFALT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

In der Regel gehen Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von der Gesamtheit des Neuen Testaments in der Gestalt des Kanons aus, und das ist darin begründet, daß die Kirche diese Sammlung in ihr Allerheiligstes hat aufnehmen dürfen.

### I.

Manchmal meldet sich aber die Frage, wie es sich mit der *Einheitlichkeit* der neutestamentlichen Schriftensammlung verhält. In der Tat hat die Kirche — wenn auch nach Gottes Willen — die 27 Schriften unseres Neuen Testaments während dreier Jahrhunderte ausgewählt und zu einem Kanon zusammengesetzt, der erst zur Zeit des Athanasius endgültig festgelegt wurde. Zweifellos trugen *geschichtliche* Faktoren zu dieser Entwicklung bei. Wurden aber die heiligen Schriften nicht auch wegen einer gewissen *inhaltlichen* Einheitlichkeit miteinander verbunden? Bilden sie wirklich nur *thésis*, das heißt durch äußere Satzung oder Veranstaltung, den vorliegenden Kanon? Wurden sie nicht auch *phýsei*, durch innere Natur, zur verpflichtenden Grundlage für die christliche Verkündigung erkoren? Auch wenn die betreffende *thésis*, die historische Kanonbildung, nicht als menschliche, sondern als göttliche Fügung aufgefaßt wird, verlangt die biblische Theologie auch eine Bestimmung der inhaltlichen *phýsis*, der wesentlichen Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft.

Sucht man somit nach der inneren Einheitlichkeit des Neuen Testaments, tritt allerdings bei kritischer Betrachtung eine Komplikation auf. Die neutestamentlichen Glaubensvorstellungen erscheinen nämlich recht verschieden, wenn die Synoptiker, Johannes, Paulus, die Kirchenbriefe und die Offenbarung miteinander verglichen werden. Das hat mehrere Bibeltheologen veranlaßt, auf jede einheitliche Darstellung der neutestamentlichen Theologie zu verzichten. So behandeln führende deutsche Handbücher, etwa von R. Bultmann, M. Meinertz, R. Schnackenburg, H. Conzelmann, Werner G. Kümmel, J. Jeremias und L. Goppelt die hauptsächlichen Schriftgruppen des Neuen Testaments gesondert. Im Unterschied dazu wird z. B. in einem älteren Buch von E. Stauffer und in einem neueren von K. H. Schelkle sowie



in angelsächsischen Darstellungen von M. Burrows und A. Richardson das Neue Testament als eine theologische Einheit behandelt (Vgl. Anm. 1 und 2 unten). Für beide Arten des Verfahrens gibt es Gründe, aber welche sind diese Gründe und welches ist das richtige Verfahren? Soll man alles nach verschiedenen Lehrbegriffen einteilen, wie es im 19. Jahrhundert hieß, oder das Material einheitlich darstellen? Wir prüfen hier zunächst Argumente für die Einheitlichkeit und dann solche für Verschiedenheit.

1. Im allgemeinen versuchen die Fürsprecher der *Einheitlichkeit* des Neuen Testaments, diese Betrachtung durch eine gemeinsame Lehre oder Idee des NT zu begründen. Man weist auf den Gottesbegriff, auf das Rechtfertigungsdogma, die Versöhnungslehre, das Liebesgebot und die Eschatologie hin, oder man betont solche Ideale wie die Bruderschaft der Menschen oder den Wert der Seele.

Es ist aber unmöglich, auf diese Weise zu einer für alle annehmbaren Lösung zu gelangen. Das kommt nicht daher, daß die Synoptiker, Johannes, Paulus usw. die Botschaft in verschiedener Weise ausgedrückt haben, denn verschiedene Formen schließen eine gemeinsame Substanz nicht aus. Hingegen ist zu beachten, daß das Neue Testament überhaupt keine systematische Lehre oder Weltanschauung mitteilen will. Es propagiert kein besonderes Ideal, Dogma, Prinzip oder dergleichen. Vielmehr ist es das *Anliegen* des Neuen Testaments, bestimmte mit Jesus Christus verbundene *Tatsachen* zu verkündigen. Es handelt sich nicht um Lehre, sondern um Evangelium, Kerygma, Mitteilung von lebenswichtigen Umständen. Aus diesen Tatsachen sollen die Menschen praktische Folgerungen ziehen: Die Notwendigkeit der Umkehr, des Glaubens usw.

Dabei unterliegt es keinem Zweifel, daß alle neutestamentlichen Schriften sich auf *denselben Jesus Christus*, auf dasselbe mit ihm verbundene Geschehen und dessen Konsequenzen beziehen. Zwischen dem Verkündiger Jesus und dem verkündigten Christus besteht eine Identität, die von Anfang an im Namen, Titel und Bekenntnis „Jesus Christus“ zum Ausdruck kam. Nach dem einheitlichen Zeugnis der Texte erkannten Apostel und andere trotz vorübergehender Unsicherheit den verkündigenden Jesus in dem auferstandenen Christus (Matth. 28, 9; Luk. 24, 31; Joh. 20, 14; 1. Kor. 15, 5–8), und dieser Jesus Christus wurde sofort Gegenstand ihrer Verkündigung (Apg. 2, 22 usw.). Von den Gläubigen wurden die erlebten Fakten als eine organische und vitale Heilsgeschichte, ein mit der Erwählung Israels, mit dem Alten Testament und vor allem mit Jesus verbundenes Geschehen und dessen Folgen für die Menschen, aufgefaßt und in den Dokumenten so dargestellt. Auch für die nachapostolische Christenheit bestimmte dieser heilsgeschichtliche Zusammenhang die Verkündigung, Lehrbildung und Schrift-



auswahl, während legendarische und gnostische Produkte als Apokryphen in der Peripherie bleiben mußten.

Hier findet sich die Antwort auf die Frage nach der Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft: Die inhaltliche Einheit des Neuen Testaments liegt im zentralen *Christusgeschehen*. Weil die Schriften des Neuen Testaments ohne fremde Interessen sich auf Jesus Christus, sich direkt und spontan auf das mit ihm verbundene Geschehen, auf die Verkündigung durch ihn und über ihn beziehen, liegt eine inhaltliche Einheit des NT vor. So bildet das NT nicht bloß *thései*, sondern auch *phýsei* eine Einheit.

2. Es gibt jedoch auch Gründe für eine Aufteilung auf verschiedene *Lehrbegriffe*. Trotz der Einheit der Person Jesu Christi gilt, daß die Synoptiker, Johannes, Paulus und andere Verfasser des Neuen Testaments dasselbe Christusgeschehen in relativ verschiedenen Perspektiven darstellen.

Das hängt zunächst damit zusammen, daß zwei Menschen dieselben Tatsachen nie ganz auf dieselbe Weise erleben. Es kommt noch hinzu, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in verschiedenen Umgebungen gelebt und gewirkt haben. Sie besaßen alle eine bestimmte Individualität, hatten verschiedene Bildung genossen und schrieben für verschiedene Leser. Wegen solcher Verschiedenheiten der Synoptiker, des Johannes, des Paulus usw. haben namhafte Theologen unserer Zeit es vorgezogen, die Darstellung der Theologie des Neuen Testaments auf mehrere Schriftgruppen zu verteilen.<sup>1</sup>

Allerdings ist es nicht richtig, wenn diese Teilung nur wegen kulturgeschichtlicher Umstände geschieht, denn im Grunde handelt es sich nicht bloß um Formen und Mittel des Ausdrucks. Man hat keinen hinlänglichen Anlaß, den Stoff auf die erwähnten Hauptschriftstellen zu verteilen, solange es nur mit Rücksicht auf ihre verschiedenen Ausdrucksweisen, Persönlichkeiten und Kulturumgebungen unternommen wird. Denn das sind einfach die Medien der Darstellung.

Ein physikalisches Bild mag die Sachlage veranschaulichen. Wie das natürliche Sonnenlicht durch technische Prismen gebrochen und nuanciert wird, strömt das göttliche Himmelslicht durch menschliche Zeugen in die Welt aus und wird dadurch individuell gefärbt. Es ist dasselbe Licht, aber es nimmt in der Umgebung wechselnde Farben an, und doch lassen sich die verschiedenen Reflexe auf dieselben Lichtstrahlen zurückführen. Auch lassen sich im Neuen Testament manche für die wichtigsten Schriftengruppen weitgehend eigentümliche Begriffe, wie das Gottesreich bei den Synoptikern und die Christusherrschaft in der Offenbarung, die Wahrheit bei Johannes und die Gerechtigkeit bei Paulus, in einen gemeinsamen Rahmen einfügen. Rein formale Unterschiede wie die jeweils wechselnden Bilder und Worte brauchen die grundlegende Botschaft von Jesus Christus nicht zu verändern. Die



menschlichen Prismen, durch welche das himmlische Licht verschiedentlich gebrochen wird, bilden an sich keinen Grund für eine auf gewisse Haupttypen aufgeteilte Theologie. Übrigens bedeutet eine Aufteilung aus solchen Gründen eine *metábasis eis állo génos*, nämlich einen Übergang von der biblischen Theologie zur Religions- und Kirchengeschichte des Urchristentums. Es soll sich um die Offenbarung, um das himmlische Licht selbst handeln, nicht um die Prismen, durch welche das Licht gebrochen wird, also nicht um die äußeren Medien der Erscheinung.<sup>2</sup>

Trotzdem gibt es einen bedeutenden, wesentlichen und vor allem theologischen Grund zur Aufteilung des biblischtheologischen Stoffes auf bestimmte Haupttypen innerhalb des Neuen Testaments, und das ist folgender Umstand: Jesus wird bei den Synoptikern, Johannes, Paulus und auch bei anderen Verfassern neutestamentlicher Bücher unter verschiedenen christologischen Gesichtspunkten dargestellt, und diese Verschiedenheit in der Perspektive ist Grund genug, um die Hauptgruppen neutestamentlicher Verfasser gesondert zu behandeln.

Allerdings wurde die Verschiedenheit manchmal einseitig dargestellt. Wenn man den Erlöser überwiegend nach den Synoptikern schildert, wie es bei liberalen Theologen des 19. Jahrhunderts üblich war, tut man Johannes und Paulus weitgehend Unrecht. Läßt man ihn vorzugsweise im Anschluß an Johannes oder Paulus hervortreten, wie es in der auf Johannes konzentrierten orthodoxen und anglikanischen oder in der auf Paulus ausgerichteten protestantischen Theologie seit langem Sitte war, tut man den anderen neutestamentlichen Zeugen ähnlicherweise Unrecht. Wer ist befähigt zu entscheiden, ob die Synoptiker, Johannes, Paulus oder andere maßgebend sein sollen? Das können Menschen nicht willkürlich bestimmen, und auch kirchliche Traditionen haben darüber nicht zu befinden. Hier bedeutet jede Einseitigkeit, daß andere Teile der Bibel als weniger lehrreich beiseite geschoben werden, und dadurch muß immer etwas von dem vorhandenen Reichtum verlorengehen. Auch die unten durchzuführende Konzentration des Materials auf die Synoptiker, Johannes und Paulus bedeutet eine theologische Einschränkung, die allerdings der Übersichtlichkeit zuliebe unvermeidlich erscheint. Es ist somit ein nicht religions- und kulturgeschichtliches, sondern christologisches Anliegen, den Reichtum des im Neuen Testament durch verschiedene Prismen leuchtenden Himmelslichtes möglichst unverstellt hervortreten zu lassen. Aus diesem Grund muß darauf geachtet werden, daß die Verteilung des Stoffes auf die Synoptiker, Johannes und Paulus konsequent theologisch vollzogen wird.

Genetisch religionsgeschichtliche und literarkritische Fragestellungen sollen das theologische Gesamtbild nicht trüben, wie es in der Forschung leider oft geschieht. Man schiebt etwa bei den Synoptikern vermeintlich ursprüng-



liche Momente des Lebens Jesu oder bei Johannes und Paulus anscheinend hellenistische Bestandteile ihrer Theologie in den Vordergrund und betont, wie die theologischen Gedanken jeweils durch genetische Umstände und in verschiedenen Etappen sich entwickelt hätten. Auch im Blick auf die synoptischen Traditionen macht sich eine mechanisch-historische Aufteilung breit. So wird Markus mit Vorliebe als Quelle gegen Matthäus und Lukas ausgespielt, obwohl erstens die Markuspriorität eine keineswegs gesicherte Hypothese ist, zweitens bei der Anwendung dieser Hypothese eine unnatürliche Mischung von historischer und theologischer Betrachtung entsteht, wodurch Matthäus und Lukas nur sekundären Wert erhalten. Dürfen derartige Fragestellungen im theologischen Zusammenhang vorherrschen, führen sie zu einem Übergleiten in religionswissenschaftliche und literarkritische Entwicklungstheorien.

Konsequent hat sich vielmehr die neutestamentliche Theologie ohne Bindung an weltlich-kausale Hypothesen mit dem Inhalt der als vorliegender Offenbarung angesehenen Verkündigung des Neuen Testaments zu beschäftigen. Die genetische und theologische Betrachtung sollten auseinandergelassen werden, obwohl sie auf denselben Gegenstand gerichtet sind und je für sich Bedeutung haben. Sie können sich ergänzen und die Erkenntnisse bereichern, aber das müssen sie tun, indem sie parallel laufen, und nicht, indem die vorliegende Botschaft einer rekonstruierten Vorgeschichte angepaßt wird. Das bedeutet keinen antihistorischen Fundamentalismus, aber Respekt vor dem Prinzip der „Analogia fidei“ (Röm. 12,6).

In einer neutestamentlichen Bibeltheologie sollten also die Hauptverfasser des Neuen Testaments unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Eigenart in der Christologie dargestellt werden, und zwar in jedem Fall konsequent theologisch.<sup>3</sup>

## II.

Wie dieser Grundsatz auf die Synoptiker, Johannes und Paulus verwendet werden kann, soll im nachfolgenden angedeutet werden.

1. Bei den *Synoptikern* liegt das Hauptgewicht auf der Erscheinung des Verkündigers Jesus in überwiegend irdischen und menschlichen Formen. Hier werden seine Geburt und Menschheit geschildert, seine Wanderungen in Galiläa, sein Umgang mit den Jüngern und dem Volke, seine Verkündigung der Gottesherrschaft und sein Leiden in Jerusalem.

Wird diese Grundhaltung biblisch-theologisch verstanden, indem der christologische Beitrag der Synoptiker zum gesamten Neuen Testament bestimmt wird, dann muß der Begriff der *Inkarnation* hervorgehoben werden.<sup>4</sup>



Dieser kommt in der von den Synoptikern oft angeführten Bezeichnung „Menschensohn“ zum Ausdruck, denn hier wird die menschliche Gestalt des Verkündigers Jesus betont (so etwa Matth. 11,19). Obwohl die Synoptiker auch untereinander verschiedene Aspekte aufweisen, so daß Jesus schon am Anfang bei Matthäus als König der Juden auftritt (Matth. 2,2), bei Markus als Gottessohn (Mk. 1,1 u. ö.) und bei Lukas als Erlöser (Luk. 2,11), ist bei ihnen die irdische Gestalt des Menschensohnes ein allgemein vorherrschender Gesichtspunkt. Jesus erscheint bei den Synoptikern als der von Daniel und Henoch verkündigte Menschensohn, der auf Erden seine göttliche Herrlichkeit abgelegt hat und wie ein Mensch in Geringheit und Demut hervortritt (z. B. Matth. 8,20).

Man kann diese Denkweise mit dem Begriff der sogenannten *kénosis* von Phil. 2,6–11 vergleichen. Bezeichnend dafür ist, daß sich der himmlische Christus „entäußert“, d. h. seine jenseitige Herrlichkeit bei Gott abgelegt und eine diesseitige Existenz als Mensch angenommen hat. Zwar haben die Synoptiker keine solche Kenosislehre ausdrücklich entfaltet, aber ihre Darstellung des Menschensohnes ist ein Gegenstück dazu. Will man die christologische Eigenart der Synoptiker im Rahmen der gesamten Theologie des Neuen Testaments zur Geltung bringen, dann paßt der Begriff der Kenosis zur Charakterisierung ihres theologischen Standpunktes. Die synoptischen Evangelien spiegeln die Gleichstellung des Menschensohnes Jesus mit dem Gottessohn Christus besonders im Rahmen der Osterereignisse wider. Letztere haben die Einsicht herbeigeführt, daß Jesus von Nazareth in Wirklichkeit der von Gott gesandte Christus war (Matth. 27,54 par.; 28,9.17; Mk. 16,7; Luk. 24,31.45). Wie es auch der Titel und das Bekenntnis „Jesus Christus“ angibt, war für die Gemeinde die Identität zwischen „Jesus“ und „Christus“ seit Ostern eine Tatsache. Auch der johanneische Bericht über Thomas, der nach vorläufigem Zweifel zum Bekenntnis der Identität kam (Joh. 20,28: „Mein Herr und mein Gott“), bestätigt diese allgemeine Überzeugung. Nur im Sinne eines Doketismus läßt sich überhaupt bestreiten, daß sich die Synoptiker mit der irdischen Erscheinung desselben Jesus beschäftigen, der von den anderen Schriften des Neuen Testaments als der himmlische, von Ewigkeit und in Ewigkeit lebende Christus geschildert wird.

Auch in anderen Punkten verraten die synoptischen Evangelien eine Überzeugung von der himmlischen Stellung und Sendung des Menschensohnes, obwohl sie die Präexistenz Jesu nicht so ausdrücklich wie andere Bücher im Kanon betont haben. Jesus von Nazareth erscheint bei den Synoptikern allerdings zunächst als ein Mann, der in einer den Zeitgenossen bekannten Familie und in einer damals nicht bedeutenden Stadt aufgewachsen ist. Trotz dieser menschlichen Begrenzung dringt indessen seine göttliche Natur mehrmals hervor, vor allem bei der Taufe, der Verklärung und der Kreuzi-



gung (Matth. 3,17; 17,2; 27,54, alles mit den Parallelen), aber ebenso bei den Wundern (Matth. 8,1–4 par. usw.).

Vorläufig soll die Messianität Jesu nach außen ein Geheimnis bleiben, sie ist aber von denen zu entdecken, die Augen und Ohren zum Sehen und Hören besitzen (Matth. 13,16; Mk. 8,18; Luk. 10,23). Im synoptischen Drama verrät sich das Messiasgeheimnis Jesu mehr und mehr durch seine mächtigen Taten und zwingenden Worte. Zunächst sind es negative Mächte in der Geisterwelt, welche das Messiasgeheimnis ahnen (Matth. 4,1–11/Lukas 4,1–13; Mk. 1,24/Luk. 4,34). Weil sie der geistigen Welt angehören, obwohl sie Gegner des Messias sind, können sie eher als die Menschen auf die Erscheinung des Messias reagieren. Trotz eines wiederholten Schweigegebotes wird das Geheimnis Jesu dann immer mehr unter die Menschen verbreitet. Petrus darf bei Cäsarea Philippi, außerhalb Galiläas, im Namen der Apostel seine Einsicht bekennen, daß Jesus der Messias oder Christus ist (Matth. 16,16 par.). Jesus gibt es zu, richtet aber zum Schrecken des Petrus die Aufmerksamkeit sogleich auf sein messianisches Leiden (16,21 par.). Erst wenn Jesus über den Ölberg in Jerusalem einzieht (Matth. 21,9 par.), wird das messianische Geheimnis offenbart, denn im Rahmen des Leidens und Todes soll Jesu göttliche Hoheit zum Ausdruck kommen (Matth. 26,28 und 64; 27,37.54 parr.). Folgerichtig bringt ihn sein in der Hauptstadt offenbarer messianischer Anspruch um das Leben, indem er wie der leidende Gottesknecht der Jesajaprophetie von seinen Landsleuten verkannt wird (Jes. 53,3). Er stirbt hier offen als der Messias, hat aber nach den Synoptikern diese Rolle vorher nur insgeheim und vorausgreifend erfüllt. Das ist ein Grundgedanke, der alle drei synoptischen Evangelien kennzeichnet, und ihre Entfaltung des Messiasgeheimnisses ist tatsächlich ein Gegenstück zur paulinischen Kenosislehre.

Ist aber nicht das sogenannte Messiasgeheimnis eine redaktionelle Erfindung der Synoptiker und vor allem des Markus, wie oft behauptet wird? Sollte es nicht das Faktum verdecken, daß die Umgebung Jesu den Meister von Nazareth eigentlich nicht in so messianischen und christologischen Kategorien erlebt hatte, wie es sich die nach der Kreuzigung des Herrn und der Entwicklung der Kirche schreibenden Evangelisten vorstellen möchten? Nicht wenige Theologen unserer Zeit vertreten eine derartige Auffassung. Es handelt sich um eine Hypothese, die auf ein Buch von W. Wrede aus dem Jahre 1901 zurückgeht.<sup>5</sup>

An sich bildet jedoch diese Theorie nur eine artifizielle Konstruktion zugunsten des ausgeprägt immanenten Jesusbildes der Liberaltheologie und ist trotz ihrer weiten Verbreitung aus geschichtlichen Gründen nicht haltbar. Hätten nämlich die Synoptiker vorliegende Reminiszenzen an den historischen Jesus derart nachträglich mit einer später entwickelten Christologie in



Einklang bringen wollen, dann hätten sie viel einfacher und natürlicher durch konkrete Legenden und Proklamationen als durch jenes komplizierte Motiv des messianischen Geheimnisses eine Harmonie von Erinnerung und Verkündigung herstellen können. Außerdem kommen das messianische Geheimnis und damit verbundene Motive, wie die Verstockung und das Mißverständnis der Jünger, im synoptischen Material allgemein vor und sind dramatisch wesentlich. Man kann sie nicht überall aus den Überlieferungen herauslösen, ohne den ganzen Zusammenhang zu ruinieren. Eine geschichtlich befriedigende Lösung des Problems bietet sich nur in der Annahme von sporadischen aber tatsächlichen Erinnerungen an eine messianische Diskretion des Menschensohnes in Leben und Lehre, wodurch er sich von den zeitgenössischen Messiasprätendenten bewußt unterschied. Im ganzen weist das vorliegende Material darauf hin, daß Jesus in Demut als der für Außenstehende verborgene Messias aufgetreten ist und daß sich Erinnerungen daran in den synoptischen Traditionen widerspiegeln.

Dieser geschichtlich orientierte Exkurs über das Messiasgeheimnis war einzuschalten, um einen wesentlichen Aspekt der synoptischen Christologie als sachgemäß und nicht bloß spekulativ darzutun.

Andererseits muß zugegeben werden, daß Jesus in den Evangelien unvermeidlich aus dem Gesichtspunkt der nachösterlichen Jüngerschar geschildert worden ist. Seit den überraschenden Begegnungen mit dem Auferstandenen (1. Kor. 15, 5–8) sah man Jesus in einem anderen Licht als vorher (Matthäus 28, 18; Luk. 24, 45; Joh. 20, 28; Apg. 2, 24; vgl. 2. Kor. 5, 16). Während seines Lebens waren die Jünger nicht bereit, vorbehaltlos an ihn zu glauben, denn mehrmals haben sie gezweifelt und versagt, und das wird von den Evangelisten wiederholt und deutlich berichtet. Erst nach der Auferstehung konnten die Apostel das wahre Wesen des geschichtlichen Jesus erkennen, und die Evangelien verhehlen nicht ihre vorläufige Behinderung und nachfolgende Erleuchtung (Matth. 16, 22/Mk. 8, 22; Mk. 9, 6. 32/Luk. 9, 45; Matth. 26, 13/Mk. 14, 9 Matth. 26, 34 par., 26, 40 par.; 26, 56/Mk. 14, 50; Matth. 28, 7 par.; Luk. 24, 25–26. 44–48; Joh. 1, 50; 2, 22; 3, 14; 8, 28; 12, 16).

Infolgedessen sind in den evangelischen Berichten zwei historisch verschiedene Jesusbilder auseinanderzuhalten, was für die biblische Theologie wesentliche Bedeutung hat. Diese zwei Bilder entsprechen Jesus, 1. wie ihn die Apostel *vor* seinem Tod auffaßten; 2. wie sie ihn *nach* seinem Tod verstanden.<sup>6</sup>

Nun ist aber das erste Bild (J<sup>1</sup>) eben nicht als der „geschichtliche“ oder „authentische“ Jesus zu bezeichnen, wie ihn eine selbstbewußte Exegese von gestern und heute festhalten möchte. Es handelt sich nämlich beim Jesusbild der Apostel während des Lebens des Meisters um ein begrenztes, nach den späteren Zeugnissen der Apostel unvollständiges Bild. Nicht die



Wirklichkeit, sondern nur ein subjektives Bild lag dabei vor, und dieses läßt sich nur theoretisch voraussetzen, nicht historisch rekonstruieren. Überall tritt im evangelischen Material folgender Tatbestand hervor: Jesus von Nazareth, wie ihn die Apostel und ihre Umgebung während seines irdischen Lebens sahen, hörten und auffaßten, war in Wirklichkeit erhabener, als sie damals ahnten. In dieser Hinsicht sind bei den Synoptikern die Hinweise auf das Versagen des Petrus bezeichnend (Matth. 16,23/Mk. 8,33, Matth. 26,34 par.). Das menschliche Unvermögen, die Hoheit Jesu in vollem Ausmaß festzuhalten, äußert sich auch in folgendem Zeugnis des Johannesevangeliums: „Jesus tat indessen auch viele andere Zeichen vor den Jüngern, welche in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind“ (Joh. 20,30; vgl. weiter unten).

Erst nach der Auferstehung vermochten die Jünger das historische Wesen Jesu besser zu erfassen, und dann haben sie das vorläufige Bild ergänzt. Das zweite Jesusbild, das hierdurch entstand (J<sup>2</sup>), war kein Produkt der Gemeindeftheologie, wie es gerne behauptet wird, sondern ein Ergebnis der Christuserlebnisse und eine Berichtigung der früher nur begrenzten und inadäquaten Erinnerungen und Deutungen. Aus diesem Grunde wurde, in den Augen der Jünger sowie der Tradenten und der Evangelisten, das zweite Jesusbild eben geschichtlicher und authentischer als das erste. Das primäre Jesusbild, welches die ehemals im Glauben trägen Jünger wenig zutreffend sich gebildet hatten, entspricht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht dem historischen Jesus, sondern war ein Erzeugnis des begrenzten menschlichen Vorstellungsvermögens – wie es auch manchmal das reduzierte Jesusbild moderner Darstellungen des Lebens oder der Botschaft Jesu ist. Nach dem Zeugnis der Texte entspricht nur der nachösterliche Rückblick auf diesen Jesus, der mit den Seinen und dem Volk verkehrt hatte, aber von den Jüngern erst nach dem Tode richtig verstanden wurde, dem historischen oder geschichtlichen Jesus.

Hier sollte überhaupt der Begriff „geschichtlich“ in Bezug auf Jesus konsequent im Sinne der Texte behandelt werden. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt es sich als unmöglich, bei den Synoptikern das „Geschichtliche“ gegen das „Theologische“ auszuspielen.<sup>7</sup> Man kann hier ebensowenig einen nichttheologischen Überlieferungsbestand ausscheiden, wie man beim Schälen einer Zwiebel einen andersartigen Kern finden kann. Das gilt auch für das Markusevangelium, das sich bei allem Interesse für menschliche Einzelheiten durchaus mit einem dramatischen Geschehen beschäftigt. Freilich ist die rein profan-historische Geschichtlichkeit eine Eigenschaft, welche die Synoptiker dem Meister von Nazareth stillschweigend beileigten, denn Jesus wurde keineswegs als eine mythische Gestalt geschildert. Nur deswegen haben sich die Synoptiker nicht darum bemüht, die Geschichtlich-



keit des Erlösers zu beweisen, weil diese eine in der Umgebung allgemein bekannte Tatsache bildete. Auch in rabbinischer Polemik gegen das Christentum wurde die Historizität Jesu nicht bezweifelt, sondern nur seine Autorität und Legitimität bestritten. Überhaupt aber waren die Synoptiker an Geschichte und Biographie im modern profanen Sinne nicht interessiert. In dem Falle hätten sie mehr konkrete Einzelheiten angeführt, etwa das Alter Jesu erwähnt und seine Gestalt geschildert, aber das haben sie eben nicht getan.

Was der Mensch von heute unter „Geschichtlichkeit“ Jesu versteht, nämlich sein von Quellen bezeugtes Leben im Rahmen einer räumlich und zeitlich feststellbaren Vergangenheit, das war für die synoptischen Tradenten und Evangelisten nicht so bedeutsam wie der *Sendungsauftrag*, der Zweck der Sendung und Wirkung des Gottesmenschen. Faktizität verbindet sich hier mit Finalität. Tradenten und Evangelisten blickten nicht auf das Leben Jesu als etwas bloß Vergangenes zurück und wollten nicht seine Laufbahn in Raum und Zeit rekonstruieren. Entscheidend war für sie nur der finale Aspekt, also zu welchem Zweck Gott seinen Sohn in der Welt leben und wirken ließ. Deswegen führten die Synoptiker bewußt aus dem Munde Jesu solche Ausdrücke wie zum Beispiel diese an: „Der Menschensohn ist gekommen, *um zu* ...“ (Matth. 5, 17; Mk. 10, 45; u. ö.). Nicht nur *daß* Jesus gelebt hat, war ihnen wichtig, sondern noch mehr, *wozu* er gekommen ist. Und zwar hatte für sie die Sendung des Menschensohnes eine aktive und eine passive Seite, denn aktiv betrachtet wurde er gesandt, um den Menschen das Gottesreich zu bringen, und passiv betrachtet, um für sie zu leiden und zu sterben.

Diese zweckbestimmte Geschichtlichkeit Jesu kann der Ausleger der Evangelien nur dadurch richtig verstehen, daß er die Eigenart der hier vorliegenden Wirklichkeit beachtet.

a) Er kann Jesus in einem rein menschlichen Lichte ohne Beziehung zu Gott auffassen wollen, indem aus dem neutestamentlichen Bild göttliche Faktoren ausgeschaltet werden. Dann erhält der Ausleger ein Jesusbild ohne Glaubensmoment, so wie Pilatus oder die Schriftgelehrten ein solches wohl gehabt haben. Aber dieses Bild liegt im Neuen Testament nirgends vor und kann nur im Blick auf Gleichgültige oder Skeptiker in der Umgebung postuliert werden.

b) Ferner kann der Ausleger versuchen, einige Glaubensmomente beizubehalten und den Rest als Gemeintheologie abzulehnen. Eine solche Reduktion wird in der modernen Forschung oft und gerne unternommen, indem man von einem bereinigten Jesusbild ausgeht und alles verwirft, was zu diesem Grundbegriff nicht paßt. Unverkennbar bedeutet aber die Methode eine *Petitio principii*, weil nicht das objektive Material, sondern ein subjektivi-



ves Vorurteil des Auslegers oder seiner Umgebung als Ausgangspunkt dient. Die so entfesselte Willkür hat zu einer Vielfalt von selbstgemachten Bildern des vermeintlich historischen Jesus geführt. Allgemein wird die Überzeugung der Apostel übersehen, daß erst ihre nach Ostern gewonnene Einsicht über die wahre Hoheit Jesu ihnen ermöglichte, ein wirklich historisches Bild von ihm zu bieten, während vorher ihre eingeschränkte Bereitschaft zu sehen und zu glauben nach dem Urteil Jesu selber ihre Einsicht reduziert hatte (so vor allem Matth. 16,9/Mk. 8,17: „Sehet ihr noch nicht ein?“). Beim kritisch reduzierten Jesusbild mancher großer und kleiner Schriftgelehrter der Neuzeit äußert sich dieselbe Eingeschränktheit, und die nachösterliche Entdeckung der Jünger betreffend die volle Wirklichkeit des historischen Jesus wird unterdrückt.

c) Die unter a) und b) genannten Aporien können nur durch Berücksichtigung der von den Aposteln nach Ostern gewonnenen Einsicht über den historischen Jesus vermieden werden. Wegen der Hinweise auf Verstockung und Mißverständnis enthalten die Evangelien gewisse Andeutungen eines vorösterlichen Jesusbildes der Apostel ( $J^1$ ), aber nach dem Zeugnis der Texte verwandelte sich dieses im Lichte der Ereignisse zu Ostern und Pfingsten, so daß ein christologisch ausführlicheres Jesus-Christus-Bild entstand ( $J^2$ ). Nur das zweite wurde von den Jüngern als geschichtlich betrachtet, indem sie überzeugt waren, aufgrund von Erinnerungen und Ostererlebnissen über die im Menschensohn vorliegende menschliche und göttliche Wirklichkeit zuverlässig berichten zu können. Hinter dem Jesusbild der Evangelien steht der geschichtliche Jesus, der von den Seinen zunächst nur unvollkommen erfaßt wurde, dessen Natur und Wesen sie aber im nachösterlichen Rückblick zutreffender wiedergeben konnten.

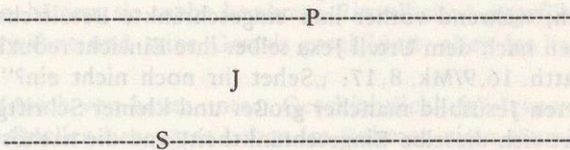
Darin besteht also die Eigentümlichkeit des synoptischen Begriffs „geschichtlich“, daß mit Betonung der Finalität eine gleichzeitig diesseitige und jenseitige Wirklichkeit bei Jesus gesehen und geschildert wurde.

2. Eine derartige Verbindung von diesseitiger und jenseitiger Wirklichkeit findet sich noch deutlicher in der von *Johannes* bezeugten Lebensgeschichte Jesu.

Christologisch steht das Johannesevangelium in der Mitte zwischen den Synoptikern und Paulus, obwohl es sich einer besonderen Terminologie bedient. Während die Synoptiker den Menschensohn überwiegend in seiner irdischen Erscheinung als den Verkündiger Jesus von Nazareth darstellen, und während Paulus vorzugsweise den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten, jetzt verkündigten Christus behandelt, schildert das vierte Evangelium das fleischgewordene Gotteswort so, daß bereits der irdische Verkündiger Jesus als Träger der im Evangelium verkündigten Herrlichkeit erscheint. Durch



ihre Konzentration der Aufmerksamkeit entweder auf die irdische oder die himmlische Ebene unterscheiden sich die Synoptiker, Johannes und Paulus wie in dieser Skizze die Buchstaben S, J und P:



Bei der Lektüre des Johannesevangeliums wird der Blick des Lesers durch die irdische Gestalt Jesu, wie sie in der historischen Umgebung auftritt, immer wieder auf das himmlische Wesen gerichtet, das sich hier offenbart. Die ganze Handlung spielt gleichzeitig in zwei Sphären, einer irdischen und einer himmlischen. Jesus scheint im Evangelium des Johannes durchsichtig zu sein, wie die in der altchristlichen oder byzantinischen Kunst abgebildeten Gestalten, die zwar menschliche Züge, aber geistige Substanz haben.

Man schaut dabei nicht nur die himmlische Welt in diesem fleischgewordenen Logos, sondern der Verkündiger aus Nazareth zeigt sich auch während seines Lebens auf Erden als Herr eines wachsenden Reiches, das nicht von dieser Welt ist, nämlich der Kirche. Das geht beispielsweise aus dem Hirtenbild des Evangeliums (Joh. 10, 1–18) oder aus der Allegorie von dem Weinstock und den Reben (15, 1–17) hervor: Auch im 1. Johannesbrief, der eine mit dem Johannesevangelium gemeinsame Terminologie aufweist, spielt die Kirche eine grundlegende Rolle. Diese und ähnliche Zeugnisse beweisen, daß Jesus im vierten Evangelium als der Logos Gottes (Joh. 1, 14) sich nicht nur den Hirten der Schafe nennt (10, 11), sondern wirklich als der Herr der Kirche dient. Für das Evangelium sind der Verkündiger und der Verkündigte eins, indem Jesus sich in Tat und Wort als der Christus offenbart, und er ist der Logos sowohl als Person wie als Inhalt.

Entgegen einer geläufigen Meinung muß dabei beachtet werden, daß der oder die Urheber des vierten Evangeliums in keiner Weise eine kirchliche Bearbeitung des Lebens Jesu hatten bieten wollen, nur von einem anachronistisch literarkritischen Standpunkt sieht es so aus. Vielmehr wollte der Evangelist — ob ein Apostel oder ein Jüngerkreis (Joh. 19, 35; 21, 24) — aufgrund von Erinnerungen durch Augenzeugen das Jesusbild der sonst bekannten Überlieferungen ergänzen (20, 30–31: „Jesus tat indessen auch viele andere Zeichen vor den Jüngern, welche in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind. Diese wurden aber aufgeschrieben, damit ihr glaubet ...“; 21, 25:



„Es gibt auch viel anderes, was Jesus getan hat ...“). Zwar wurden im Johannesevangelium auch Überlieferungen mitgeteilt, die in bemerkenswerter Parallelität zu den synoptischen Evangelien stehen (so vor allem Joh. 6,1–71, über die Ereignisse von der Speisung der 5 000 bis zum Bekenntnis des Petrus, und vor allem 18,1–20,31, der Passionsbericht). Überwiegend treten aber johanneische Eigenarten auf, einerseits in erzählenden Perikopen und topographischen Notizen, andererseits in Monologen und Dialogen.

Zum besonderen Erweis der Zuverlässigkeit der Darstellung dienen Hinweise des Evangeliums auf einen Kreis von Augenzeugen (1,14; 19,35; 21,24) und darunter einen Lieblingsjünger (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20), der nirgends mit Namen genannt wird, aber den ersten Lesern offenbar bekannt war. Indem dieser Jünger in christologisch entscheidenden Momenten auftritt, nämlich bei dem Abendmahl, der Kreuzigung, der Grabfindung und der Begegnung in Galiläa, beweist er seine intime Verbundenheit mit Jesus. Weil der Lieblingsjünger sogar besser als Petrus und andere Jünger den Logos und Messias erkannt habe, könne das vierte Evangelium andere zugängliche Überlieferungen (angedeutet in 20,30; 21,25) ergänzen, bereichern und intensivieren (20,31: „Damit ihr glaubet“).

So bildet die Leistung des vierten Evangelisten eine Analogie zu dem Prozeß, der zur Darstellung Jesu bei den synoptischen Evangelien führte, indem die Jünger mit Petrus an der Spitze das vorösterliche Bild durch ein nachösterliches ergänzten und ersetzten. In noch höherem Grade ergänzte und verschärfte Johannes bisherige Bildelemente, so daß von einem dritten Jesusbild geredet werden kann. Ob die synoptischen Evangelien ihm dabei schriftlich zugänglich waren, ist gar nicht sicher, aber jedenfalls läßt sich beobachten, daß im Verhältnis zu den synoptischen Traditionen sein Evangelium eine Bereicherung des Jesusbildes hinsichtlich der himmlischen und der kirchlichen Bedeutung des Gottessohnes enthält.

Auch für den Verfasser oder den Urheberkreis des Johannesevangeliums handelte es sich aber um geschichtliche Wirklichkeit und nicht um theologische Spekulation. Bereits im Prolog wird ausdrücklich erklärt (Joh. 1,14): „Und das Wort wurde Fleisch, und wir *sahen* seine Herrlichkeit.“ Das beinhaltet eine Selbsterklärung von Augenzeugen, welche die Herrlichkeit des Gottessohnes während seines Lebens erlebt und erkannt hatten. Ebenso versichert der johanneische Jüngerkreis im Blick auf den Lieblingsjünger unter dem Kreuz (19,35): „Derjenige, der es *gesehen* hat, der hat es bezeugt, und er weiß, daß er Wahres spricht, damit auch ihr glaubet.“

Keine sachgemäße Betrachtung des Johannesevangeliums ist möglich, wenn nicht diese Intention des oder der Urheber in erster Linie berücksichtigt wird. Unabhängig von literatur- und religionsgeschichtlichen Fragen nach der Identität des Evangelisten und nach eventuellen Analogien zu sei-



nen Gedanken im Essenismus, Hellenismus oder in anderen Bewegungen muß vor allem der Anspruch des Evangeliums beachtet werden, Berichte von Augenzeugen zu enthalten.

Biblisch-theologisch ist schließlich nur eines bedeutsam, nämlich daß Johannes vorliegende Zeugnisse über Jesus ergänzen und bereichern wollte, um den Glauben der Leser zu wecken und zu stärken (20, 31, s. o.). Er mag dabei eher mündliche als schriftliche Überlieferungen im Auge gehabt haben, und diese könne teilweise Quellen unserer Synoptiker gewesen sein. Das aber ist eine lediglich historische, keine entscheidend theologische Frage. Wird die Theologie des gesamten neutestamentlichen Kanons berücksichtigt, muß das johanneische Jesusbild als eine Ergänzung und Bereicherung des synoptischen begrüßt werden. Und zwar besteht die Bereicherung vor allem in dem, was oben betont wurde, daß im Verhältnis zum synoptischen Jesusbild das johanneische erstens etwas stärker die geistige Wirklichkeit, zweitens etwas klarer die kirchliche Bedeutung ausdrückt.

Noch einmal sei dabei bemerkt, daß für die Johannesgruppe die Bereicherung durch persönliche Eindrücke und geschichtliche Erinnerungen sich ergeben hatte. Die johanneischen Zeugen versicherten, sie hatten die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes konkret gesehen (Joh. 1, 14), und teilten weiteren Lesern mit, was von Anfang war und was sie persönlich gehört und geschaut hatten (1. Joh. 1, 1).

3. Wie es die Skizze oben zeigt, hat *Paulus* hauptsächlich die Bedeutung des Gekreuzigten und Auferstandenen für die Gegenwart erläutert, während er die Tätigkeit des Meisters in der Vergangenheit zwar in einzelnen Punkten berührte, aber nicht in weiterem Umfang darstellte. Das hing mit dem Lebensweg des Apostels zusammen, denn soweit bekannt, hatte er Jesus im Leben nicht gesehen, konnte also nicht vorliegende Erinnerungen der Jünger an den Meister ergänzen. Er konnte darauf zählen, daß mit ihm reisende Glieder der Urgemeinde wie Barnabas, Markus, Silas und andere Tradenten besser als er die Gemeinden über Jesus von Nazareth belehren konnten. Hingegen erlebte Paulus nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe seit der Bekehrung bei Damaskus (Apg. 9, 5; Gal. 1, 15–17) besonders intensiv die Nähe, Führung und Hilfe des gekreuzigten, auferstandenen und lebendigen Christus (Apg. 16, 17 u. ö.; Röm. 1, 5 u. ö.).

Trug also Paulus nicht durch eigene Erfahrungen zum Bilde des historischen Jesus bei, so waren ihm andererseits a) die Lehre und b) das Leben des Meisters von Nazareth nicht gleichgültig, und das soll unten in Abweichung von einer verbreiteten Meinung durch Belege gezeigt werden. Ebenso ist gegen ein oberflächliches Urteil zu betonen, daß für Paulus c) der permanente



Kontakt mit der erhöhten Gestalt des Herrn eine praktische Erfahrung und keine theoretische Spekulation bedeutete.

a) Bei aller Konzentration auf die nachösterliche Wirklichkeit war für Paulus die historische Tätigkeit des Fleischgewordenen zunächst im Blick auf die *Lehre Jesu* grundlegend. Aus zugänglichen Überlieferungen hat Paulus mehrere „Worte des Herrn“ angeführt, um seine Mahnungen oder Ratschläge zu untermauern. Einige davon haben Analogien in den kanonischen Evangelien, andere nicht. Indem aber unsere Evangelien wohl nicht vor den Paulusbriefen entstanden sind, zitierte der Apostel in beiden Fällen aus einer früh verbreiteten Überlieferung von Logien Jesu. Mit dieser Überlieferung, die recht ausführlich in der Zweiertradition des Matthäus und Lukas aufbewahrt worden ist, dürfte Paulus schon in Damaskus, Jerusalem und Antiochien bekannt geworden sein, und dann hat er relevante Jesusworte sowohl im mündlichen Unterricht als auch in der schriftlichen Korrespondenz verwendet (vgl. 1. Kor. 11,23: „Was ich euch auch überliefert habe“).

Wiederholt hat Paulus im 1. Korintherbrief auf imperativische Jesusworte hingewiesen. Das erste Beispiel lautet in 1. Kor. 7,10 so: „Den Verheirateten gebiete ich — nicht ich, sondern der Herr —, daß eine Frau von ihrem Mann nicht geschieden werden soll.“ Jesus hatte sich auch nach Matth. 5,32 und 19,9 par. in diesem Sinne geäußert. Die nachfolgende Anweisung des Paulus in 1. Kor. 7,12 wurde dagegen als sein eigener Ratschlag bezeichnet und nicht auf ein Herrenwort zurückgeführt. Ferner hat Paulus seine Mahnworte über den Unterhalt der Prediger in 1. Kor. 9,8–14, über die Disziplin beim Abendmahl in 11,23 und über das Stillschweigen der Frauen in 14,34 und 37 durch Hinweise auf Jesusworte unterstrichen, wozu sich zu den zwei ersten von diesen Hinweisen ebenso Gegenstücke in den Evangelien finden (zu 9,14 in Matth. 10,10; Luk. 10,7; zu 11,23 in Matth. 26,26–28 par.). In 1. Tim. 5,18 ist das in 1. Kor. 9,9 angeführte Moseswort mit dem in 9,14 angeführten Jesuswort verbunden worden, indem beide Zitate als Aussagen „der Schrift“ erscheinen. Daß hier ein Logion Jesu gleichfalls als Wort der Schrift dargestellt wurde, beruhte möglicherweise auf einem frühen Vorhandensein von schriftlichen Notizen über Leben und Lehre Jesu. Auf alle Fälle beleuchtet auch die Zusammenstellung von Aussagen Moses und Jesu in 1. Tim. 5,18 die Tendenz des Paulus, den überlieferten Herrenworten hohe Autorität zuzuschreiben.

Übrigens hatte Paulus schon im 1. Thessalonicherbrief mit Hilfe von Aussagen Jesu eschatologische Probleme der Gemeinde geklärt, indem er in 1. Thess. 4,15–17 die Stellung der verstorbenen Christen bei der Parusie und in 5,2 die mit einem Hauseinbruch vergleichbare Plötzlichkeit des Endgerichts schilderte. Hier liegen Analogien zu apokalyptischen Jesusworten



vor, die in Matth. 24,30–31 par. und 24,43/Luk. 12,39 aufgezeichnet worden sind.

So wird deutlich, daß Paulus in seinem Unterricht und in seiner Korrespondenz manchmal auf ihm bekannte Elemente der Lehre Jesu zurückgriff, und das heißt, daß er in solchen Fällen auf Jesu historische Tätigkeit hinwies. Die von apostolischen oder anderen Tradenten mitgeteilten Herrenworte hielt er dabei für absolut zuverlässig und verbindlich.

b) Aus dem *Leben Jesu* hat Paulus keine Episoden angeführt, und doch betrachtete er das irdische Leben des Herrn durchaus als ein Faktum. Gegen einen Judaismus und Dokerismus, die keine Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Messias oder Christus anerkennen wollen, sowie gegen jeden Dogmatismus, der zum Parteiwesen und zur Sektenbildung führte, betonte Paulus in verschiedenen Briefen aa) die historische Menschwerdung des Gottessohnes, ebenso bb) Christi demütige Kondezenz und gehorsame Opfertat.

aa) Die historische Inkarnation und menschliche Existenz Jesu Christi bildete für Paulus ein Argument gegen den in Galatien auftauchenden Judaismus (Gal. 4,4): „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, unter das Gesetz gestellt.“ Paulus erinnerte hier an die menschliche Geburt des göttlichen Sohnes und sein gehorsames Leben unter dem heiligen Gesetz, um die Rückkehr der Leser zu den Werken des Gesetzes zu bekämpfen.

Indem eine Partei von doketischen Christen in Korinth gegen Jesus als historische Person auftrat und über ihn sogar fluchte, erklärte der Apostel feierlich, daß nur ein Bekenntnis zu Jesus als Herrn den Besitz des Geistes bestätigt (1. Kor. 12,3). Weil jene Doketen auch die Auferstehung Christi ablehnten, erhielt der Hinweis auf den leiblichen Tod des Herrn einen primären Platz in dem Kerygma oder Summarium, mit dem Paulus den Korinthern seine grundlegende Verkündigung in Erinnerung rief (1. Kor. 15,3–4a): „Ich habe euch in erster Linie überliefert, was ich auch kennengelernt hatte: Daß Christus für unsere Sünden nach den Schriften gestorben ist und daß er begraben wurde ...“ Mit dem speziellen Hinweis auf Jesu Beerdigung wollte Paulus den Tod des Herrn als physisches Faktum erweisen und ließ damit auch verstehen, daß Jesus als historische Person gelebt hatte.

bb) Seine auf die Christen in Philippi abgestimmte Erinnerung an die Kenosis oder Selbstentäußerung des Gottessohnes (Phil. 2,6–11) war gegen die im Kontext angedeutete Neigung einiger Gemeindeglieder zur dogmatischen Parteibildung gerichtet und sollte die vorher und nachher ausgesprochenen Mahnungen zur Einmütigkeit begründen: „Daß ihr an dasselbe denket, dieselbe Liebe habet, solidarisch seid, an das Eine denket ohne Streitsucht und Überheblichkeit“ (2,2–3a); „Tut alles ohne Nörgelei und Diskus-



sion“ (2,14). Indem der Gottessohn sein göttliches Wesen ablegte, in Demut die Gestalt eines Menschen und Dieners annahm und sich in Liebe zu den Menschen kreuzigen ließ (2,6–8), gewann er die göttliche Würde und Allmacht zurück (2,10–11). Hier verwendete Paulus das historische Leben und Sterben des Gottessohnes in Demut, Liebe und Gehorsam zugunsten der Menschen als Argument für einen ähnlichen Verzicht der Gläubigen auf Selbstbehauptung gegenüber Mitchristen. Jeder soll den anderen Achtung und Beistand im Leben bezeugen. Hier geht es nicht um Mischung und Ausgleich in der Lehre, denn als Paulus die Christen zur Einheit im Denken aufforderte, meinte er die Ausrichtung ihres ganzen Interesses auf Christus und das kommende Heil (3,13–14): „Nur das Eine [ist wichtig] ...: Ich jage nach dem Ziel im Blick auf den Preis, der mit Gottes von oben empfangener Berufung in Christus Jesus verbunden ist.“ Nuancen in der Lehre und Ordnung verschiedener Gruppierungen sollten nach Paulus die Einheit aller Christen im Engagement für den Christussieg und das Himmelreich nicht beeinträchtigen. Mit seinem Hinweis auf die Kenosis des himmlischen Christus und die Opfertat des historischen Jesus wollte der Apostel diese Einmütigkeit aller Gläubigen festigen.

Wiederholt hat sich also Paulus nach Bedarf a) auf die authentische Lehre und b) auf das historische Leben Jesu berufen. Letzteres tat er unter anderem, einmal um eine doketische Einseitigkeit in der Christologie aufzuheben oder zum anderen um zur christlichen Einmütigkeit in der Lebenshaltung aufzufordern. Gegen eine verbreitete Auffassung, nach der Paulus in keinem Verhältnis zur historischen Person Jesu gestanden hätte, mußten hier seine jeweils von aktuellen und vitalen Problemen veranlaßten Hinweise auf die Lehre und das Leben des Herrn unter den Menschen hervorgehoben werden.<sup>8</sup>

c) Im übrigen ist es aber deutlich und bekannt, daß Paulus sich hauptsächlich mit dem gekreuzigten und auferstandenen *Christus* beschäftigte und ihn unter diesem Aspekt vorzugsweise den *Kyrios* oder Herrn nannte. Während der Name Jesus bei Paulus 213 mal vorkommt, finden sich die Ausdrücke *Christus* 379 mal und *Kyrios* 275 mal.

Zu beachten ist dabei, daß Paulus die Bezeichnungen *Christus* und *Kyrios* nicht als objektive Ehrentitel, sondern als subjektive Bekenntnisse angeführt hat. Die kirchliche Botschaft war für ihn ein Evangelium „von Jesus Christus unserem Herrn“ (Röm. 1,4), und das heißt, die persönliche Wirkung von diesem *Christus* und *Kyrios* auf die Gläubigen verleiht den betreffenden Titeln ihre Bedeutung. Von dieser Wirkung des Herrn Jesus Christus auf ihn selber ging Paulus seit dem Erlebnis bei Damaskus immer aus, und seine Aussagen über den Heiland beruhten für ihn durchaus auf überwältigender *Erfahrung* und nicht auf religiöser Lehrbildung.



Ein paar chronologisch geordnete Beispiele aus den Paulusbriefen mögen diese empirische Orientierung der paulinischen Christologie beleuchten.

Der von den Toten auferweckte Jesus wurde von Paulus zunächst als ein Gottessohn verkündigt, „der uns vom kommenden Zorn erretten wird“ (1. Thess. 1,10). Während seiner frühen Tätigkeit teilte Paulus also vor allem mit, daß alle Menschen vor Christus als Richter gestellt werden sollen (vgl. Apg. 17,32). Dieser majestätische Aspekt des Messias war für Paulus schon bei seiner Bekehrung und Berufung zum Diener Christi entscheidend gewesen (Gal. 1,10. 12. 15). Paulus wußte sich nachher stets mit Christus gekreuzigt (2,19) und spürte das Leben Christi in sich (2,20). Für ihn war der aufgestandene Christus keine intellektuelle Vorstellung, sondern der effektive Vertreter von Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. 1,24). In seiner Anfechtung habe er vernommen, wie Christus tröstend zu ihm sagte: „Für dich ist meine Gnade genug. Denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit“ (2. Kor. 12,9). Die im Umgang mit Christus erlebte Kraft war auch der Grund für folgende Erklärung des Paulus über die christliche Botschaft: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums. Denn es ist eine Kraft Gottes zum Heil für jeden, der glaubt“ (Röm. 1,16). Glaube bedeutet für Paulus nichts anderes als eine Bereitschaft des Menschen, die Tätigkeit Gottes in Christus, die seine Gerechtigkeit offenbart, auf das Herz wirken zu lassen (3,22. 24). Bei der Taufe wird jeder Bekenner in physischer Weise mit dem Gekreuzigten verbunden, und er soll beim kommenden Ende mit dem Aufgestandenen vereint werden (6,5). Paulus lebte immer in dieser substantiellen Verbindung mit dem aufgestandenen Herrn und erklärte deshalb feierlich: „Zu leben bedeutet für mich Christus und zu sterben einen Gewinn“ (Phil. 1,21).

Wegen derartiger Aussagen des Paulus zeigt es sich als irreführend, von einem theologischen Spezialdogma des Heidenapostels zu reden und etwa seine Rechtfertigungslehre als Kanon darzustellen. Für den Apostel selber handelte es sich grundsätzlich und durchgehend um eine persönliche Erfahrung der Tätigkeit des Gekreuzigten und Aufgestandenen, und obschon er dabei von eigenen Erlebnissen ausging, setzte er zugleich dieselbe Herrschaft des Gottessohnes über sämtliche Bekenner und Getaufte voraus: „Alle, die ihr auf Christus hin getauft seid, habt Christus angezogen. Hier gibt es nicht Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau, denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Gal. 3,27–28).

Unter diesem empirischen Aspekt ist die Vorliebe des Paulus für Aussagen über den erhöhten Christus zu verstehen, welche vorher in der Skizze als eine Verschiebung des Interesses im Verhältnis zu den Zeugnissen der Synoptiker und des Johannes dargestellt wurde. Trotz dieses graduellen Unterschiedes war in allen drei Fällen unverkennbar derselbe Jesus Christus gemeint.



Ein musikalisches Bild mag den Unterschied und die Kongruenz der Synoptiker, des Johannes und des Paulus innerhalb des christologischen Blickfeldes zusammenfassend erklären. Die synoptischen Evangelien, das Johannesevangelium und die Paulusbriefe können aus praktischen Gründen als Hauptzeugen der neutestamentlichen Christologie behandelt werden. Sie schildern trotz bestimmter Unterschiede denselben Jesus Christus und stimmen zusammen wie ein dreistimmiger Kontrapunktsatz. Bezüglich der Klangfarbe der Instrumente und der Tonhöhe der Stimmen liegen Differenzen vor, aber die Stimmen gehören zur selben Tonart und bringen dasselbe Thema zum Klingen. Erst wenn sich das Ohr dem kontrapunktischen Dreiklang öffnet, wird der Reichtum der neutestamentlichen Botschaft erfaßt. Zieht man unter Berücksichtigung weiterer Nuancen, aber ohne dogmatische Vorurteile, die übrigen Schriften des Kanons heran, nämlich Apostelgeschichte, Kirchenbriefe und Offenbarung, dann tönt dieser Dreiklang noch eindrucksvoller.

#### Anmerkungen

- 1 Darstellung nach verschiedenen Schriftengruppen in folgenden Lehrbüchern, die mehrmals auch in neueren Auflagen erschienen sind: Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948–53; M. Meinerz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1 und 2, 1950; Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 1967; Werner Georg Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, 1968; Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 1. Die Verkündigung Jesu, 1971; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974; Eduard Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, 1974; Leonhard Goppelt (Hrsg. Jürgen Roloff), *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, 1975; 2. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, 1976.
- 2 Darstellung der gemeinsamen Thematik: Ethelbert Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1941; M. Burrows, *Outlines of the Biblical Theology*, 1946; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958; Karl Heinz Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1–4, 1968–1976.
- 3 Beispiele für andere Erörterungen der Methodenfrage: Rudolf Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, 1963; B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 1970; James Barr, *Trends and Prospects in Biblical Theology: Journal of Theological Studies* 25/1974, S. 265–282; J. Giblet, *Unité et diversité dans les écrits du Nouveau Testament: Istina* 20/1975, S. 23–34; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Enquiry into the Character of Earliest Christianity*, 1977.
- 4 Verdienstvoll betont von J. W. Bowman, *The Intention of Jesus*, 1945, S. 44–45 und 75–105.
- 5 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, S. 227–228.



- 6 Bo Reicke, Der Fleischgewordene. Zur Diskussion über den „historischen“ Jesus und den kerygmatischen Christus: H. Ristow, K. Matthiar (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960, S. 208–218 = Incarnation and Exaltation. The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ: Interpretation 16/1962, S. 156–168.
- 7 E. Hoskyns, N. Davey, The Riddle of the New Testament, 1931, S. 23–24 und 142.
- 8 Viele neigen immer noch zum selben Urteil über Jesus und Paulus wie W. Wrede in seinem weitverbreiteten Volksbuch über Paulus (1904), wo der Abstand zwischen beiden hervorgehoben wurde. Hier steht etwa auf S. 95: Man könne „niemals beweisen, daß er [Paulus]... das Werk Jesu verstanden hätte; überdies war der, dessen Jünger und Diener er sein wollte, gar nicht eigentlich der geschichtliche Mensch Jesus, sondern ein Anderer.“ Jede solche Aussage bedeutet eine *Petitio principii*, weil der Ausleger selber durch christologische Reduktion jenes bereinigte Jesusbild herstellt, das er vom paulinischen Christusbild fernhält. Dieses negative Urteil über das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus kommt auch oft in moderner Literatur vor. Ein repräsentatives Beispiel bietet G. Bornkamm, Artikel „Paulus“ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, 1961, Sp. 175. Vorher war allerdings in demselben Nachschlagewerk eine positive Meinung zum Ausdruck gekommen: G. Sevenster, Artikel „Christologie“ I, ebd., Bd. 1, 1957, Sp. 1747.

Wer nicht eben in der Stunde oder in dem Augenblick aufsteht, wenn ihn der Heilige Geist ruft, der wird ihn nie ergreifen. Martin Luther