

# Der Christus Israels zwischen Golgatha und Galiläa

## Beobachtungen zum Verhältnis von vorösterlicher Jesusbotschaft und nachösterlichem „Christus-Kerygma“ in der Darstellung der Synoptiker<sup>1</sup>

*Emmanuel L. Rehfeld*

*Abstract:* The Synoptic Gospels present the account of the earthly Jesus' life and ministry before Easter in the light of their post-Easter view of Christ. From that perspective certain internal tensions that are apparent in the Gospels' portrayals of Jesus are easy to explain: They reflect the conflict-laden process of substitution of the old with the new *διαθήκη*. This process encompasses the Christ-event as a whole – both the pre-Easter work of the earthly Jesus (though in a proleptic and symbolic way) and his passion and resurrection (ultimately and therefore *realiter*). Hence, the Synoptic Gospels show us the earthly Jesus *on the way to* the fulfilment of his own mission which is clarified (and therefore intelligible) *only* in light of Jesus' cross and resurrection. This insight has two important ramifications for the exegesis of the Gospels: (1) The so-called *kerygma* cannot be removed from the basic story of its fulfilment. There is no “thing in itself” or “substance” behind the story. (2) With their deliberate interlacing of pre- and post-Easter-perspective the Synoptic Gospels make a substantial contribution to theology and preaching since they tell the story of “God in Christ” in such a way, “that it is told as the people's own story and that they are even told *into* this story” (Schneider-Flume).

### A. Von Golgatha nach Galiläa und zurück: die „ausführliche Einleitung“ im Licht von Kreuz und Auferstehung

Aller Wahrscheinlichkeit nach endete das Markusevangelium *ursprünglich*<sup>2</sup> mit der Auferstehungsbotschaft des Gottesboten im leeren Grab<sup>3</sup> und der An-

---

<sup>1</sup> Wesentlich erweiterte und überarbeitete Fassung eines Kurzreferats im Rahmen des neutestamentlichen Symposions „Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus“ (Tübingen, 8./9. Juni 2015) aus Anlass des 65. Geburtstags von Prof. Dr. Rainer Riesner. – Von dem Erfordernis einer umfassenden Überarbeitung haben mich insbesondere Gespräche mit Prof. Dr. Ernstpeter Maurer überzeugt, dem ich hiermit herzlich für den fruchtbaren Austausch danke. Meinen Freunden Referendar David Coers, Dipl. Theol. Martin Schönewerk und – nicht zuletzt – Prof. Dr. Otfried Hofius danke ich sehr herzlich für ihre kritische Durchsicht und Kommentierung des Manuskripts.

<sup>2</sup> Vgl. ALAND, Markusschluß, bes. 8f.; DERS., Schluß, *passim*.

weisung an Maria Magdalena, die Jakobus-Mutter Maria und Salome, Jesu Jüngern auszurichten, der Auferstandene werde ihnen „vorausgehen nach Galiläa“ (προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Dort würden sie ihn sehen, „wie er euch gesagt hat“ (16,7; vgl. 14,27f.). Dass diese Botschaft samt den Begleitumständen bei den drei Frauen Fluchtreflexe sowie τρόμος καὶ ἔκστασις im Sinne eines *tremendum et fascinosum* auslöste, ist verständlich. Die Furcht lähmte ihre Zunge, „so dass (καί) sie niemandem etwas sagten“ (16,8).<sup>4</sup>

Dieses eigentümlich wirkende Ende des ältesten Evangeliums ist mit Recht als „Leseanweisung“ verstanden worden.<sup>5</sup> So wie der Gottesbote die Jünger an den (galiläischen) Ursprung zurückkehren heißt, so werden auch die Leser und Leserinnen des Evangeliums zu einer *relecture* von Anfang an aufgefordert.<sup>6</sup> Erst jetzt, im Licht des Geschehens von Kreuz und Auferstehung, werden sie begreifen, was es mit „Jesus, dem Nazarener“, *wirklich* auf sich hat und wer er *ist*.<sup>7</sup> Erst jetzt werden sie – wie zuvor der Hinrichtungskommandant (15,39) – begreifen, dass sie es in dem Protagonisten des Markusevangeliums *tatsächlich* mit dem präexistenten „Sohn Gottes“ zu tun haben, wie schon die Überschrift kundtut (1,1).<sup>8</sup> Erst jetzt werden sie merken, dass das vorösterliche Jüngerunverständnis nicht auf stupider Böswilligkeit beruhte, sondern dem fehlenden Osterlicht geschuldet war. Erst jetzt werden sie *den wahren Sinn* der „ausführliche[n] Einleitung“ dieser Passionsgeschichte erfassen.<sup>9</sup> Erst jetzt werden sie *überhaupt* erkennen, dass die ersten dreizehn Kapitel des Markusevangeliums *in der Tat* nichts anderes sind als die „ausführliche Einleitung“ zur ältesten Passionsgeschichte und dass daher das ganze Evangelium *von Ostern her* gelesen werden muss, um sachgemäß verstanden zu werden. Man kann eben, wie schon M. Kähler treffend bemerkt hat,

„den Christus, welcher den Sitz zur Rechten Gottes für sich in Anspruch nimmt (Mark. 14, 62), nur verstehen [...], wenn man die Betrachtungsweise unsrer Evangelien billigt und sein irdisches Leben von seiner Vollendung aus auffaßt.“<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Die Mitteilung des Gottesboten (16,6) ist dem Wortlaut nach klar und eindeutig: „Jesus ... ist *auferstanden*“ (ἠγέρθη), ist gleichbedeutend mit: „Er ist *nicht hier*“ (οὐκ ἔστιν ὧδε), d.h. nicht mehr im (nunmehr also leeren) Grab (ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν).

<sup>4</sup> Zum in der Exegese oft nicht beachteten Zusammenhang zwischen numinoser Erfahrung und Arkandisziplin (im Sinne religiöser Scheu) vgl. POLA, Name, *passim*.

<sup>5</sup> Vgl. bes. HORSTMANN, Studien, 128–134; ferner GNILKA, Markus II, 345.

<sup>6</sup> Mit HORSTMANN, a.a.O., 132; vgl. SCHENKE, Markusevangelium, 352f.

<sup>7</sup> Das Markusevangelium ist „kein Requiem auf einen Toten“ (IWAND, Thesenreihen, 279), sondern es hält *den real Auferstandenen* vor Augen (vgl. neben KÄHLER, Jesus, 44f. 60f.64–66.79–81 u.ö., noch HOFIUS, Leben, 6f.; ferner SCHELLONG, Rückfragen, *passim*).

<sup>8</sup> Zu den vielfältigen *literarischen* Bezügen zwischen Anfang (1,2f.) und Schluss des Markusevangeliums (16,5–8) vgl. BECKER, Markus-Evangelium, 246–252.

<sup>9</sup> Formulierung in bewusster Anlehnung an die berühmte gewordene These M. Käblers, die er fast beiläufig niederschrieb (s. KÄHLER, a.a.O., 80, Anm. 1).

<sup>10</sup> KÄHLER, a.a.O., 45, Anm. 2 (Hervorhebung E.R.).

Der irdische Weg Jesu führte von Galiläa nach Golgatha, doch der Erkenntnisweg des Glaubens führt von Golgatha nach Galiläa – und dann als Weg der *Kreuzesnachfolge* wieder zurück nach Golgatha (Mk 8,34; 10,32–45).

Das Markusevangelium als Ganzes will also *weder* als ein „historischer Bericht“ *noch* als eine „fiktionale Erzählung“ gehört werden.<sup>11</sup> Vielmehr erzählt es die Jesus-Geschichte *als Geschichte des vorösterlich-irdischen Jesus im Licht der nachösterlichen Christuserkenntnis*.<sup>12</sup> Das führt nun einerseits *tatsächlich* dazu, dass die Darstellung des irdischen Wirkens Jesu „schon immer für die Zeit der Kirche transparent ist“<sup>13</sup>, bedeutet andererseits aber noch lange nicht, dass Ostern „die unmittelbare *Erinnerung* an Jesus“ (d.h. an sein irdisches Dasein) quasi radikal „ausgelöscht“ hat.<sup>14</sup> Dabei handelt es sich um falsche Alternativen, die der prinzipiell unauflösbaren narrativen *Verschränkung* und wechselseitigen sachlichen *Durchdringung* von „Vorösterlichem“ und „Nachösterlichem“ in der Evangeliendarstellung mit unsachgemäßen Mitteln – nämlich „analytisch“ – Herr zu werden versuchen.<sup>15</sup>

H.-J. Eckstein vermutet m.E. mit Recht, dass derartige *Fehlinterpretationen* und entsprechende *Missverständnisse* einer grundsätzlichen „Verkennung der Erzählstruktur der Evangelien“ geschuldet sind,

„die [...] aus der Perspektive der abschließenden Erkenntnis die Anfänge noch einmal neu aufschließen und die sich aus der österlichen Bestätigung durch die himmlische Welt des vorösterlichen Zweifels und Nichtverstehens der irdischen Welt erinnern.“<sup>16</sup>

Für eine sachgemäße Auslegung der Synoptiker insgesamt wie auch einzelner synoptischer Perikopen ist mithin die Einsicht in die unentflechtbare *Verschränkung* von vorösterlicher und nachösterlicher Perspektive schlechterdings entscheidend. Es ist schlicht unmöglich, die beiden Perspektiven dergestalt zu unterscheiden, dass man mittels eines wie auch immer gearteten Sub-

<sup>11</sup> Das gilt nach meinem Urteil in vergleichbarer Weise auch für das Matthäus- und das Lukasevangelium.

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Aspekt auch SCHRÖTER, *Erinnerung*, *passim*. Aus Platzgründen kann ich hier leider nicht in eine ausführliche Diskussion dieses anregenden Beitrags eintreten.

<sup>13</sup> Formulierung bei SCHNELLE, *Theologie*, 482 (zum Lukasevangelium). Es kommt bei dieser an sich zutreffenden Beschreibung nur darauf an, worin man den *Grund* und die *Intention* dieser Tatsache kaum zu bestreitenden „Transparenz“ erblickt (s.u. Anm. 14)!

<sup>14</sup> Mit HENGEL, *Messias*, 279. Es ist kaum möglich, den Großteil der Erzählungen und Logien nachösterlicher Gemeindebildung zuzuweisen und die faktische „Transparenz“ auf *diese* Weise zu erklären (u.a. gegen BULTMANN, *Verhältnis*, *passim*; KONRADT, *Vollmachtsanspruch*, 139). *Insofern* ist „die Alternative Kerygma *oder* Geschichte [...] als irreführend abzulehnen“ (mit HENGEL, *Kerygma*, 305; vgl. ROLOFF, *Kerygma*, *passim*).

<sup>15</sup> Das Ergebnis solcher Versuche sind „historische Jesusse“ aller Art, die nichts anderes sind als das Spiegelbild ihrer Produzenten, wie schon KÄHLER, *Jesus*, 44.47–71, hellsehtig bemerkt und SCHWEITZER, *Geschichte*, *passim*, dann ausführlicher (aber leider *seinerseits* betriebsblind) dargelegt hat. Vgl. HOFIUS, *Frage*, *passim*; ferner WENGST, *Jesus*, *passim*.

<sup>16</sup> ECKSTEIN, *Gott*, 19f.

traktionsverfahrens den vermeintlichen „historischen Jesus“ vom nachösterlichen „Christus-Kerygma“ abheben könnte (oder umgekehrt<sup>17</sup>).<sup>18</sup> Das ist schon deswegen ausgeschlossen, weil die Ostererkenntnis kein bloßes Additivum ist, das zu der „an sich“ verständlichen vorösterlichen Jesus-Geschichte *hinzutrate*. Vielmehr wird nach Meinung der Evangelisten den wahren, biblischen Christus allein derjenige erkennen, der sich in die vielschichtige Erzählung hineinnehmen lässt, die sie so darstellen, dass die Ostererkenntnis die Art der Darstellung von vornherein *durchdringt*. Das ist der „synoptische Weg“, das *Persongheimnis Jesu Christi* zur Sprache zu bringen.

## B. Das Persongheimnis Jesu und die nachösterliche Christuserkenntnis

Auch die Synoptiker wissen sehr genau, dass wahre Christuserkenntnis nicht auf „historischem“ Weg (d.h. *immanent*) zustande kommen kann – ja auch bei ihnen selbst doch wohl kaum auf diesem Weg zustande gekommen ist! Vielmehr bedarf es der „Offenbarung“, die die rein menschlichen Möglichkeiten transzendiert – das zeigt *Matthäus* mit seiner Fassung des „Petrusbekenntnisses“ (Mt 16,17b). Es bedarf des durch Augen öffnende Verkündigung hervorgerufenen Glaubens, um die Jesus-Geschichte recht zu verstehen – das setzt *Lukas* in seinem „Vorwort“ voraus (Lk 1,1–4; vgl. 24,13–32.44–49).<sup>19</sup> Es bedarf des Bedenkens der Jesus-Geschichte im aufklärenden Osterlicht – das macht *Markus* mit seiner „Leseanweisung“ deutlich (Mk 16,1–8).

Der *Grund* dafür, dass die Christuswahrheit nicht so offensichtlich ist „wie ein kram auff dem marckt“<sup>20</sup>, liegt in der „Analogielosigkeit Jesu Christi“<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> So laufen etwa H. Merkleins recht gewundene Ausführungen zu Mk 16,1–8 auf eine *Überordnung des Kerygmas über das Geschehnis* hinaus (s. MERKLEIN, Epilog, 226–228).

<sup>18</sup> Vgl. KÄHLER, Jesus, 19: „Und darum vermag ich nach allen Überlegungen den ‚geschichtlichen‘ Christus und den ‚biblischen‘ *nicht zu scheiden oder auch nur zu unterscheiden*“ (Hervorhebung E.R.). So lautet im Grunde das Ergebnis seiner zwar berühmten, aber zum Schaden von Exegese und Dogmatik leider viel zu selten wirklich ernsthaft und konsequent rezipierten Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“ (1892, 21896 [= 1928]).

<sup>19</sup> Im Blick auf das Lukasevangelium *insgesamt* (und die Apostelgeschichte) ist mithin zu beachten, was das programmatische Proömium deutlich genug betont: Das lukanische Doppelwerk ist namentlich an Menschen wie Theophilus gerichtet, die schon in der apostolischen Christus-Lehre „unterrichtet“ sind (κατηχῆσθαι), und will ihnen die „innere Stimmigkeit/Plausibilität“ (ἁσφάλεια) der bereits bekannten und geglaubten Jesus-Geschichte vor Augen führen (Lk 1,4). Es ist also in erster Linie *keine* Missionsschrift, sondern – wenn man so will – eine „Vergewisserungsschrift“. Vgl. zum Ganzen BAUSPIESS, Geschichte, bes. 188–248; s. schon KÄHLER, a.a.O., 22 m. Anm. 2 und v.a. 81, Anm. 1.

<sup>20</sup> Formulierung bei LUTHER, WA.DB 7, 420,11.

und in der damit verbundenen qualitativen „Neuheit“ (καινότης) des Christusergeschehens, das den Rahmen des Althergebrachten in vielerlei Hinsicht sprengt (vgl. nur Mk 1,27; 2,18–22; Lk 22,20b).<sup>22</sup> Gerade in dieser Neuheit sehen die Synoptiker offenbar den Kern des Wirkens Jesu,<sup>23</sup> und um dieser „Neuheit“ willen erzählen sie ihre Jesus-Geschichte.

Auf ihre Weise bestätigen die Synoptiker damit, was schon der Heidenapostel Paulus stets betont hat: Wahre Christuserkenntnis ereignet sich allererst in der offenbaren Gegenwart des Auferstandenen, d.h. nur im geisterfüllten Licht von Ostern (s. 1Kor 1,18–2,16; vgl. Gal 1,12.15f.; 2Kor 4,1–6).

Aufgrund seiner *Rezeption* geradezu berühmt-berüchtigt geworden ist darüber hinaus der Satz aus 2Kor 5,16, wonach „uns“ die geistgewirkte Einsicht in das *pro-nobis*-Geschehen

---

<sup>21</sup> Diese wird jedoch, wie HOFIUS, Bedeutung, 290, kritisch anmerkt, gegenwärtig „in der Fachexegese kaum hinreichend bedacht.“ Offensichtlich wurde weitestgehend vergessen (oder verdrängt), was bereits KÄHLER, Jesus, 52–54, deutlich gemacht hatte: Der Unterschied zwischen Jesus und allen anderen Menschen liegt den Evangelien zufolge „nicht auf der Linie des Grades, sondern auf der Linie der Art“ (a.a.O., 53). Doch leider hat man „die historische und theologische Kritik von Martin Kähler meistens nur eben berührt oder schlicht übergangen“, wie WENGST, Jesus, 303, mit Recht moniert.

<sup>22</sup> Das gilt auch dort, wo man – wie bei Matthäus – auf den ersten Blick meinen könnte, die Geltung etwa der Mose-tora werde ganz diskussionslos und uneingeschränkt vorausgesetzt (so eine verbreitete Matthäus-Interpretation; s. dagegen bereits GOPPELT, Theologie, 556–561). Das zeigen namentlich die sog. „Antithesen“ in der Bergpredigt (richtig KÜMMEL, Theologie, bes. 46f.). Außerdem sollte nicht übersehen werden, dass Matthäus den νόμος i.d.R. nicht ohne die προφήται erwähnt (s. 5,17f.; 7,12; 11,13; 22,40 [!]). Die beiden scheinbaren Ausnahmen (12,5; 23,23) zielen gerade auf ein „nicht-gesetzliches“ νόμος-Verständnis (vgl. dazu 22,35f. [Tora-Frage des νομικός] mit 22,40) und sind gegen das pharisäische Verständnis gerichtet (s. von daher 23,3!). Daraus darf man wohl schließen, dass man Matthäus zufolge die „Tora“ als Teil der ganzen Schrift (die eben auch die „Propheten“ umfasst!) nie unabhängig vom sog. zweiten Kanonteil lesen darf bzw. dass man die ganze Heilige Schrift prophetisch lesen muss (s. die Reflexionszitate!). Das ist nicht so weit weg von der paulinischen Unterscheidung von γράμμα und πνεῦμα (2Kor 3,1–18; vgl. ferner 2Tim 3,16). In diesem Zusammenhang ist interessant, dass bei Matthäus zwar der Vorwurf des Prophetenmordes häufig begegnet, dagegen nur selten der Vorwurf des Ungehorsams gegen Mose. Der Evangelist sieht das Problem der Pharisäer offenbar darin, dass sie Mose ohne die Propheten lieben (sich aber als ὑποκριταί nicht einmal daran halten).

<sup>23</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch die sachliche Differenz zum Wirken Johannes' des Täufer, wie sie exemplarisch in Lk 16,16 zur Sprache gebracht wird (aus Act 1,5; 10,37; 13,24f.; 19,4 folgt übrigens, dass Lukas die Wendung μέχρι Ιωάννου inkludierend verstanden hat [mit JEREMIAS, Theologie I, 54]). Nicht von ungefähr also reservieren Mk und Mt die Begriffe εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι exklusiv für die Verkündigung Jesu, und insofern ist auch bei Mk und Mt nur sehr bedingt vom Täufer als einem „Vorläufer“ Jesu zu sprechen (anders CONZELMANN, Mitte, 12–21). Lk wiederum durchbräche diese terminologische Unterscheidung übrigens nur dann, wenn er 3,18 die Gerichtsbotschaft des Täufers als εὐαγγελίζεσθαι im technischen Sinne bezeichnete (s. dagegen aber CONZELMANN, a.a.O., 17, Anm. 1). WOLTER, „Gericht“, 386, sieht die „Grunddifferenz zwischen Johannes und Jesus“ daher mit Recht im „Auftreten Jesu selbst“.

von Tod und Auferstehung Christi (V. 15!) dazu führt (ὥστε), weder irgendeinen Menschen noch auch Christus selbst aus weltlich-immanenter Perspektive (d.h. κατὰ σάρκα) zu betrachten, sondern „nunmehr“ (ἀπὸ τοῦ νῦν) *ausschließlich* im Licht der neuartigen Auferstehungswirklichkeit einer καινὴ κτίσις (V. 17!). Damit dokumentiert Paulus freilich nicht sein (vermeintliches) Desinteresse am irdischen Jesus „in seiner weltlichen Vorfindlichkeit, vor Tod und Auferstehung“, wie R. Bultmann einst meinte,<sup>24</sup> sondern er führt lediglich seinen Offenbarungsansatz konsequent aus.

Der *Unterschied* zwischen den synoptischen Evangelien und Paulus besteht nun darin, dass erstere zwei Perspektiven *miteinander verschränken*, die letzterer *auseinanderhält*. Das wiederum hängt damit zusammen, dass die Synoptiker das auch dem Heidenapostel unstrittige Faktum der Ersetzung der alten durch die neue διαθήκη (vgl. 2Kor 3,6ff.) *als einen Prozess darstellen*, d.h. in seinem (durchaus spannungsreichen) *Verlauf* – und darum eben *narrativ*. Das macht die Synoptiker-Exegese zu einem höchst anspruchsvollen Unterfangen.

## C. Innere Spannungen im Jesusbild der synoptischen Evangelien

Es liegt m.E. genau an dieser programmatischen *Verschränkung*<sup>25</sup> *zweier Perspektiven* (der *vor-* und der *nachösterlichen*), dass die Synoptiker ein recht spannungsvolles, oft sogar widersprüchliches Bild des irdischen Jesus zeichnen, ja zeichnen *müssen*. Im Folgenden sollen die wichtigsten und bekanntesten dieser Spannungen wenigstens skizzenhaft in Erinnerung gerufen werden.

### I. Jesus zwischen Partikularismus (Exklusivismus) und Universalismus

Die vielleicht frappierendste Feststellung trifft Jesus nach Mt 15,24, wenn er sagt: „Ich bin *ausschließlich* (οὐκ ... εἰ μὴ) zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.“ Gemäß matthäischer Darstellungsweise gehört diese Aussage Jesu immerhin zum *Kern* seiner Botschaft, erscheint sie hier doch (in leicht abgewandelter Form) bereits zum *zweiten* Mal.<sup>26</sup> Schon bei der Aus-

<sup>24</sup> Gegen BULTMANN, Korinther, 155–158 (156). Zu beachten ist Bultmanns eigenes Schwanken in der Beurteilung der *Grammatik* des Satzes (vgl. noch DERS., Theologie, 239; anders DERS., Probleme, 309), die er aber immer als *in der Sache belanglos* beurteilt hat. – Zum Problem s.u. S. 125 m. Anm. 99.

<sup>25</sup> Hierin liegt zugleich der Hauptunterschied zwischen den Synoptikern und dem *vierten Evangelisten*, der zwar ebenfalls die Geschichte des irdischen Jesus in Erinnerung ruft (vgl. RIESNER, Disciple, *passim*), dies allerdings unter einer *explizit* nachösterlich-geistlichen Perspektive, die den Verfasser immer wieder als Kommentator auftreten lässt, der das geschilderte Geschehen im wahrsten Sinn des Wortes „ins rechte Licht rückt“ (vgl. Joh 2,22; 12,16; ferner 13,19; 14,28f.; 16,1.4a und die Parakletsprüche 14,25f.; 16,12f. u.ö.). Darin ist das Johannesevangelium gewissermaßen *konsequenter* und insofern *eindeutiger* als die Synoptiker (vgl. ROLOFF, Kerygma, 273; ferner SCHRÖTER, Erinnerung, 133–135).

<sup>26</sup> Zu dieser bewussten mt Erzähltechnik vgl. z.B. LUZ, Matthäus I, 21–24, bes. 21f.

sendung der Zwölf hieß es: „Auf den Weg [zu] den Heiden (εἰς ὁδὸν ἔθνων) geht nicht, und in keine Stadt der Samaritaner geht! Geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,5f.). Auf der anderen Seite ist es gerade die erstgenannte Stelle (Mt 15,21–28), die den strikten Partikularismus bzw. Exklusivismus der Sendung Jesu durchbrochen sein lässt (V. 27f.!) und damit das bemerkenswerte Schlusswort<sup>27</sup> (!) des Matthäusevangeliums sachlich vorbereitet: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28,19, als nachösterlicher Auftrag an die Elf). Ähnliche Beobachtungen ließen sich für Markus und Lukas vermehren<sup>28</sup>, wobei besonders zu beachten ist, dass *alle* Synoptiker erzählen, wie angesichts des Todes Jesu (!) ausgerechnet *der heidnische Zenturio* (ὁ κεντυρίων bzw. ὁ ἑκατόνταρχος) das jeweils *entscheidende* christologische Bekenntnis spricht (Mk 15,39; Mt 27,54<sup>29</sup>; Lk 23,47).

Das für *Markus* entscheidende christologische Bekenntnis lautet: „Sohn Gottes“ (1,11; 9,7; 14,61f.; 15,39; vgl. 12,6; 13,32; ferner 3,11; 5,7). *Matthäus* folgt ihm darin (vgl. z.B. 2,15; 3,17; 16,16 [!]; 17,5; 27,54). *Lukas* hingegen zeichnet Jesus wesentlich als den „Gottesknecht“ (παῖς θεοῦ, s. Act 3,13.26; 4,27.30), der laut Jes 53,11 ein „Gerechter“ (πῦξ / δίκαιος) ist.<sup>30</sup> Zusammen mit vielen weiteren Anspielungen taucht auch diese Qualifizierung bei Lukas auf, wenn der Zenturio sagt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war δίκαιος“ (Lk 23,47; vgl. Act 3,14; 7,52; 22,14). Gemäß der *doppelten Codierung*, die das ganze Lukasevangelium durchzieht, kann dieses Bekenntnis zum einen *apologetisch* (Jesus ist „unschuldig“ im Sinne des römischen Rechts, s. dazu auch die auffallend ausführlichen Pilatus-Szenen!<sup>31</sup>), zum anderen *christlich-bekennnishaft* gelesen werden (Jesus ist der „Gottesknecht“, der *für die Seinen* gestorben ist [s. 22,19f.; vgl. auch 23,35.37.39ff.<sup>32</sup>]).

Solche Erzählungen dürften – zusammen mit Visionsberichten nach dem Muster von Act 10,1–11,18 – die frühe Kirche darin bestärkt haben, nicht län-

<sup>27</sup> Dieses *Schlusswort* unterscheidet sich insofern von der zu *Beginn* geschilderten Huldigung der (heidnischen) μάγοι (Mt 2,1–12), als jene zu *Jesus kommen* (ähnlich der Völkerwallfahrt zum Zion), während die Jünger aufgefordert werden, zu *den Heidenvölkern zu gehen*, d.h. *aufzubrechen* und das „Gelobte Land“ zu *verlassen* (πορεύεσθαι [28,19])!

<sup>28</sup> S. z.B. Mk 13,10; 14,9; [16,15.20]; Lk 24,47; Act 1,8; 9,15f.; vgl. Lk 2,29–32 (Jes<sup>LXX</sup> 49,6); Act 13,46f. (Jes<sup>LXX</sup> 49,6) u.ö.; s. dazu grundlegend JEREMIAS, Verheißung, *passim*.

<sup>29</sup> Bei Matthäus wird das Bekenntnis vom Zenturio und allen, die zu ihm gehören (οἱ μετ’ αὐτοῦ), d.h. als urchristliches *Gemeinschaftsbekenntnis* gesprochen.

<sup>30</sup> Vgl. dazu MITTMANN-RICHERT, Sühnetod, *passim* (zu Lk 23,47 s. a.a.O., 93–98).

<sup>31</sup> Man kann fragen, ob im Hintergrund die Ausweisung der Juden(christen) aus Rom im Jahr 49 n.Chr. steht (vgl. Act 18,2), die von den römischen Behörden *impulsore Chresto* begründet wurde (SUETON, *VitCaes* V, 25,4). Lukas dürfte bestrebt sein, dem Christentum den Schutz einer *religio licita* angedeihen zu lassen, wie ihn das Judentum mehrheitlich genoss (s. jedoch SUETON, *VitCaes* III, 36), und will daher zeigen, dass *nicht die Christen* für die religiösen Unruhen im Umkreis der Synagogen verantwortlich sind, zumal Jesus selbst *kein Aufrührer*, sondern nachweislich „unschuldig“ war (Lk 23,4.14f.20.22ff.47).

<sup>32</sup> Dass Jesus auf seine Selbststrettung dreimal stillschweigend *verzichtet*, bringt *narrativ* zum Ausdruck, dass er stirbt (bzw. sterben *muss* [δεῖ, s. Lk 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26.44; vgl. μέλλειν 9,31.44]), um „uns“ zu retten (vgl. 23,39 mit 23,43!).

ger eine Trennung zwischen christusgläubigen *Juden* und christusgläubigen *Heiden* aufrechtzuerhalten (vgl. dazu Gal 2,1–16; Eph 2,11–3,13), wobei sich hier die Verhältnisse aus historischen Gründen offenbar schon sehr schnell radikal umgekehrt haben (vgl. dazu Röm 11,17–36).

## *II. Jesus zwischen kontingenter (historisch bedingter) Mosetora und protologischem bzw. eschatologisch-universalem Gotteswillen*

Mit dem Unterschied zwischen Partikularismus und Universalismus hängt eine weitere Beobachtung zusammen, für die wir von der vorläufig einmal so zu formulierenden Frage ausgehen: Ist Jesus gesandt, die Tora Israels zu „erfüllen“ oder zu überwinden (oder sie *durch Erfüllung* zu „überwinden“)? Zu fragen ist also nach dem Verhältnis Jesu zur *Mosetora*. Dabei ist eingangs der M. Hengel zufolge „höchst eigenartig[e]“ Befund zur Kenntnis zu nehmen,

„daß die Frage nach der Tora in der Verkündigung Jesu durchaus nicht in der Weise im Mittelpunkt steht wie in Qumran oder dann im späteren rabbinischen Judentum nach 70 [...]. Von der Welt der Mischna ist der Jesus von Markus, Q oder des Lukassonderguts offenbar durch einen breiten Graben getrennt. [...] *Sein Grundthema ist gerade nicht die Tora, sondern das Kommen der Gottesherrschaft*. Auch der spätere urchristliche Streit um die Geltung der Tora hat [...] bestenfalls nur am Rande seinen Niederschlag in der Evangelienüberlieferung gefunden. *Erst bei Matthäus tritt dann eine profilierte ‚Lehre vom Gesetz‘ zutage.*“<sup>33</sup>

Allerdings liegen bei Matthäus die Dinge komplizierter, als oft suggeriert wird. So verweist R. Deines in seiner umfangreichen Untersuchung zum Verhältnis von „Gerechtigkeit“ und „Tora“ bei Matthäus zunächst auf „die durch das ganze Evangelium begehrende *Spannung zwischen Jesus und der Tora* bzw. ihren Vertretern in Gestalt der Pharisäer und Schriftgelehrten“<sup>34</sup> und stellt fest: „Wenn die Tora-Auslegung Jesu nach Matthäus tatsächlich nichts anderes gewesen ist als eine neue Inkraftsetzung der Tora Moses, dann lässt sich“ weder „die Auseinandersetzung, die um diese Frage in der Folgezeit geführt wurde“, noch insbesondere Mt 5,10 verstehen.<sup>35</sup> Beim πληροῦν<sup>36</sup> des νόμος und der προφηται (!) in Mt 5,17 geht es folglich

„weder um die fortdauernde Gültigkeit der Tora, noch in erster Linie um ihre ‚Erfüllung‘ durch ein ihr entsprechendes ‚gesetzstreu‘ Verhalten oder Lehren, noch um ihre abschließende Auslegung, sondern um das rechte Verständnis dessen, wer *Jesus* ist und was

<sup>33</sup> HENGEL, Tora, 352f. (Hervorhebungen E.R.).

<sup>34</sup> DEINES, Gerechtigkeit, 269 (Hervorhebung E.R.). Eine solche Spannung wurde zwar schon öfter beobachtet, jedoch hinsichtlich ihrer Tragweite selten genügend bedacht.

<sup>35</sup> DEINES, a.a.O., 269f. m. Anm. 493.

<sup>36</sup> Es ist zu beachten, dass πληροῦν gerade „kein typischer Begriff für die Befolgung von Geboten“ ist (DEINES, a.a.O., 270 m. Anm. 496) und dass (κατα)λύειν auch bedeuten kann, „ein von Gott ins Werk gesetztes Geschehen aufzuhalten bzw. aufzulösen“ (a.a.O., 271, unter Hinweis auf Act 5,38f.; Joh 10,35).



er durch sein Kommen bewirkt. [...] Matthäus stellt die Sendung Jesu dar als in vollkommener Übereinstimmung mit der Glaubensgeschichte Israels. [...] Es geht also in 5,17 nicht um ein Bekenntnis Jesu zur Tora, sondern zusammenfassend um sein Verhältnis zu den geheiligten Traditionen seines Volkes. Zu diesen besteht nach Auffassung des Matthäus kein Widerspruch, aber es ist auch nicht einfach ihre Wiederholung oder Bestätigung. Das Kommen Jesu bedeutet vielmehr den Beginn des Sattwerdens (Mt 5,6), es bedeutet den Anbruch der Königsherrschaft Gottes.<sup>37</sup>

Dem entspricht, dass Jesus die (elf) Jünger zuletzt nicht etwa auf die *Tora* verpflichtet, sondern auf das „Lehren“ (διδάσκειν) all dessen, was *er* ihnen „geboten“ hat (Mt 28,20; vgl. schon 17,5–9, bes. V. 5*fin.*!). Es handelt sich dabei um die ἐντολαί<sup>38</sup> dessen, dem „alle Macht im Himmel und auf der Erde“ gegeben ist (28,18), der das Mit-Sein Gottes in Person ist (1,23; 28,20) und in dessen Geschick sich erfüllt hat, was *geschrieben steht* (vgl. 1,22; 2,5. 15.17.23; 4,14; 5,17 [!]; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.42; 26,24.31.54.56; 27,9) bzw. was er – völlig schriftgemäß – vorausgesagt hat (vgl. 28,6).<sup>39</sup> Gelten die Verheißungen und Satzungen der Mosetora, „bis dass (ἕως ἄν) der Himmel und die Erde vergehen“ und „bis dass (ἕως ἄν) alles geschehen ist“ (5,18), so werden die Worte *Jesu* ganz gewiss nicht einmal dann vergehen (οὐ μὴ παρ-ἔλθωσιν), wenn der Himmel und die Erde längst vergangen sind (24,35). Das Wort Jesu steht qualitativ auf einer Stufe mit dem Wort Gottes (Jes<sup>LXX</sup> 40,8).

Ganz zwanglos erklärt sich so auch das auffallend *ambivalente* Verhältnis der Lehre Jesu zu den Bestimmungen der Mosetora, das von der Struktur her und bis in Einzelheiten hinein der paulinischen Sicht nicht unähnlich ist.<sup>40</sup> Jesus bringt angesichts eschatologischer Stunde den protologischen Gotteswillen ἀπ’ ἀρχῆς neu zur Geltung (Mt 19,4–6.8*fin.*; vgl. 5,21–48), der sich *der Tendenz und der Substanz nach* zwar auch schon in der historischen Mosetora findet, jedoch nicht in vollkommener Weise darin zutage tritt. Das zeigt sich zum einen an historischen Zugeständnissen an die menschliche σκληροκαρδία (Mt 19,8), zum anderen an der bereits von alttestamentlichen Propheten wie Jeremia vorausgesetzten Wirkungslosigkeit der *Sinaitora* angesichts der menschlichen Bosheit (Jer<sup>LXX</sup> 38,31–34, bes. V. 32). Könnte man daher mit

<sup>37</sup> DEINES, a.a.O., 272–275. Zum Problem des Begriffs „Königsherrschaft“ s.u. IV.

<sup>38</sup> Zwar spricht Matthäus nie *expressis verbis* von ἐντολαί Jesu, die Formulierung Mt 28,20 ist aber eindeutig: ... πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν. Vgl. Joh 13,34; 1Joh 2,7f.; 2Joh 5.

<sup>39</sup> Auch das soll zeigen: Jesu Wort und die Heilige Schrift widersprechen sich nicht!

<sup>40</sup> So versteht Paulus das *Liebesgebot* in ganz ähnlicher Weise wie Jesus nach Matthäus als „Kulminationspunkt“ der Tora (Röm 13,8–10). Es ist m.E. ein Verdienst der o.g. Arbeit von R. Deines, überhaupt nach solchen Konvergenzen gesucht zu haben (exemplarisch DEINES, Gerechtigkeit, 65ff.). Mir scheinen diese Konvergenzen letztlich aber sogar *noch größer* zu sein, als dort ausgeführt (s. nur Röm 1,2f.; 3,31 [Bejahung des νόμος als *Heilige Schrift*, die bereits die „Glaubensgerechtigkeit“ lehrt, wie Paulus in Röm 4,1–25 zeigt; vgl. in diesem Zusammenhang auch das Zitat von Hab 2,4 in Röm 1,17]), zumal wenn man bedenkt, dass die paulinische Sicht weitaus *komplexer* ist, als oft zugestanden wird (s. nur Röm 7,7–13!). Weiteres dazu bei REHFELD, *Ontologie*, bes. 143–153.186–209.

O. Betz in der Bergpredigt geradezu das „Gesetz des neuen Bundes“ erblicken?<sup>41</sup> Jedenfalls gilt: Jesus lenkt den Blick neu auf das *Wesentliche*, auf den heilsamen Willen des „vollkommenen Vaters in den Himmeln“ (Mt 5,48).

Darin unterscheidet sich Matthäus übrigens *nicht grundlegend* von Markus oder Lukas, wobei insbesondere *Markus* angesichts seines nicht-jüdischen Zielpublikums durchaus „ungeschützt“ von der „Überwindung“ der Mose-tora durch Jesus spricht.<sup>42</sup> Auch *hier* geht es aber in erster Linie stets „um das rechte Verständnis dessen, wer *Jesus* ist und was er durch sein Kommen bewirkt“<sup>43</sup> (vgl. exemplarisch Mk 2,28; 7,19*fin.*). Es ist also nicht nur eine treffende Zusammenfassung der *matthäischen*, sondern ebenso auch der *markinischen* und der *lukanischen* Sicht, wenn Deines abschließend formuliert: „In ihrer bisherigen Funktion kann die Tora zu [der] eschatologischen Gerechtigkeit nichts beitragen, sie bleibt aber als Ausdruck von Gottes Willen gegenwärtig in dem, was zu den *ἐντολαί* Jesu führt.“<sup>44</sup> *Heilsweg* kann die Mose-tora damit natürlich nicht sein. Das gilt nicht zuletzt deshalb, weil sie dem gesamten Neuen Testament zufolge *keine präexistente, ewige Größe* ist, wie demgegenüber das zeitgenössische Judentum mehrheitlich behauptete.<sup>45</sup>

### III. Jesus zwischen gegenwärtiger Gnade und nahendem Gericht

Ist es wahr, was der *vierte* Evangelist einmal programmatisch feststellt, dass nämlich „die Tora (νόμος) durch Mose gegeben worden, die Gnade und die

<sup>41</sup> BETZ, Bergpredigt, 333; vgl. bes. a.a.O., 334.343f.362f.374f. (vgl. dazu DEINES, a.a.O., 144, Anm. 144; ferner a.a.O., 287, Anm. 547).

<sup>42</sup> S. z.B. Mk 2,23–28 *parr.* (unter Berufung auf die Heilige Schrift!); 7,1–23 (V. 19*fin.*; s. dazu GNILKA, Markus I, 285); 9,7f. *parr.*; 10,2–9 (Gegensatz zwischen Mose und Gott); 12,18–27 (Frage nach der wahren Schriftauslegung; s. dazu auch V. 28ff.); 13,31 *parr.* Für *Lukas* vgl. neben den soeben genannten Mk-Parallelen immerhin noch Lk 16,16.

<sup>43</sup> So in Aufnahme der o.g. Formulierung von DEINES, Gerechtigkeit, 274.

<sup>44</sup> DEINES, a.a.O., 649. – Zu fragen wäre jedoch, ob der Unterschied zwischen Matthäus und Paulus *wirklich* in der „geschichtlichen Interpretation des Gesetzes“ besteht (so jedenfalls DEINES, a.a.O., 651) und ob ein *solcher* Unterschied dann in der Tat derart belanglos wäre, dass man gleichwohl allen Ernstes raten könnte, „*beiden* Zeugen des Evangeliums mit ganzer Leidenschaft zuzuhören und zu tun, was sie sagen“ – *weil nämlich beide* „durch ihre Wirkungsgeschichte [!] Heil gestiftet [!]“ hätten und „also [!] zum Evangelium [!] geworden [!]“ seien (a.a.O., 654). Man müsste an dieser Stelle doch noch einmal sehr viel präziser über die durchaus vorhandene matthäische (!) „Torakritik“ nachdenken – wie man freilich umgekehrt *auch* ernstnehmen sollte, dass Paulus in fast „matthäischer“ Weise von der Davidsohnschaft Jesu (Röm 1,3; vgl. Gal 4,4) oder der wesenhaften Güte der Sinaitora reden kann (Röm 7,12). Es ist eben *nicht* die Tora „*an sich*“ (die gibt es so gar nicht!), sondern die Sinaitora *angesichts der ἀμαρτία* (!), die Paulus zufolge eine durch und durch verheerende Wirkung hat (Röm 7,13; s. dazu REHFELD, *Ontologie*, 186–199.368f.).

<sup>45</sup> Vgl. dazu HENGEL, Judentum, bes. 307–318.455f. Gegen diese „Tora-Ontologie“ setzt Paulus seine „Christus-Ontologie“ (s. REHFELD, a.a.O., 203–207), während Matthäus ihr die exklusive „Jesusgerechtigkeit“ entgegensetzt (DEINES, a.a.O., 647).

Wahrheit [jedoch] in Jesus Christus auf den Plan getreten ist“ (Joh 1,17),<sup>46</sup> dann versteht es sich von selbst, dass den Auftrag des *irdischen* Jesus<sup>47</sup> *keiner der Evangelisten* darin sieht, aktiv zu „richten“ (κρίνειν), auch wenn sich an dessen Person *faktisch* die Geister scheiden mögen (vgl. Joh 3,17f.; 12,47f.).

Ganz auf dieser Linie liegt die vom Synoptiker Lukas in ebenfalls programmatischer Absicht mitgeteilte Erzählung von Jesu „Antrittspredigt“ in Nazareth (Lk 4,16–30), die eine Art *Passions-Prolepse* schildert (V. 28f.; vgl. 2,34f.).<sup>48</sup> Auslöser dieses ersten Lynchversuchs ist die Tatsache, dass Jesus sich selbst als den Geistträger von Jes<sup>LXX</sup> 61,1f. identifiziert (V. 21) *und dabei ausschließlich von der Gnade spricht* (V. 22!), indem er kurzerhand „die Rache an den Heiden aus dem Zukunftsbilde streicht“ und damit sogar die Heilige Schrift korrigiert (da er Jes<sup>LXX</sup> 61,2b bewusst *weglässt*<sup>49</sup>), wie J. Jeremias in seiner vorzüglichen Auslegung der Stelle gezeigt hat.<sup>50</sup> Freilich ist zu beachten, dass Jesus diese Gerichtsankündigung bei anderer Gelegenheit „nachholt“, sie dabei jedoch *gegen Judäa* wendet (Lk 21,22)!<sup>51</sup> An der letztgenannten Stelle (vgl. auch 12,49,51–53) scheinen gewissermaßen die Warnungen und Drohungen des passionierten Gerichtspredigers und Bußtäufers Johannes Regie zu führen, wie sie der nicht-markinischen synoptischen Überlieferung zu entnehmen sind (vgl. Mt 3,7–12; Lk 3,7–18 *diff.* Mk 1,7f.<sup>52</sup>).

<sup>46</sup> Zur Übersetzung und zur *Antithetik* dieses Satzes vgl. HOFIUS, Schoß, bes. 29–32.

<sup>47</sup> Nicht hierher gehören die Stellen, die Jesus als *zukünftigen* „Menschensohn-Richter“ zeichnen bzw. von seinem *nachösterlich-eschatologischen* Auftrag sprechen (vgl. neben der „Endzeitrede“ Jesu [Mk 13 *parr.*] noch Mk 8,38; 9,42–49; 14,62; Mt 7,19.21–23 *par.*; 19,28; 25,1–46; Lk 12,45f.; 17,20–37; bei Paulus z.B. 1Kor 15,24–28). S. dazu unten S. 118 m. Anm. 54. – Auch die „Tempelreinigung“ (Mk 11,15–17 *parr.*) will nicht als Gerichtsansage, sondern als prophetisch-lehrhafte Zeichenhandlung verstanden sein (V. 17!).

<sup>48</sup> Knappe exegetische Hinweise bei REHFELD, Anfang, *passim*. – Zur in diesem Zusammenhang unbedingt zu beachtenden *Verstockungsthematik* und der Verbindung zwischen der programmatischen Antrittspredigt Jesu (Lk 4) und der programmatischen letzten Predigt des Paulus (Act 28) vgl. MITTMANN-RICHERT, Sühnetod, 256–285, bes. 267–271.

<sup>49</sup> Darauf steht gemäß alttestamentlicher Weisung die Todesstrafe (vgl. Dtn 13,1–6)!

<sup>50</sup> Vgl. JEREMIAS, Verheißung, 37–39 (Zitat: 39). Dass BOVON, Lukas I, 213, Anm. 28, lapidar konstatiert, Jeremias' Auslegung habe sich „nicht durchgesetzt“, ist natürlich kein tragfähiges Gegenargument, zumal er sich nicht einmal die Mühe macht, auf Jeremias' gewichtige Beobachtungen detailliert einzugehen. Abgesehen davon *sind* respektable Exegeten der Auslegung Jeremias' gefolgt, so etwa MARSHALL, Luke, 185f.

<sup>51</sup> Dass Lk 21,22 (ἡμέραι ἐκδικήσεως) ein Reflex auf Jes<sup>LXX</sup> 61,2b (ἡμέραι ἀνταποδόσεως) ist, zeigen m.E. die *sprachliche* Parallelität und die *sachliche* Nähe zu Lk 4,23–27.

<sup>52</sup> Abgesehen davon, dass Mk die Täuferdarstellung im Vergleich zu Mt und Lk äußerst knapp hält und ganz auf das Verhältnis des Täufers zu Jesus fokussiert, fällt auf, was Mk 1,7f. gegenüber Mt 3,11f.; Lk 3,16f. *fehlt*: der Hinweis auf Jesu *richterliches* Wirken, namentlich auf das βαπτίζειν ἐν πυρί (Mt 3,11; Lk, 3,16). Mk spricht *nur* von dem im Vergleich zur johanneischen Wassertaufe *stärkeren* (Mk 1,7!) βαπτίζειν Jesu ἐν πνεύματι ἁγίῳ (V. 8), was Mt und Lk bloß als *eine* mögliche Variante des Handelns Jesu darstellen (καὶ *adversativum*; zur Auslegung s. LUZ, Matthäus I, 149).

Stehen damit also *auch bei Jesus* Evangeliumsverkündigung und Gerichtsbotschaft quasi gleichberechtigt („komplementär“) nebeneinander, wie dies C. Stettler für das antike Judentum geltend macht?<sup>53</sup> Hier darf jedoch ein gewichtiger Unterschied nicht übersehen werden: Alle neutestamentlichen Texte, die vom „Richten“ Jesu bzw. des „Menschensohns“ sprechen, tun dies in einem *futurisch-eschatologischen* (oder mindestens zukünftigen) Rahmen.<sup>54</sup> Genau in *diesem* Horizont ereignet sich die *präsentische* Evangeliumsverkündigung.<sup>55</sup> Der Ton liegt damit zweifellos auf dem „Jetzt“ (νῦν) des präsenten Heils (vgl. 2Kor 6,2); dieses ist allerdings im Angesicht des unausweichlich nahenden Gerichts von unaufschiebbarer *Dringlichkeit* (vgl. Hebr 4,6f.: σήμερον).<sup>56</sup> Das Neue Testament insgesamt und die Synoptiker im Besonderen widerstreben jedem Versuch eines enthusiastischen Vorgriffs auf das Eschaton<sup>57</sup> – und zwar *sowohl* in positiver *als auch* in negativer Hinsicht. Denn wie es keinen „Himmel auf Erden“ geben wird (das synoptisch-jesuanische Kontrastprogramm zu *Prosperity Gospel*, *Empowerment* u.dgl. lautet „Kreuzesnachfolge“!), so sind auch die Zeichen des göttlichen Gerichts nicht schon an dieser Welt abzulesen (auch nicht gemäß 1Thess 2,16<sup>58</sup> oder Röm 1,18ff.<sup>59</sup>!).

#### IV. Jesus zwischen „naher“ und zukünftiger βασιλεία τοῦ θεοῦ

Eng verwandt mit der voranstehenden Thematik ist die Frage nach dem synoptischen Verständnis der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Dass mit diesem Begriff ein

<sup>53</sup> S. dazu STETTLER, Gericht, 164–171 (zur „Spannung zwischen Tatgerechtigkeit und Erwählung bzw. zwischen Gottes unparteiischem Gericht und seiner Barmherzigkeit“). Gericht und Heil gehören dabei *insofern* zusammen, als „die durch das Gericht erfolgende Zuweisung von Unheil an die Sünder und Feinde Gottes und an die Unterdrücker des Gottesvolkes“ das Heil sachlich durchsetzt (so WOLTER, „Gericht“, 386).

<sup>54</sup> S.o. S. 117, Anm. 47! Vgl. noch Mk 12,9 *parr.*, wo *Gott* der Richter, das Gericht aber ebenfalls ein *zukünftiges* ist – wie auch Mk 12,40b; Mt 7,1f.; 12,27 *par.*; Lk 13,1–5; vgl. außerdem Mt 10,15 u.ö. (ἡμέρα κρίσεως bzw. ἡ ἡμέρα ἐκείνη); ferner Lk 6,35; 14,14.

<sup>55</sup> Vgl. zum Ganzen STETTLER, Gericht, 200–219.226–233. Seiner hier entfalteten These einer „Zwei-Stufen-Eschatologie“ Jesu kann ich *vom Grundsatz her* zustimmen.

<sup>56</sup> Vgl. dazu ausführlich JEREMIAS, Gleichnisse, 160–197. Mit Recht betont REISER, Jesus, 140, dass „die Alternative ‚Frohbotschaft‘ oder ‚Drohbotschaft‘“ im Blick auf Jesu Gerichtspredigt „von vornherein verfehlt“ ist, da die ernstesten Gerichtsworte nicht als *Drohung*, sondern „als Warnung vor einer Gefahr verstanden werden“ müssen.

<sup>57</sup> Zu diesem Grundproblem jeder schwärmerischen *theologia gloriae* s. SCHWAMBACH, Rechtfertigungsgeschehen, bes. 48–50.292–297; vgl. REHFELD, Ontologie, 278–280.

<sup>58</sup> Zu übersetzen ist dieser schwierige Satz etwa wie folgt: „Heraufgezogen aber ist über sie das Zorngericht auf das Ende hin.“ Gemeint ist jedenfalls, dass die ὄργη bereits unwiderrufflich und endgültig (εἰς τέλος) über den Evangeliumsfeinden *dräut* (ἔφθασεν) – wie ein Gewitter, das sich zwar noch nicht entladen hat, aber im Begriff ist, jeden Moment loszubrechen. S. dazu v.a. LÜNEMANN, Thessalonicher, 68–70, bes. 69; vgl. ferner DIBELIUS, Thessalonicher I, 12; REINMUTH, Thessalonicher, 130f. Vgl. dazu bes. 2Makk 6,12–16.

<sup>59</sup> Zum *futurischen* Verständnis von Röm 1,18 s. ECKSTEIN, Zorn, *passim*.

Zentralinhalt der Botschaft des irdischen Jesus bezeichnet ist, ist weitgehend Konsens. Umso heftiger wird darüber gestritten, was dieser Begriff präzise meint und wie er inhaltlich gefüllt ist.

Die wesentlichen Fragen und Forschungspositionen hat jüngst noch einmal V. Gäckle zusammengetragen.<sup>60</sup> Ihm zufolge ist das Syntagma βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht mit „Königsherrschaft Gottes“, sondern mit „Reich Gottes“ zu übersetzen, d.h. *primär räumlich* und nicht so sehr dynamisch zu verstehen.<sup>61</sup> Zugleich eigne der βασιλεία τοῦ θεοῦ eine zeitliche Dimension, insofern sie eine zwar „nahe“, nichtsdestoweniger aber *zukünftige* Größe sei, deren „Kommen“ mit menschlichen Mitteln weder herbeigezwungen noch irgendwie beschleunigt werden kann.<sup>62</sup> An diesem eschatologischen „Reich Gottes“ könne daher weder „gebaut“ noch „mitgearbeitet“ werden,<sup>63</sup> aber auch die weit verbreitete These, das Reich Gottes sei in Jesu Person „bereits gegenwärtig“ (so etwa B. Klappert u.v.a.), lasse sich synoptischerseits durch „kein einziges Jesuslogion“ belegen.<sup>64</sup> Dagegen begreift Gäckle die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der synoptischen Tradition durchgehend als

„ein[en] Raum bzw. ein[en] Bereich, der bereits jetzt im himmlischen Heiligtum und Kult eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, aber auf Erden erst noch als ein Ort und als eine Zeit des Heils eschatologisch erwartet wird. Er ist identisch mit der ‚kommenden Welt‘ und bezeichnet ‚den großen Heilszustand am Ende der Tage.‘ Als Besitz und Gabe des ewigen Lebens ist die βασιλεία ebenfalls eine zukünftige himmlische Wirklichkeit, die pneumatisch jedoch bereits gegenwärtig gesucht, empfangen und besessen werden kann, die aber erst eschatologisch sichtbar werden wird.“<sup>65</sup>

Trifft diese Interpretation zu, läge (auch) hier also kein unauflösbarer Widerspruch vor – ja in *diesem* Fall nicht einmal eine echte Spannung. Es käme nur darauf an, die synoptische „Konzeption“ in ihrer präzisen *Differenziertheit* wahrzunehmen und sie entsprechend zu würdigen.

<sup>60</sup> S. GÄCKLE, Dimensionen, *passim* (in diesem Band s.u. S. 175–225).

<sup>61</sup> S. dazu GÄCKLE, a.a.O., 184–187. Vgl. auch a.a.O., 206: „Der dynamische Aspekt der Herrschaft Gottes steht [...] höchstens im Exorzismuslogion (Lk 11,20/Mt 12,28) im Vordergrund. Er muss überall insofern indirekt mitgedacht werden, als Gott an jenem künftigen Ort des Heils und in der kommenden Zeit des Heils uneingeschränkt Herr sein wird und die Heilsgabe des ewigen Lebens auf Gottes Schöpfermacht beruht. Als Übersetzung von βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ‚Gottes- bzw. Königsherrschaft‘ allerdings fast durchweg unbrauchbar.“ – Zum *paulinischen* Verständnis der βασιλεία τοῦ θεοῦ als eines zukünftigen „Heilsraums“ s. REHFELD, *Ontologie*, 337f.; jetzt auch GÄCKLE, a.a.O., bes. 207.217.

<sup>62</sup> S. dazu GÄCKLE, a.a.O., 187–192.

<sup>63</sup> Richtig GÄCKLE, a.a.O., 210, Anm. 163: „Die beliebte Metapher vom ‚Bauen des Reiches Gottes‘ hat im Neuen Testament keinen Anhaltspunkt.“

<sup>64</sup> A.a.O., 190 m. Anm. 73. Zum sog. Exorzismuslogion und der Stelle Lk 17,20f. (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν), die das Gegenteil beweisen sollen, s. a.a.O., 196–205. – Allerdings bleibt Gäckle – soweit ich sehe – eine Antwort auf die wichtige Frage schuldig, *wie* denn Jesus und die βασιλεία τοῦ θεοῦ einander präzise zuzuordnen sind.

<sup>65</sup> GÄCKLE, a.a.O., 195f. (Hervorhebung i.O.).

V. Jesus zwischen „freiem Unwillen“ und Erwählung („Prädestination“)

Als besonders *schwierig* erschien demgegenüber schon immer ein Ausgleich zwischen Aussagen, die eine „freie“, dabei übrigens stets *negative* (!) „Willensentscheidung“ der Menschen in Heilsfragen nahezulegen *scheinen* (Mt 23,37f.; Lk 13,34f.)<sup>66</sup>, und klar prädestinatianischen Stellen, wie sie überwiegend bei Johannes und Paulus bzw. in seiner Schule, aber eben auch in der Apostelgeschichte<sup>67</sup> (!) und beim Synoptiker Markus (s.u.) zu finden sind.

Erhellend ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die lehrmäßige Position der verschiedenen jüdischen Religionsparteien zur Zeit Jesu. G. Maier, der eine größere Untersuchung zu diesem Thema vorgelegt hat, resümiert:

„Ben Sira hat [...] zum ersten Male für das Judentum das Dogma vom freien Willen formuliert und betont. [...] Die *Sadduzäer*, die wie er der Priesterpartei, den בני צדק angehörten, hielten seine Auffassung am treuesten fest. [...] Da auch die *Essener*, die wir von Qumran kennen, auf die Zugehörigkeit zu den ‚Söhnen Sadoks‘ Wert legen und dadurch sich legitimierten, können wir voraussetzen, daß die Sadduzäer im Verhältnis zu ihnen einen neuen Grund erblickten, an der Willensfreiheit festzuhalten. Qumran unterlag in der geographischen und theologischen Randzone des Judentums zentrifugalen und heterodoxen Tendenzen, die sich in einseitigen Entwicklungen bemerkbar machten. Eine solche Entwicklung läßt sich darin beobachten, daß die qumranischen Essener prädestinatianisch angelegte weisheitliche Traditionen, wie wir sie etwa in Sir 33,7ff antreffen, aufnahmen und entgegen Ben Sira [...] zu einer entschiedenen Prädestinationslehre fortbildeten. Auch bei ihnen wird das Bewußtsein der Andersartigkeit im Verhältnis zum übrigen Judentum eine diesen Prozeß begünstigende Rolle gespielt haben; möglicherweise ging damit der Wille, treu an der jüdisch-weisheitlichen Überlieferung festzuhalten, Hand in Hand. Jedenfalls haben sie im Verfolg der weisheitlichen Diastase des Himmlisch-Ewigen vom Irdisch-Vergänglichlichen das Motiv der Ehre Gottes in das Zentrum ihres theologischen Denkens gestellt, wobei sie sich der Apokalyptik öffneten, und so in besonderer Weise die menschliche Niedrigkeit betont. [...] Die *Pharisäer* [...] haben aus der priesterlichen Weisheit Ben Siras beides, die Willensfreiheit und die Prädestination, übernommen und soweit wie möglich nebeneinander in Geltung zu halten versucht. Die Ps Sal zeigen, daß sie in der Betonung der Willensfreiheit im Bereich der Soteriologie ein Spezifikum der pharisäischen Lehre erblickten, was bei dem hier gegebenen Gleichklang mit den Sadduzäern nur bedeuten kann, daß gleich diesen die Pharisäer sich im Gegensatz zu Qumran wußten. Abgesehen von jenen Entscheidungen, die im Kernbereich der Soteriologie fallen und grundsätzlich über das Gerechthein des Menschen bestimmen, schreiben aber die Pharisäer alles der göttlichen Vorbestimmung zu und können teilweise qumranisch-essenisch formulierte Aussagen machen. Sie erweisen sich also als Sammler, die sowohl den prädestinatianisch aus-

---

<sup>66</sup> Dieses Logion, das bei Mk fehlt, spielte im Streit zwischen Luther und Erasmus über das *liberum arbitrium* eine nicht geringe Rolle. Allerdings ist sehr zu beachten, dass es *sowohl bei Mt als auch bei Lk* in einem dezidiert *israeltheologischen* Zusammenhang steht. Es ist vor *diesem* Hintergrund auszulegen, d.h. als *Wort der Anklage* angesichts des bevorstehenden Gerichts, wobei der jeweilige *Schlussatz* (Mt 23,39; Lk 13,35b) nicht überhört werden darf. Vgl. dazu SCHNIEWIND, Mt, 236, der hierin eine Parallele zu *Röm 11,26* sieht.

<sup>67</sup> S. nur Act 2,41.47b; 5,14; 11,24b; 13,48; 16,14; 19,20. Gegen TAEGGER, Mensch, bes. 152f.155f.184–187.213f.220ff., der eine freie „Entscheidung“ des Menschen voraussetzt.

gerichteten weisheitlichen Traditionsstrom wie den älteren biblischen, freiheitlichen Traditionsstrom aufnehmen konnten.<sup>68</sup>

Zieht man vor *diesem* Hintergrund in Betracht, dass – bei allen Unterschieden – die relativ größte räumliche und sachliche Nähe der Jerusalemer Urgemeinde ausgerechnet zur Gemeinschaft der *Essener* bestanden haben dürfte,<sup>69</sup> wäre es *selbst unter dem Blickwinkel historischer Plausibilität* nicht von vornherein abwegig anzunehmen, dass sich prädestinatianisches Gedankengut in der Evangelientradition finden lässt, soweit sie in einer Beziehung zu entsprechenden urchristlichen Kreisen steht.<sup>70</sup> Von daher ließe sich möglicherweise das klar prädestinatianische Denken des vierten Evangeliums<sup>71</sup> erhellen. Solches Denken findet sich aber auch bei den Synoptikern, namentlich bei den Jüngerberufungen<sup>72</sup> und im Rahmen der sog. „Gleichnistheorie“ (Mk 4,9,10–13 *parr.*), die jedenfalls bei Markus und Matthäus ausdrücklich aus Jes<sup>LXX</sup> 6,9f. hergeleitet wird (Mk 4,12; Mt 13,14f.) und mindestens bei Markus durchaus *grundsätzlichen* Charakter hat (Mk 4,33f.<sup>73</sup>), zumal sie bei ihm in einem engen Verhältnis zum „Messiasgeheimnis“ steht (*anders* Mt 13,34f.).<sup>74</sup>

Eigene Wege geht – auch hier wieder – Lukas. Zwar findet sich bei ihm an vergleichbarer Stelle ebenfalls ein eindeutiger Hinweis auf Jes<sup>LXX</sup> 6,9, es fehlt aber bezeichnenderweise ein Zitat von V. 10 (s. Lk 8,10). Dies holt der dritte Evangelist allerdings ganz am Ende seines Doppelwerks nach (Act 28,25–28)<sup>75</sup>, und dieses geradezu *programmatische Schlusswort* des lukanischen Paulus in Rom liest sich wie ein Nachklang zu Röm (!) 11,11b – und ebenso zum „Messiasgeheimnis“ der markinisch-matthäischen Tradition, das dort ja ganz auf *Israel* beschränkt ist (s. Mk 5,19f.). Mit anderen Worten: Einen *Konvergenzpunkt* der verschiedenen Stränge finden wir in der These, dass das historische Judentum den ihm gesandten „Messias“<sup>76</sup>, den irdischen Jesus,

<sup>68</sup> MAIER, Mensch, 345f. Das gilt unbeschadet der tendenziösen Darstellung Maiers, der die Prädestinationsaussagen aus Qumran als *einseitig-heterodoxe, unbiblisch-zwanghafte* und *wenig lebensstaugliche Randerscheinung* abtut (vgl. auch unten S. 122, Anm. 78).

<sup>69</sup> Vgl. dazu RIESNER, Essener, *passim*.

<sup>70</sup> Vgl. z.B. RIESNER, Prägung, *passim* (zur Herkunft der Ikk Sonderüberlieferung).

<sup>71</sup> S. dazu KAMMLER, Christologie, 128–150.

<sup>72</sup> S. Mk 1,17f.19f.; 2,14; 3,13; 13,20.22.27; ferner 10,26f.; vgl. aber 6,52; 7,18a; 8,17–21; 9,10.32.

<sup>73</sup> Die Frage lautet: (In welcher Form) haben Teile dieser umfangreichen (πάντα) esoterischen Jüngerbelehrung (V. 34b) Eingang in die kanonischen Evangelien gefunden?

<sup>74</sup> Mit Recht schreibt GNILKA, Markus II, 345: „Markus hat wie kaum ein neutestamentlicher Theologe um die Begriffsstutzigkeit des Menschen gewußt.“ Nur dass diese „Begriffsstutzigkeit“ keine *psychologische*, sondern eine zutiefst *geistliche* ist, die darum *nur von Gott her* geheilt werden kann (s. die beiden Blindenheilungen Mk 8,22–26; 10,46–52)!

<sup>75</sup> Von daher lässt sich nur schwerlich behaupten, Lukas begreife „bis zum Schluß der Apostelgeschichte letztlich nicht“, *warum* „Israel die Frohe Botschaft nicht angenommen hat“ (gegen BOVON, Lukas I, 215).

<sup>76</sup> Zur Problematik des Begriffs s. HOFIUS, Messias, *passim*.

mehrheitlich abgelehnt hat, dass dadurch aber zugleich den Heiden das Heil eröffnet wurde.<sup>77</sup> Freilich weiß einzig der ehemalige<sup>78</sup> Pharisäer Paulus um das *μυστήριον* der eschatologischen Rettung „ganz Israels“ (Röm 11,25ff.). Diese Gewissheit der unumstößlichen Treue Gottes (V. 29!) erscheint so weder im Horizont der Synoptiker (Mk 15,29–32.39; Mt 28,16–20 [vgl. aber 23,39 *par.*]; Act 28,23–28) noch des vierten Evangeliums, und man darf wohl sagen, dass sie alle diesbezüglich des paulinischen „Kommentars“ bedürfen.<sup>79</sup>

#### VI. Jesus zwischen „sekundärer Konditionierung des Heils“ und unbedingter Gnade („Perseveranz“)

Ein letzter Punkt, an dem die *Diversität* der synoptischen Tradition aufgewiesen werden soll, betrifft die Frage nach dem *Wesen* und der *Wirksamkeit der Gnade*: Verkündet der „synoptische“ Jesus die *unbedingte* Gnade samt geistgewirkter *perseverantia sanctorum* (wie Johannes<sup>80</sup> und Paulus<sup>81</sup>) – oder wird hier der Heilsempfang letztlich „sekundär konditioniert“, wie C. Landmesser dies namentlich für das Matthäusevangelium geltend machte?<sup>82</sup> Kann und muss man mit M. Hengel folglich sogar so weit gehen zu sagen: „wenn Mt das erste (bzw. letzte) Wort in der christlichen Theologie hätte, dann wäre Paulus ein Häretiker“?<sup>83</sup> Ist mithin *Matthäus* dafür verantwortlich, dass anscheinend der „Synergismus“ in der „frühe[n] Kirche vorherrschend wurde“, und lässt sich „gar in der Differenz der beiden ‚Schriftgelehrten‘ [sc. Matthäus und Paulus; E.R.] schon der spätere Streit zwischen Erasmus und Luther

<sup>77</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte II, 309f.; anders JERVELL, Apostelgeschichte, 628f. Geschichtliche Erfahrung und prophetisches Schriftwort sollte man aber nicht gegeneinander ausspielen, da die Realisierung prophetischer Ansage sich in der *Geschichte* ereignet.

<sup>78</sup> Gerade an diesem Punkt ist eine *klare Distanzierung* des Apostels Paulus von seinen früheren Überzeugungen zu verzeichnen, zumal wenn es zutrifft, wie MAIER, Mensch, 346, die *pharisäische* Lesart des „freien Willens“ (überaus wohlwollend) interpretiert: Insoweit die Pharisäer „als Sammler aller Traditionen und biblisch orientierte Männer, die auch den praktischen Erfordernissen der Zeitgeschichte nicht aus dem Wege gehen, uns vor Augen treten, erscheinen sie als diejenigen, die den noch bei Ben Sira wirksamen Pessimismus der Weisheit dämpfen und den Menschen in eine freundlichere, die Sündenverhaftung mildern- de Beleuchtung stellen.“ S. *dazu* nur Röm 1,18–3,20! Der Kampf des Paulus mit dem Judentum seiner Zeit bestand gerade in der *Auseinandersetzung um den Ernst der Sinaïtora und ihres Todesurteils gegen den Sünder* (vgl. REHFELD, Ontologie, 149f.195–198).

<sup>79</sup> S. dazu unten S. 131f. Zur Sache vgl. KAMMLER, Christologie, 150, unter Hinweis auf HOFIUS, Israel, bes. 188–198.200–202. Vgl. aber auch oben S. 120, Anm. 66.

<sup>80</sup> Vgl. z.B. Joh 6,37–40; s. dazu HOFIUS, Erwählung, *passim*.

<sup>81</sup> Selbst schwerste Verfehlungen von Christen haben zwar ernste „leibhafte“ Auswirkungen, gefährden aber (gerade deshalb!) nicht die eschatologische σωτηρία (vgl. bes. 1Kor 5,5; 11,30.32; ferner Gal 6,1f.). Der Heilige Geist ist ein offenbar *unerschütterlicher* ἀπαθών (2Kor 1,21f.; 5,5; vgl. zur Sache Röm 8,10f.29f.38f. u.ö.).

<sup>82</sup> Vgl. LANDMESSER, Jüngerberufung, 141–149; zu *Paulus* s. a.a.O., bes. 154–157.

<sup>83</sup> HENGEL, Bergpredigt, 254.



[...] um das *liberum arbitrium* und um die radikale Gnade“ erahnen?<sup>84</sup> Oder muss man – ganz im Gegenteil – sagen, dass der „erzählende Rahmen des ganzen Evangeliums [...] für Matthäus ein Ausdruck des Vorsprungs der Gnade“ ist, wie U. Luz meint?<sup>85</sup>

Wie R. Deines mit Recht festhält, wird jede Exegese zunächst einmal „gut daran tun“, der „*Gleichzeitigkeit des Ganzen* zu entsprechen, wenn sie die Botschaft des Matthäus nachvollziehen will.“<sup>86</sup> Es ist mithin hermeneutisch unangemessen und insofern „unmöglich, einen Einzeltext des Evangeliums isoliert vom Gesamttext zu untersuchen.“<sup>87</sup> Damit sind wir tatsächlich an den *Rahmen* gewiesen, und wir haben bereits gesehen, dass er bei Matthäus dezidiert *christozentrisch* ist (s. nur 1,1.18–25 [bes. V. 21b.23]; 28,16–20). Mit Deines gesprochen: „Es ist die Christologie, die das erste Evangelium von Anfang bis zum Ende bestimmt, und nur von ihr her lassen sich die anderen Themen einordnen.“<sup>88</sup>

Dass das erste Evangelium tatsächlich *diese* Leserichtung intendiert, lässt sich m.E. etwa anhand der Art und Weise plausibilisieren, wie es *Petrus* darstellt: Trotz wiederholten Versagens und „Verleugnens“ (ἀρνεῖσθαι, 26,70. 72; vgl. V. 34f.75) bleibt der sog. „Felsenmann“<sup>89</sup> (16,18) auf der Erzählebene bis zum Schluss wie selbstverständlich Teil des Jüngerkreises (s. 28,16) – und zwar *trotz* (scheinbar) anderslautender Gleichnisse und vor allem *trotz* einer Grundsatzaussage wie 10,33, die kaum Deutungsspielraum lässt und umso schwerer wiegt, als sie Matthäus als ein *Wort des irdischen Jesus* gilt: „Wer auch immer mich vor den Menschen verleugnen mag (ἀρνεῖσθαι), den werde auch ich verleugnen (ἀρνεῖσθαι) vor meinem Vater in den Himmeln.“

Eigens *thematisiert* wird das angesichts eines solchen Wortes durchaus unerwartete „Comeback“ des Petrus im Matthäusevangelium freilich nirgends – im Gegensatz etwa zum Johannesevangelium, in dessen Kontext die „Rehabilitierung“ des Petrus (Joh 21,15–23) sich ganz konsequent als Verwirklichung der Perseveranz-Zusagen Jesu in Joh 6,37–40; 10,27–29; 17,11f. (vgl. 18,9) verstehen lässt (vgl. auch Lk 22,32!). Demgegenüber *kann* man die offen-

---

<sup>84</sup> HENGEL, ebd. (beide Zitate). Er gibt *Vermittlungsversuchen*, wie sie „– trotz des marcionitischen Protestes – die Kirche des 2. Jh.s“ unternahm (ebd.), keine Chance, denn „Rechtferigung des Gottlosen“ gibt es nur ‚rein‘ oder gar nicht“ (a.a.O., 288). So bleibe die Frage im Raum: „müssen wir uns letztlich nicht doch entscheiden, wer von beiden [sc. Paulus oder Matthäus; E.R.] der ‚christologischen Mitte‘ des NTs näher steht?“ (a.a.O., 254). Vgl. zum Ganzen auch die „kirchengeschichtliche[n] Überlegungen“ bei LUZ, Matthäus I, bes. 68f., sowie – bei aller gebotenen Vorsicht – LÜDEMANN, Paulus II, 59–263.

<sup>85</sup> LUZ, Matthäus I, 217. Dagegen fragt HENGEL, Bergpredigt, 253, Anm. 60: „Aber ist der ‚Rahmen‘ stark genug, das Gewicht der Gebote zu tragen?“

<sup>86</sup> DEINES, *Gerechtigkeit*, 93.

<sup>87</sup> DEINES, a.a.O., 95.

<sup>88</sup> DEINES, a.a.O., 654.

<sup>89</sup> Vgl. BETZ, *Felsenmann*, *passim*.

sichtliche *Spannung zwischen dem (expliziten) Wort Jesu und seinem (impliziten) Handeln* innerhalb der *matthäischen* Darstellung natürlich mit der Verarbeitung disparater Quellen zu erklären versuchen oder in der Diskrepanz zwischen der „christologischen“ und der „soteriologischen“ Gedankenreihe einen Beweis für die theologische Inkonsistenz des ersten Evangeliums sehen.<sup>90</sup> Derartige „Lösungen“ vermögen m.E. jedoch nicht zuletzt deshalb nur sehr bedingt zu überzeugen, weil sie sich zu oft schon als Folge einer vorschnellen interpretatorischen „Kapitulation“ vor dem auszulegenden Werk erwiesen haben, wie die Geschichte der Bibelexegese zeigt. Daher sollte alles daran gesetzt werden, möglichst *dem auszulegenden Werk selbst* den Schlüssel für das Verständnis solcher Spannungen zu entnehmen. Dabei bleibt eine in sich konsistente und kohärente theologische Aussage selbstverständlich das Ziel, so wahr der Exegese die „Erörterung der Wahrheitsfrage“ aufgegeben ist.<sup>91</sup>

Mir scheint nun, dass *das Matthäusevangelium selbst* mit seiner christologischen *Rahmung* und dem werkiternen *Gefälle* der o.g. Spannungen (10,5f./15,24 vs. 28,19 – 10,33/26,70.72 vs. 28,16) den Weg zu einer solchen einheitlichen Deutung weist, die in einer bewussten *hermeneutischen Vorordnung der Christologie* gründet. Verhält es sich so, dann *relativiert* die Christologie die dazu in Spannung stehenden Aussagen<sup>92</sup>, und der erzählende „Rahmen“ vermag *tatsächlich* „das Gewicht der Gebote zu tragen“.<sup>93</sup> Damit wären die notierten Spannungen dann als vom Gesamtwerk *intendierte* Divergenzen zu interpretieren, die ihrerseits gerade den *Primat der Christologie* unterstreichen sollen. (Aber in dieser Sache ist das letzte Wort noch nicht gesprochen.)

#### D. Die Aufrichtung der neuen *διαθήκη* im Christusgeschehen vor dem Hintergrund der alten *διαθήκη*

Ich möchte abschließend *zwei Thesen* zur Diskussion stellen, die selbstredend weitergehender Erörterungen bedürften.

---

<sup>90</sup> So LANDMESSER, *Jüngerberufung*, 155: Die „sekundäre Konditionierung des Heils“ (s.o. S. 122 m. Anm. 82) sei „im Kontext der vom Verfasser des Matthäusevangeliums [...] vertretenen Christologie nicht konsistent“. Die Differenz zwischen Matthäus und Paulus liegt demzufolge also nicht in der *Christologie*, sondern in der *Soteriologie* (vgl. ebd.).

<sup>91</sup> Vgl. dazu HOFIUS, *Exegese*, 274.

<sup>92</sup> Ob man ein solches Verfahren als „innerkanonische Sachkritik“ (HOFIUS, ebd.) bezeichnen muss bzw. darf, hängt entscheidend davon ab, ob *die entsprechenden Aussagen selbst* sich *tatsächlich* „jedem Versuch der Harmonisierung entziehen“, was HOFIUS, a.a.O., 275, für die von ihm genannten Beispiele annimmt. Demgegenüber ist das „Auflösen“ einer *vom Vf. selbst* intendierten Spannung weder Sachkritik noch Harmonisierung.

<sup>93</sup> Die entsprechende rhetorische Frage von HENGEL, *Bergpredigt*, 253, Anm. 60, ist gegen Hengel also zu *bejahen* (vgl. LUZ, *Matthäus I*, 217). S. dazu oben S. 123 m. Anm. 85.

1. Eine *erste These*, die sich angesichts des soeben dargelegten Befundes m.E. aufdrängt, lautet: Die bei allen drei Synoptikern – besonders ausgeprägt im Lukasevangelium<sup>94</sup> – zu beobachtenden inneren Spannungen der jeweiligen Jesus-Darstellung zeugen von der *Konfliktträchtigkeit* des Prozesses der Ersetzung der alten durch die neue *διαθήκη* (vgl. Mk 2,21f. *parr.*),<sup>95</sup> wie er sich im Christusgeschehen insgesamt ereignet hat<sup>96</sup> – *proleptisch-zeichenhaft* schon im vorösterlichen Wirken des irdischen Jesus, *realiter* dann exklusiv (*ἐφάπαξ*) in Passion, Kreuz und Auferstehung. Die Synoptiker zeigen Jesus, indem sie ihn als den *irdischen* Jesus zeichnen, *auf dem Weg zur* Verwirklichung seines eigentlichen Auftrags, der allerdings erst von Kreuz und Auferstehung her klar ersichtlich wird und – in diesem Sinne – „einleuchtet“.

So sehr nun die Synoptiker den irdischen Jesus von Anfang an im Licht von Kreuz und Auferstehung darstellen und entsprechend verstanden wissen wollen, so sehr halten sie zugleich daran fest, dass Kreuz und Auferstehung *einmalige Ereignisse* sind, die darum – unbeschadet ihres „eschatologischen“ Charakters – nicht einfach in das Wirken des irdischen Jesus *vor* Kreuz und Auferstehung „hineinexistentialisiert“ werden können.<sup>97</sup> Die Art und Weise der synoptischen Jesus-Darstellung(en) weist vielmehr nachdrücklich darauf hin, dass offenbar nicht nur das „Daß seines Gekommenseins“<sup>98</sup> ins Kerygma hineingehört und für dieses wesentlich ist, sondern gleichermaßen *der irdische Jesus selbst*, wie gegen Bultmanns weitreichende und bis heute verbreitete These zu betonen ist.<sup>99</sup> Der irdische Jesus (d.h. der Inkarnierte *als solcher*) gehört eben *nicht nur* zu den „geschichtlichen Voraussetzungen“ des „Kerygma[s] der Urgemeinde“, sondern ist *integraler Bestandteil* desselben,<sup>100</sup> so wahr die frühe Kirche synoptische Evangelien hervorgebracht und schon Paulus Formulierungen wie Gal 4,4 oder Röm 1,3; 8,3b festgehalten

<sup>94</sup> Das ist kein Zufall, da Lukas sein Werk ja *als Doppelwerk* konzipiert hat, dessen *zweiter* Teil den hermeneutischen Rahmen des *ersten* Teils bildet (s.u. S. 131, Anm. 129).

<sup>95</sup> Diese Konfliktträchtigkeit äußert sich freilich nicht nur in den *inneren* Spannungen der Jesus-Darstellung, sondern auch in den *äußeren* Konflikten, in denen der irdische Jesus geschildert wird, allen voran denen mit den Hütern und Repräsentanten der alten *διαθήκη*.

<sup>96</sup> Vgl. dazu etwa Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1Kor 11,25; ferner Röm 3,25; Joh 6,41–59; Hebr 7,22; 8,6ff. u.ö.

<sup>97</sup> Zum „erdenden“ Anstoß des *sub Pontio Pilato* vgl. BAYER, *Autorität*, 119–121.

<sup>98</sup> BULTMANN, *Johannes*, 189. Er meinte, nur *dieses* könne Verkündigungsinhalt sein.

<sup>99</sup> Berühmt ist der erste Satz von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“: „*Die Verkündigung Jesu* gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“ (BULTMANN, *Theologie*, 1). Ihm zufolge „verkündigt“ das christliche Kerygma „Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat [...], und zwar *Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen*“, d.h. *nicht* den irdischen bzw. „geschichtlichen Jesus“ (a.a.O., 2 [Hervorhebung E.R.]! Eine weitgehend berechtigte Kritik bei HENGEL/SCHWEMER, *Jesus*, 247f. m. Anm. 14. Zur Kritik an *dieser* Kritik wiederum s.u. S. 126, Anm. 104.

<sup>100</sup> Gegen BULTMANN, *Theologie*, 1f. (dort auch die angeführten Zitate).

hat.<sup>101</sup> Wenn nun aber die synoptischen Evangelien (besonders Markus) nichts anderes sind als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung“<sup>102</sup>, dann ist es keineswegs illegitim, nicht nur nach der Passionsgeschichte *im engeren Sinne* (ab Mk 14,41f.; Mt 26,45f.; Lk 22,[45f.]53b; vgl. Joh 17,1)<sup>103</sup> zu fragen, sondern *auch* nach der „ausführliche[n] Einleitung“, d.h. nach dem *irdischen Jesus* – freilich so, dass daraus nicht unter der Hand doch wieder die *tatsächlich* problematische Frage nach dem sog. „historischen Jesus“ wird!<sup>104</sup>

Der Grat mag hier in der Tat *äußerst schmal* sein.<sup>105</sup> Befasst man sich aber mit dem *inersynoptischen* Verhältnis von Einleitung und Passionsgeschichte im engeren Sinne, dann ist jedenfalls unübersehbar, dass der Gekreuzigte *erst seit Karfreitag* realiter (!) „der Gekreuzigte“ ist, so sehr *von Anfang an* das göttliche  $\delta\epsilon\acute{\iota}$  und damit der Schatten des Kreuzes und das Licht von Ostern über dem Wirken Jesu stehen und das Christusgeschehen daher einen geradezu *zwangsläufigen* Charakter gewinnt (s. nur Mk 8,31 *parr.*; 9,9.12b u.ö.).<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Es geht bei dieser ganzen Diskussion letztlich auch um die so wichtige „Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens“, wie BAUSPIESS, „Doketismus“, 219, mit Recht betont.

<sup>102</sup> Mit KÄHLER, Jesus, 80, Anm. 1 (s.o. S. 108 m. Anm. 9).

<sup>103</sup> Entscheidend ist hier jeweils der Hinweis auf die „Stunde“ ( $\acute{\omicron}\rho\alpha$ ).

<sup>104</sup> Zum *Problem* s. HOFIUS, Frage, *passim*. Dieses Abdriften in die Frage nach dem „historischen Jesus“ geschieht dann, wenn etwa HENGEL/SCHWEMER, Jesus, 248, zwar mit vollem Recht bemerken, „[i]n allen vier Evangelien“ werde „*notwendigerweise* „erzählt“, dem aber den bezeichnenden Nebensatz folgen lassen: „wobei Markus und Lukas der historischen Wirklichkeit am nächsten stehen.“ Hier ist „die historische Wirklichkeit“ (was auch immer das sein mag) offenbar „etwas“, was irgendwie doch *hinter* den Texten liegt! Damit aber stünde *der Glaube* „einer von ihm unterschiedenen wahren Inhaltlichkeit *gegenüber*“ und wäre folglich *nicht mehr* unmittelbar „hineingezogen in die Evidenz des Glaubens“ (Formulierungen bei WITTEKIND, Offenbarung, 9 [Hervorhebung E.R.]).

<sup>105</sup> Dieser Grat verläuft präzise „[z]wischen Mythos und Geschichte“, wie IWAND, Christologie, 303, formuliert. Zur Sache vgl. a.a.O., 303–311.

<sup>106</sup> Es kommt hier darauf an, dass der Akt des Sich-Erinnerns ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ , s. dazu oben S. 109f.) das In-Erinnerung-Gerufene selbst nicht überdeckt. Problematisch, weil ungeschützt, sind daher Äußerungen, wie sie etwa bei SCHNACKENBURG, Person, 86, zu finden sind: „Der irdische Jesus steht *schon immer* im Blick auf den Verherrlichten und in seiner Macht Kommenden“ (Hervorhebung E.R.). Dieses „Schon immer“ trifft zwar auf der *literarischen* Ebene und – theologisch gesprochen – *von Gott her* zu ( $\delta\epsilon\acute{\iota}$ !) und doch wird die Gestaltungskraft des „Kerygmas“ m.E. immer noch *etwas zu hoch* bewertet, wenn SCHNACKENBURG, a.a.O., 354, resümiert: Die „Jesusbilder in den Evangelien [...] setzen die geschichtliche Überlieferung voraus und *benutzen sie, um ihren Gemälden Farbe und Ausdruckskraft zu verleihen*. Sie *wollen* den geheimnisvollen, auf Erden erschienenen Gottessohn *gleichsam [!] mit Fleisch umkleiden*, doch aufgrund verbürgter Überlieferung, in Erinnerung an sein geschichtliches Auftreten und Wirken“ (Hervorhebungen E.R.). Ist es nicht vielmehr so, dass sie – freilich nur durch Offenbarung! – gerade *in (!)* dem von ihnen bezeugten Geschehen Jesus als den Christus erkannt haben, und nicht etwa getrennt davon? Hier hat wiederum IWAND, Christologie, 305, Entscheidendes richtig gesehen: „Wir werden nicht Blinde bleiben, wenn uns der Strahl des Evangeliums trifft. [...] Man kann dann

Auch Letzteres ist zu betonen! Denn bei aller scheinbar kontingenten „Entwicklung“ Jesu und bei aller scheinbaren „Gefährdung“ seines Auftrags<sup>107</sup> machen die Synoptiker doch wiederum deutlich genug (gerade in den hermeneutisch relevanten „Rahmentexten“, die keinesfalls ignoriert werden dürfen), dass der gesamte Prozess auf einer *Setzung Gottes* beruht und daher und insofern eine *Geschichte von fortgesetzter innerer Folgerichtigkeit und Notwendigkeit* darstellt. Die Evangelien erzählen keine zufällige Entwicklungsgeschichte, sondern die definitive Verwirklichungsgeschichte.<sup>108</sup> Das wird jedenfalls dann deutlich, wenn man die Evangelien als *Gesamtwerk* betrachtet und darauf verzichtet, einzelne, möglicherweise gar erst hypothetisch rekonstruierte Perikopen in atomistischer Manier für sich zu betrachten. Wer den Rahmen aushebelt, dem wird früher oder später das gesamte Bild entgleiten.

2. Das führt uns zu einer *zweiten These*: In den synoptischen Jesus-Darstellungen sind Inhalt und Form zu einer unauflösbaren Symbiose verwoben und bedingen und durchdringen sich *gegenseitig*. Das sog. „Kerygmatische“ lässt sich nicht von der zugrunde liegenden Verwirklichungsgeschichte und ihrer Erzählung ablösen; es gibt hier *keine* „Sache an sich“.

Das Spezifikum der Synoptiker besteht eben darin, dass sie gerade *mit* dem Spannungsreichtum ihrer Jesus-Darstellungen dem zuvor genannten *Realgrund* der oben skizzierten Spannungen (nämlich der *Konfliktträchtigkeit* des Prozesses der Ersetzung der alten durch die neue *διαθήκη*) uneingeschränkt Rechnung tragen. Das auffällige Nebeneinander bzw. Nacheinander von Reich-Gottes-Ankündigung und Selbst-Verkündigung<sup>109</sup> in der synoptischen Darstellung der Botschaft Jesu hat seinen Grund mithin darin, dass die Synoptiker die im Christusgeschehen begründete und vollzogene Aufrichtung der neuen *διαθήκη* konsequent vor dem Hintergrund der (ver)alten(den) *διαθήκη* – d.h. *in processu* – zur Sprache bringen.

Trifft es – wie oben bemerkt – zu, dass die Synoptiker Passion, Kreuz und Auferstehung Jesu als *einmalige* Ereignisse *innerhalb* des geschichtlichen (!) Christusgeschehens begreifen, dann ist es geradezu folgerichtig, dass sie den *vorösterlichen* irdischen Jesus vor dem Hintergrund der *vor* Kreuz und Auferstehung *noch nicht* abrogierten alten *διαθήκη* (samt historisch bedingtem vö-

---

selbst *in der vorher uns verschlossenen Geschichte Gottes mit uns* lesen, man kann sie entziffern. [...] Und eigentlich ist die Bibel das Dokument dieses Verstehens. Da reden Leute und müssen reden, weil ihnen die Augen aufgetan sind (Lk 24)“ (Hervorhebung E.R.).

<sup>107</sup> Namentlich die „Versuchungsgeschichte“ wird nicht selten so gedeutet. S. dagegen KAMMLER, Sohn Gottes, bes. 177 m. Anm. 45–47 (mit Verweis auf *T. Söding*) sowie 181f.

<sup>108</sup> Die Evangelisten empfanden offenbar keinen Gegensatz zwischen sog. „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und sog. „ewigen Vernunftwahrheiten“, und die Exegese (welcher Provenienz auch immer) sollte sich hüten, im Gefolge Lessings, Troeltschs u.a. derartige vermeintliche Gegensätze in die Evangelien hineinzulesen. *Biblische* Geschichte lebt nicht von „Zufall“ und „Gefährdung“, wie es Prozessphilosophie und Offener Theismus wollen.

<sup>109</sup> Vgl. JEREMIAS, Gleichnisse, 226f. (im ausdrücklichen Anschluss an *E. Fuchs*).

μος und *konditionierter* „Gnade“) darstellen. Der vorösterliche irdische Jesus bewegt sich in der Darstellung der Synoptiker – wenn man so will – zwischen „Gesetz“ und „Evangelium“ (s.u. E.), insofern er sich *mehr oder weniger weitgehend* im Rahmen der alten διαθήκη bewegt (s. etwa Lk 10,25–28), deren *endgültige Aufhebung* er selbst durch die „neue διαθήκη in seinem Blut“ (d.h. durch seinen Sühnetod am Kreuz) allererst herbeigeführt hat.

Fassen wir nun abschließend zusammen: Die synoptischen Evangelien sind (genau wie Paulus) grundsätzlich einer nachösterlichen Sicht verpflichtet; sie blicken *aus* dieser Perspektive aber (anders als Paulus<sup>110</sup>) ausdrücklich *auch* auf den *irdischen, vorösterlichen* Jesus,<sup>111</sup> den Christus für und aus<sup>112</sup> Israel, den sein israelitischer<sup>113</sup> Heidenapostel in einer neuen „heilsgeschichtlichen“ Situation (aber in grundlegender Kontinuität zum irdischen Jesus) ganz konsequent als lebendigen, erhöhten „Herrn“ und „Retter der ganzen Welt“ (einschließlich Israels!<sup>114</sup>) verkündigte.

## E. Folgerungen für eine evangelische Hermeneutik

Die programmatische *Verschränkung* von vor- und nachösterlicher Perspektive in den synoptischen Darstellungen der Jesus-Geschichte (s.o. A.–C.) und die aus dieser Einsicht abgeleiteten Erkenntnisse (s.o. D.) haben m.E. nicht geringe Konsequenzen für den exegetisch-theologischen Umgang mit den be-

---

<sup>110</sup> Wohlgemerkt: „anders als Paulus“ – nicht: „gegen Paulus“! Denn freilich übergeht auch Paulus den irdischen Jesus nicht einfach (s. nur Phil 2,6ff.; Gal 4,4; vgl. Röm 1,3); er ist aber weitaus stärker an dem *gegenwärtigen Wirken* des gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden „Herrn“ (κύριος) interessiert als an der irdischen Wirksamkeit des fleischgewordenen Gottsohns *abgesehen von Kreuz und Auferstehung*.

<sup>111</sup> Vgl. zum Ganzen ROLOFF, Kerygma, 273. In der Tat hängt alles „davon ab, daß der Jesus der Erdentage nicht nur ein anonymer Ansatzpunkt zeitgenössischer Vorstellungen war“; *insofern* sind die Evangelientraditionen zweifellos „Niederschlag eines glaubenden Verstehens, das, von Ostern herkommend, den sucht, den es als den Erhöhten bekennt“ (ebd.). Es „sucht ihn“ jedoch *nicht nur* „als den Irdischen an seinem Ort und in seiner Situation“, sondern primär als den Auferstandenen und Erhöhten (*gegen* ebd.)!

<sup>112</sup> Vgl. neben Joh 4,22b (m.E. *keine* Glosse); Hebr 7,14 auch Röm 1,3; Gal 3,16; 4,4.

<sup>113</sup> Paulus verstand sich *nach* „Damaskus“ nicht mehr einfach als „Jude“ im Sinne eines historisch vorgegebenen antiken Ἰουδαϊσμός, wie deutlich genug aus seinen schroffen Entgegensetzungen im Galater- und Philipperbrief erhellt (s. nur Gal 1,13f.23 [ποτέ!]; 2,16; 4,9–11; 5,2–4; 6,14f.17; Phil 3,7–9). Wohl aber sah er sich *bleibend in Kontinuität zum biblischen „Israel“ der von JHWH Erwählten* (vgl. dazu Röm 9,1ff.6ff.; 10,1; 11,1; 2Kor 11,22). Mit WILK, Bedeutung, 408, lässt sich *noch mehr* sagen: Gerade darin, dass Paulus „den Auftrag Israels gegenüber den Heiden“ erfüllt, „erweist er sich als ‚Israelit‘“, „dabei ist seine Existenz aufs engste mit dem Geschick des Gottesvolkes verflochten“ (ebd.).

<sup>114</sup> Es genügt, dafür auf Röm 11,26 zu verweisen. Der ῥυόμενος, der ἐκ Σιών „kommen wird“, ist dem Kontext entsprechend *Jesus*.

treffenden neutestamentlichen Texten. Entsprechende Folgerungen aus dem bisher Vorgetragenen für die *Hermeneutik* sind freilich nicht mehr streng exegetischer Natur und können hier nur noch angedeutet werden.

Wir haben gesehen, dass es an der besonderen *Darstellungsweise* der synoptischen Evangelien liegt, dass man in ihnen etliches zu Gesicht bekommt, was einen zunächst verwirren kann. Wie ist damit nicht zuletzt auch praktisch-theologisch umzugehen?<sup>115</sup> Will man nun *weder* kontrafaktisch (!) den internen und externen Spannungsreichtum der synoptischen Jesus-Darstellungen leugnen und zu nicht sachgemäßen Harmonisierungen greifen *noch* sich mit der bloßen Konstatierung und Festschreibung vermeintlicher oder tatsächlicher „Widersprüche“ begnügen,<sup>116</sup> wird man *zum einen* stets nach echten sachlichen Konvergenzen (*auch* gesamtneutestamentlicher und gesamtbiblischer Art) Ausschau halten und *zum anderen* nach einem hermeneutisch verantworteten Umgang mit den skizzierten Herausforderungen suchen.

Ein solches tragfähiges Modell des theologisch reflektierten Umgangs mit innerbiblischen Spannungen liefert m.E. *grundsätzlich* die hermeneutische Unterscheidung von „Gesetz“ und „Evangelium“ oder – um eine Formulierung H.J. Iwands aufzunehmen – von „Postulat“ und wirksamer Mitteilung (*promissio*<sup>117</sup>). In seiner Kommentierung eines Luther-Wortes schreibt Iwand:

„Beide, das Gesetz und das Evangelium, haben denselben Inhalt; dort ist er gefordert, hier ist er geschenkt. Dort heißt es: Du mußt Christus haben und seinen Geist – und überall, wo das der Inhalt des Wortes Gottes ist, ist Gesetz, mögen wir im Alten oder im Neuen Testament, bei den Worten der Propheten oder bei Jesus selbst [!] vor dieses Postulat gestellt werden –, hier aber heißt es: Siehe, hier ist Christus und sein Geist. Wo immer so die Gnade und Vergebung gegenwärtig verkündet wird, auch im alten Bund, da ist Evangelium. Denn dieses bringt nicht eine neue Gottesvorstellung, eine neue Sittlichkeit, eine neue Religion, sondern das Neue, das es uns bringt, ist dieses, daß Gegenwart wird, was bisher Postulat und Verheißung war.“<sup>118</sup>

Man kann trefflich darüber streiten, ob Iwand damit die Intention Luthers adäquat wiedergibt – einen heuristischen Nutzen hat das Zitat allemal. Es verweist darauf, dass „[s]elbst *innerhalb* der Rede von Jesus Christus, wie sie kraft biblischer Bezeugung geschieht, [...] die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wahrzunehmen“ ist, wie O. Bayer ebenfalls im Anschluss an Luther betont:

---

<sup>115</sup> Das Folgende ist von der grundsätzlichen Überzeugung getragen, dass „Anfang und Ziel aller theologischen Arbeit in der Predigt“ liegen (mit KÄSEMANN, Versuche I, 8).

<sup>116</sup> Diese Doppelfront hat KÄHLER, Jesus, 35–37, präzise und scharfsinnig beschrieben.

<sup>117</sup> Zu Begriff und Sache vgl. BAYER, *Promissio*, *passim*.

<sup>118</sup> IWAND, Glaubensgerechtigkeit, 56 (innerhalb des Abschnitts „Christus legislator“, a.a.O., 51–56). Das entsprechende Luther-Wort stammt aus der dritten Disputation gegen die „Antinomer“ (1538): „So müssen wir bei Christus gut unterscheiden, inwiefern er das Gesetz auslegt und predigt, was nicht zu seinem eigentlichen Amt gehört, und inwiefern er uns als Erretter und Erfüller des Gesetzes vor Augen gestellt wird“ (WA 39/1, 538,13–15).

„Es gilt, zwischen Christus als donum und Christus als exemplum zu unterscheiden und dementsprechend zu lernen, ‚wie sich die Christen in Mose sollen schicken‘. Dies ist nötig, damit in der Schriftauslegung die gegenwärtig weit verbreitete Moralisierung, die sich durchaus mit einem ‚solo Christo‘ verbinden kann, aufgedeckt und abgewehrt wird.“<sup>119</sup>

So *nötig* diese Unterscheidung theologisch auch ist – sie scheint im Blick auf die *Synoptiker-Exegese* schlechterdings undurchführbar zu sein, steht man dabei doch stets in der Gefahr, die von den Synoptikern *mit Bedacht* gerade so und nicht anders, sondern eben *als Prozess* der Aufrichtung der im Christusgeschehen begründeten und vollzogenen neuen διαθήκη vor dem Hintergrund der (ver)alten(den) διαθήκη erzählte Jesus-Darstellung zu zerreißen. Damit aber würde man zugleich die bewusste *Verschränkung* von vor- und nach-österlicher Perspektive aufsprengen und doch wieder zwischen dem „Kerygma“ und dessen „geschichtlicher Voraussetzung“ unterscheiden.<sup>120</sup>

Nun erinnert dieses Dilemma seinerseits natürlich nicht zu Unrecht daran, dass „Gesetz und Evangelium [...] keine rhetorischen Mittel in der Hand des Predigers“ oder Exegeten sind, „sondern die Wirkweisen Gottes selber.“<sup>121</sup> Gleichwohl scheint eine solche Komplexität für eine an der *Wahrheitsfrage* orientierte Exegese (s.o. S. 124) höchst unbefriedigend zu sein, gilt ihr doch naturgemäß die *claritas (scripturae)* als ein hohes Gut.<sup>122</sup> Wie aber soll man zu heilsam eindeutigen *assertiones* gelangen, wenn ausgerechnet die theologisch wie wirkungsgeschichtlich so bedeutenden synoptischen Evangelien sich einer operationalisierten, gleichsam objektivierbaren Scheidung in „Gesetz“ und „Evangelium“ offenbar *entziehen*?

Zunächst einmal muss man den Befund schlicht *als solchen* wahrnehmen und entsprechend würdigen: Die Erzählungen der Evangelien sind (gerade *als* Erzählungen) in der Tat *bedeutungsoffen* formuliert – dies freilich *mit Absicht* und im Sinne einer präzise zu erhebenden, begrenzten *Bedeutungsvielfalt*, die weit entfernt ist von einer konturlosen Beliebigkeit, wie eine *sorgfältige* Synoptiker-Exegese immer wieder aufs Neue bestätigen wird.<sup>123</sup> Eine solche wird

<sup>119</sup> BAYER, *Autorität*, 50 (beide Zitate; Luther-Belege ebd.).

<sup>120</sup> Namentlich gegen entsprechende Formulierungen von E. Herms betont SCHNEIDER-FLUME, *Dogmatik erzählen?*, 11: Die dogmatische Reflexion „denkt [...] den Geschichten nach, sie greift nicht durch die Texte hindurch.“ Denn „die materiale Einheit des Kanons“ sei keine Wirklichkeit, die „hinter den Texten“ erst sichtbar gemacht werden müsse (durch den Interpretieren?); ein solches Verfahren berge ganz im Gegenteil „die Gefahr, dass [...] die Wahrheit *in* den Geschichten überhört wird und verloren geht“ (ebd., Anm. 20).

<sup>121</sup> BAYER, a.a.O., 49.

<sup>122</sup> Vgl. die Problemanzeige bei KRÖTKE, *Rede*, 131: „Eine Macht, die den Tod besiegt, muss *eindeutig und klar* sein, wenn wir ihr vertrauen sollen“ (Hervorhebung E.R.).

<sup>123</sup> Richtig SCHNEIDER-FLUME, a.a.O., 7: „Die Vielgestaltigkeit des Symbolsystems des christlichen Glaubens ist freilich weder beliebig noch abstrakt, sondern begründet in dem Reichtum der Erfahrungen der Geschichte Gottes in der biblischen Tradition.“ Als solche verdankt sich diese Tradition einem *Prozess der Redaktion*, der „offene Erzähltexte zu ge-



ihrerseits die genuinen Vorzüge einer dezidiert *narrativen* Theologie herauszuarbeiten wissen,<sup>124</sup> die wiederum dazu anleitet, die „Geschichte Gottes“ so zu erzählen, „dass sie Menschen als ihre je eigene Geschichte erzählt wird und dass Menschen in sie geradezu hineinerzählt werden.“<sup>125</sup> Dazu sind die synoptischen Erzählungen aufgrund ihrer „sympathetisch-emotionalen“ Ausrichtung<sup>126</sup> nicht nur bestens geeignet, sondern – wie etwa die Leseanweisung des Markusschlusses zeigt (s.o. A.) – auch daraufhin „programmiert“.

Eine (gesamt)biblisch orientierte Theologie wird schließlich aber doch *auch* nach dem Verhältnis der synoptischen Evangelien namentlich zur neutestamentlichen Briefliteratur fragen (müssen).<sup>127</sup> Hier lässt sich m.E. mit einem gewissen Recht sagen, dass *die Briefe*, eben weil sie konsequent der pneumatischen Wirklichkeit der nachösterlichen Gemeinde verpflichtet sind, in besonderem Maße die hermeneutisch verbindlichen *Grenzlinsen christlicher (!) Auslegung* definieren helfen (*regula fidei*).<sup>128</sup> Die Briefe, aber auch das vierte Evangelium und die Apostelgeschichte<sup>129</sup> lassen sich als *hermeneutischer Kommentar* zu den synoptischen Evangelien lesen, der die u.U. dunklen Einzelbeobachtungen recht verstehen und einordnen hilft. Zugespitzt und bewusst thetisch formuliert: *Wie dem Neuen Testament zufolge die Tora prophetisch bzw. von den Propheten her und das Alte Testament insgesamt im Licht des Christusgeschehens zu lesen ist* (vgl. *exemplarisch Lk 24,44f.*),<sup>130</sup> so

---

schlossenen literarischen Texten und Textfolgen“ verband, so dass „die Einzeltexte und kleinen oder größeren Textgruppen“ durch diesen neuen „Metatext“ einen endgültig verbindlichen „Deutungsrahmen“ erhielten, wie WISCHMEYER, Überlegungen, 108f. (Zitate: 109), anhand der Entstehung des Markusevangeliums erläutert.

<sup>124</sup> Weiterführende Überlegungen bei SCHNEIDER-FLUME, Dogmatik erzählen?, *passim*.

<sup>125</sup> SCHNEIDER-FLUME, a.a.O., 4. Insofern *müssen* die Erzählungen geradezu „bedeutungssoffen“ konstruiert sein! Zu den notwendigen Einschränkungen s.o. m. Anm. 123.

<sup>126</sup> Zu Begriff und Sache s. WISCHMEYER, a.a.O., bes. 104 m. Anm. 10.

<sup>127</sup> Vgl. dazu auch WISCHMEYER, a.a.O., *passim*.

<sup>128</sup> Weiterführendes dazu bei REHFELD, Leitlinien, bes. 29–31.36–38.41f.54f. – Außerdem darf an das „Vetorecht“ der Quellen“ (*R. Koselleck*) erinnert werden, die ja *an sich* schon „die *möglichen* Interpretationen“ begrenzen (SCHRÖTER, Erinnerung, 136). Insofern liefert *die Bibel selbst* die Instrumente „wider abstracten Dogmatismus“ (KÄHLER, Jesus, 47), wobei hier nicht zuletzt an die Jesus-Darstellungen der Synoptiker zu denken ist.

<sup>129</sup> Es spricht einiges dafür anzunehmen, dass Lukas den zweiten Teil seines Doppelwerks genau so verstanden hat: als (hermeneutischen) *Kommentar* zum Evangelium. So tritt etwa *Jesus selbst* als Verkündigungsinhalt an die Stelle der von ihm verkündigten βασιλεία τοῦ θεοῦ (vermeintliche Ausnahmen wie Act 19,8; 20,25 bestätigen in diesem Falle tatsächlich die Regel, denn zwischen der apostolischen βασιλεία- und Christusverkündigung besteht nicht der geringste Gegensatz, wie Act 8,12; 28,23.31 beweisen). Mehrfach ist auch schon aufgefallen, dass das lukanische Jesus-Bild, wenn der *Apostelgeschichte* kein genügendes Gewicht beigemessen wird, tatsächlich einseitig im Sinne der gängigen Lukas-Kritik wird (s. dazu MITTMANN-RICHERT, Sühnetod, 1–85.204f.313f. u.ö.).

<sup>130</sup> Zur „Prävalenz“ der (als *prophetisch* geltenden) Psalmen im Hebr. vgl. KARRER, Hebr I, 62f. Diese „Prävalenz der Psalmen“ ist Ausdruck der „Hermeneutik des Neuen“,

sind die synoptischen Evangelien vor dem Hintergrund der übrigen (literarisch z.T. älteren) neutestamentlichen Schriften zu interpretieren. Im Rahmen der damit angezeigten *Leserichtung* erscheint Jesus Christus tatsächlich *sachgemäß* als Retter Israels und der Heidenvölker im hellen „evangelischen“ Licht – und nicht etwa als kryptomosaischer Gesetzgeber oder religiös-moralisches Vorbild.<sup>131</sup>

Gerade Letzteres *in unwiderstehlich-kompromissloser Klarheit* kundgetan zu haben, ist das bleibende Vermächtnis des israelitischen Christus-Apostels Paulus, dem darum im vielstimmigen Kanon des Neuen Testaments durchaus *besonderes* Gehör gebührt. Bei aller Hochschätzung des Heidenapostels darf man aber nicht außer Acht lassen, dass die synoptische Erzähl- und die neutestamentliche Briefliteratur *irreduzibel verschiedene Aufgaben* (Funktionen) erfüllen und insofern wechselseitig aufeinander angewiesen sind und bleiben. Gerade *in ihrer Komplementarität* bringen sie das unhintergebar fundamentale apostolische Christuszeugnis schlechthin verbindlich zur Sprache.

## Literaturverzeichnis

- ALAND, KURT, Der wiedergefundene Markusschluß? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit, in: ZThK 67 (1970), 3–13.
- , Der Schluß des Markusevangeliums [1974], in: ders., Neutestamentliche Entwürfe, TB 63, München 1979, 246–283.
- BAUSPIESS, MARTIN, „Doketismus“ als theologisches Problem. Zur Bultmann-Käsemann-Kontroverse um den Wirklichkeitsbezug der johanneischen Theologie, in: ders. u.a. (Hgg.), Theologie und Wirklichkeit. Diskussionen der Bultmann-Schule, ThID 12, Neukirchen-Vluy 2011, 185–219.
- , Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte, ABG 42, Leipzig 2012.
- BAYER, OSWALD, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt<sup>2</sup> 1989.
- , Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991.
- BECKER, EVE-MARIE, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, WUNT 194, Tübingen 2006.
- BETZ, OTTO, Felsenmann und Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt 16,17–19 in den Qumranpsalmen [1957], in: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, WUNT 42, Tübingen 1987, 99–126.
- , Bergpredigt und Sinaitraktion. Zur Gliederung und zum Hintergrund von Matthäus 5–7, in: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, WUNT 42, Tübingen 1987, 333–384.

---

die neben dem *Hebräerbrief* (s. dazu REHFELD, *δαθήκη*, bes. 37f.122.127–130) u.a. auch *Paulus* (s. dazu z.B. KOCH, *Schrift*, 32–48, bes. 32f.47f.; HOFIUS, *Rechtfertigung*, 131–147, bes. 146f.; DERS., *Psalter*, bes. 57), *Matthäus* (s. dazu oben S. 111 m. Anm. 22) oder der *Erste Petrusbrief* (s. dazu REHFELD, „Gottesknechtsgrammatik“, bes. 126f.) vertreten.

<sup>131</sup> Vgl. zum Ganzen auch ECKSTEIN, *Bibel*, bes. 276–286.

- BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas, Teilbd. 1: Lk 1,1–9,50, EKK 3/1, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989.
- BULTMANN, RUDOLF, Das Evangelium des Johannes. Mit Literatur- und Abkürzungsverzeichnis sowie Berichtigungen, Studienausgabe, hg. v. F. Hahn, KEK 2, Göttingen <sup>11(20)</sup>1985 (= Göttingen <sup>10(19)</sup>1968).
- , Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes [1947], in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 298–322.
- , Theologie des Neuen Testaments, NTG, Tübingen <sup>4</sup>1961.
- , Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus [1960], in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 445–469.
- , Der zweite Brief an die Korinther, hg. v. E. Dinkler, KEK.S, Göttingen 1976.
- CONZELMANN, HANS, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen <sup>5</sup>1964.
- DEINES, ROLAND, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177, Tübingen 2004.
- DIBELIUS, MARTIN, An die Thessalonicher I II. An die Philipper, HNT 11, Tübingen <sup>3</sup>1937.
- ECKSTEIN, HANS-JOACHIM, „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden“. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18 [1987], in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster 2003, 19–35.
- , So haben wir doch nur einen Gott. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament [2006], in: ders., Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2011, 3–33.
- , Wie will die Bibel verstanden werden? Perspektiven eines Evangelischen Schriftverständnisses, in: ThBeitr 44 (2013), 273–289.
- GÄCKLE, VOLKER, Dimensionen des Heils. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Verkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus, in *diesem* Band s.u. S. 175–225.
- GNILKA, JOACHIM, Das Evangelium nach Markus, Teilbd. 1: Mk 1,1–8,26, EKK 2/1, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1978.
- , Das Evangelium nach Markus, Teilbd. 2: Mk 8,27–16,20, EKK 2/2, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1979.
- GOPPELT, LEONHARD, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., UTB 850, Göttingen 1991 (= <sup>3</sup>1976).
- HENGEL, MARTIN, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen <sup>3</sup>1988.
- , Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger neuer Monographien [1971], in: ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007, 289–305.
- , Jesus und die Tora [1978], in: ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007, 352–374.
- , Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund [1987], in: ders., *Judaea, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 219–292.
- , Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewußtsein“ Jesu [1992], in: ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 259–280.

- / SCHWEMER, ANNA MARIA, Jesus und das Judentum, Geschichte des frühen Christentums 1, Tübingen 2007.
- HOFIUS, OTFRIED, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37 [1977], in: ders. / H.-Chr. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 81–86.
- , Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9–11 [1986], in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen <sup>2</sup>1994, 175–202.
- , „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie [1987], in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen <sup>2</sup>1994, 121–147.
- , „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18 [1989], in: ders. / H.-Chr. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 24–32.
- , Ist Jesus der Messias? Thesen [1993], in: ders., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 108–134.
- , Der Psalter als Zeuge des Evangeliums. Die Verwendung der Septuaginta-Psalmen in den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefes [1997], in: ders., Paulusstudien 2, WUNT 143, Tübingen 2002, 38–57.
- , Jesu Leben, Tod und Auferstehung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments [1998], in: ders., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 3–18.
- , Die Bedeutung Hans Joachim Iwands für die Exegese des Neuen Testaments [2004], in: ders., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 282–296.
- , Neutestamentliche Exegese in systematisch-theologischer Verantwortung. Erwägungen zu den Aufgaben einer theologischen Disziplin [2006], in: ders., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 267–281.
- , Die Frage nach dem „historischen Jesus“ als theologisches Problem, in: H. Assel (Hg.), Leidenschaft für die Theologie, Leipzig 2012, 79–115.
- HORSTMANN, MARIA, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27–9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums, NTA N.F. 6, Münster <sup>2</sup>1973.
- IWAND, HANS JOACHIM, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre [1941], in: ders., Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze 2, hg. v. G. Sauter, TB 64, München 1980, 11–125.
- , Acht Thesenreihen, in: ders., Glauben und Wissen, NW 1, München 1962, 279–286.
- , Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, NW N.F. 2, Gütersloh 1999.
- JEREMIAS, JOACHIM, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>10</sup>1984.
- , Jesu Verheißung für die Völker. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953, Stuttgart 1956.
- , Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh <sup>3</sup>1979.
- JERVELL, JACOB, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen <sup>1(17)</sup>1998.
- KÄHLER, MARTIN, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, Leipzig <sup>2</sup>1896 (= ND 1928).
- KÄSEMANN, ERNST, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen <sup>2</sup>1960.
- KAMMLER, HANS-CHRISTIAN, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie, WUNT 126, Tübingen 2000.
- , Sohn Gottes und Kreuz. Die Versuchungsgeschichte Mt 4,1–11 im Kontext des Matthäusevangeliums, in: ZThK 100 (2003), 163–186.
- KARRER, MARTIN, Der Brief an die Hebräer, Bd. 1: Kapitel 1,1–5,10, ÖTK 20/1 (= GTB 520), Gütersloh – Würzburg 2002.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986.

- KONRADT, MATTHIAS, Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?, in: ZThK 107 (2010), 139–166.
- KRÖTKE, WOLF, Wovon muss die Rede sein, wenn von Gott die Rede ist?, in: G. Schneider-Flume / D. Hiller (Hgg.), Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 2005, 131–143.
- KÜMMEL, WERNER G., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus – Paulus – Johannes, GNT 3, Göttingen 1969.
- LANDMESSER, CHRISTOF, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13, WUNT 133, Tübingen 2001.
- LÜDEMANN, GERD, Paulus, der Heidenapostel, Bd. 2: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983.
- LÜNEMANN, GOTTLIEB, Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher, KEK 10, Göttingen <sup>4</sup>1878.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 1: Mt 1–7, EKK 1/1, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1985.
- MAIER, GERHARD, Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus, WUNT 12, Tübingen 1971.
- MARSHALL, I. HOWARD, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids 1978.
- MERKLEIN, HELMUT, Mk 16,1–8 als Epilog des Markusevangeliums [1993], in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, Bd. 2, WUNT 105, Tübingen 1998, 211–240.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium, WUNT 220, Tübingen 2008.
- PESCH, RUDOLF, Die Apostelgeschichte, Teilbd. 2: Apg 13–28, EKK 5/2, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1986.
- POLA, THOMAS, „... Dies ist mein Name zum Verbergen.“ Arkanum und Amnesie im Alten Testament, in: ThBeitr 39 (2008), 346–362.
- REHFELD, EMMANUEL L., Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief, Magister-schrift Univ. Tübingen 2005.
- , Hermeneutische und methodische Leitlinien in Calvins Auslegung des Neuen Testaments, in: M. Basse (Hg.), Calvin und seine Wirkungsgeschichte, DBTRP 8, Berlin 2011, 29–56.
- , Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, WUNT 2/326, Tübingen 2012.
- , Aller Anfang ist – allein Gnade!, in: Zuversicht und Stärke 1/2014–15, 104–112.
- , Die „Gottesknechtsgrammatik“ des Ersten Petrusbriefs. Ein Musterfall biblischer Theologie, in: ThBeitr 47 (2016), 119–127.
- REINMUTH, ECKART, Der erste Brief an die Thessalonicher, NTD 8/2, Göttingen 1998.
- REISER, MARIUS, Der unbequeme Jesus, BThSt 122, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2013.
- RIESNER, RAINER, Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung, in: ThBeitr 24 (1993), 228–248.
- , Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen, Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 6, Gießen <sup>2</sup>1998.
- , John 1:14 and ‘the Disciple whom Jesus loved’, in: L.D. Chrupcala (Hg.), Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns, SBFA 80, Jerusalem 2013, 303–336.
- ROLOFF, JÜRGEN, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970.

- SCHELLONG, DIETER, „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ Rückfragen zur Suche nach dem „historischen Jesus“, in: *Einwürfe* 6 (1990), 2–47.
- SCHENKE, LUDGER, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, HThKNT.S 4, Freiburg i.Br. u.a. 1993.
- SCHNEIDER-FLUME, GUNDA, *Dogmatik erzählen? Ein Plädoyer für biblische Theologie*, in: dies. / D. Hiller (Hgg.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2005, 3–15.
- SCHNELLE, UDO, *Theologie des Neuen Testaments*, UTB, Göttingen/Bristol <sup>2</sup>2014.
- SCHNIEWIND, JULIUS, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen <sup>11</sup>1964.
- SCHRÖTER, JENS, *Nicht nur eine Erinnerung, sondern eine narrative Vergegenwärtigung. Erwägungen zur Hermeneutik der Evangelien-schreibung*, in: *ZThK* 108 (2011), 119–137.
- SCHWAMBACH, CLAUS, *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*, FSÖTh 101, Göttingen 2004.
- SCHWEITZER, ALBERT, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen <sup>6</sup>1951.
- STETTLER, CHRISTIAN, *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*, WUNT 2/229, Tübingen 2011.
- SUETONIUS, GAIUS TRANQUILLUS, *De vita Caesarum libri VIII, C. Suetoni Tranquilli opera*, Bd. 1 (editio minor), hg. v. M. Ihm, BSGRT, Leipzig 1908 (= ND 1927).
- TAEGER, JENS-W., *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, StNT 14, Gütersloh 1982.
- WENGST, KLAUS, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013.
- WILK, FLORIAN, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179, Göttingen 1998.
- WISCHMEYER, ODA, *Lukas 22,41–44 und Hebräer 4,15. Überlegungen zur theologischen Bedeutung der neutestamentlichen Erzählungen von Jesus*, in: G. Schneider-Flume / D. Hiller (Hgg.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2005, 100–110.
- WITTEKIND, FOLKART, *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916)*, BHTh 113, Tübingen 2000.
- WOLTER, MICHAEL, „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. *Semantische und pragmatische Beobachtungen*, in: J. Schröter / R. Brucker (Hgg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin/New York 2002, 355–392.