

Das Hauptgebot in der Verkündigung Jesu Beobachtungen bei den Synoptikern

THOMAS SÖDING

1. Monotheismus und Christologie

Walter Kasper hat in zwei magistralen Werken die Spannung, die zwischen dem Monotheismus Israels und der Christologie des Neuen Testaments herrscht, als Schlüsselthema christlicher Theologie erschlossen.¹ Die exegetische Frage lautet, ob die dogmatische Zuspitzung des Problems, die auf eine trinitarische Lösung zusteuert, den neutestamentlichen Befund und insbesondere die Verkündigung wie die Praxis Jesu von Nazareth überakzentuiert oder ob sie im Gegenteil freilegt, was von Anfang an die Sendung Jesu prägt.²

Der Blick ins Johannesevangelium legt eine klare Antwort nahe. Denn der Prolog lässt die Jesusgeschichte in der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft, dem heilsgeschichtlichen Wirken und der Inkarnation des ewigen Logos beginnen (Joh 1,1–18). Jesus redet im Bewusstsein seiner Einheit mit dem Vater (Joh 10,30). Er wird mit dem Vorwurf konfrontiert, in blasphemischer Weise die Einzigkeit Gottes zu verletzen (Joh 5,18; 10,33; vgl. 19,7), antwortet aber darauf, dass er gerade die Ehre des Vaters wahre, indem er ihn offenbare: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9) – „Ich gehe zum Vater, denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28) – „... dass alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21).³

1 W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; Ders., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982. Die Arbeiten sind vielfach neu aufgelegt und werden auch in den Gesammelten Schriften gebühren repräsentiert, zunächst: Bd. 3: *Jesus, der Christus* (Unveränderte Neuauflage des Werkes von 1964 mit einem neuen Vorwort, Freiburg 2007).

2 Die Linie neutestamentlicher Theologie habe ich in hermeneutischer Absicht ausgezogen in: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* [QD 219], Freiburg 2005, 170–187.

3 Den Monotheismus stellt Ulrich Wilckens in den Mittelpunkt seiner Johannes-

Aber auch wenn die johanneische Überlieferung neu als Jesustradition entdeckt zu werden verdient, wird doch vom Evangelisten selbst angezeigt (Joh 2,17.22; 13,7.19), dass der österliche Glaube sehr stark das Bild der geistgewirkten Erinnerung an Jesus prägt (Joh 14,26; 15,26; 16,14).⁴ Wenn man nach Jesus von Nazareth selbst fragen will, hat man bei den synoptischen Evangelien festeren Boden unter den Füßen. Zwar sind sie ebenso aus nachösterlicher Perspektive wie das Johannesevangelium geschrieben; sie sammeln, arrangieren und transformieren aus gleichfalls theologischen Gründen die Episoden, die sie auswählen (vgl. Lk 1,1–4). Auch die synoptischen Stoffe sind im Zuge der Überlieferung so stark geprägt worden, dass die Suche nach „ipsisima verba“, die von sekundären Zusätzen befreit werden könnten, zum Scheitern verurteilt ist. Die Exegese muss sich darauf beschränken, die Bilder der Erinnerung, die auch die synoptischen Evangelien zeichnen, zu beschreiben, miteinander zu vergleichen und auf ihre historische Plausibilität hin zu untersuchen. Das aber ist durchaus möglich und etwas leichter als bei Johannes zu leisten, weil mit heutigen Methoden im Vorfeld der Synoptiker einige Traditionsstränge etwas genauer als im Vorfeld des Vierten Evangeliums zu sehen sind.⁵

Zu fragen ist also (in einem ersten exegetischen Anlauf zum Thema), ob die synoptischen Evangelien ihrerseits Spannungsbögen zwischen Monotheismus und Christologie aufbauen, wie sie verlaufen und wie tief sie in der Jesustradition gründen. Das soll in einigen wenigen Beispielen vorgeführt werden.

Das Bild Jesu lässt sich nach den synoptischen Evangelien in einem doppelten Spiegelbild erkennen: in den Wahrnehmungen der Jünger und in der Kritik der Gegner Jesu. Beides ist, so wird von den Synoptikern erzählt, durch Worte und Aktionen Jesu vorgegeben. Beides ist nicht einfach die glatte Negation oder Affirmation, sondern führt zu gegensätzlichen Brechungen der Intention Jesu. Die Jünger, deren Geist zwar willig, deren Fleisch aber schwach ist (Mk 14,38), haben den Evangelien zufolge größte Schwierigkeiten, Jesus so zu sehen, wie er sich selbst gesehen und gezeigt hat. Von den Gegnern heißt es zwar oft genug, ihr Herz sei verstockt; aber im Rückblick scheint es, dass sie zuweilen das Anstößi-

xegese; zuletzt zusammengefasst, in: *Theologie des Neuen Testaments I/4*, Neukirchen-Vluyn 2006.

4 Vgl. J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* [ATHANT 84], Zürich 2004.

5 Zur Hermeneutik der Erinnerung im Neuen Testament vgl. T. Söding, *Ereignis und Erinnerung. Die Geschichte Jesu im Spiegel der Evangelien*, Paderborn 2007.

ge, damit aber auch das Revolutionäre der Verkündigung Jesu deutlicher herausgestellt haben als manche seiner Sympathisanten.

2. Der Vorwurf der Blasphemie

Die Perspektive der Gegner gilt es hermeneutisch ernst zu nehmen. Dass sie nicht im historischen Original zu erkennen ist, muss man bedauern, lässt sich aber nicht ändern. Gleichwohl ist das Portrait, das die Evangelien von den Gegnern Jesu zeichnen, signifikant: nicht im Sinne eines naiven Historismus, aber eines – christologisch gefärbten – Rückblicks auf die Konflikte, die Jesus ausgetragen hat. Das Bild ist getrübt, weil den Gegnern in den Evangelien zuweilen unlautere Motive unterstellt und die theologischen Gegensätze oft plakativ dargestellt, aber nicht differenziert werden. Gleichwohl deutet der Widerspruch, den Jesus nach der Darstellung der Evangelisten auslöst, in dieser Perspektive an, was auf dem Spiel steht und dass es um letzte Fragen der Theologie geht. Die christliche Auslegung neigte lange dazu, die Einwände gegen Jesus zu moralisieren, so als ob sie nur Produkte von Neid und Eifersucht, von Engstirnigkeit und Gesetzlichkeit wären. So aber wird nicht nur den Gegnern Unrecht angetan; es wird auch der Verkündigung Jesu der Stachel gezogen. In den Konflikten geht es um theologische Probleme von größtem Gewicht.

a) Die Vergebung der Sünden

Nach dem Markusevangelium (das es darauf anlegt) zielt der erste Einwand, dessen Jesus sich erwehren muss, sofort ins Zentrum. Er macht sich daran fest, dass Jesus einem Gelähmten, den er heilen soll, die Sünden vergibt (Mk 2,1–12).⁶ Das Streitgespräch über die Sündenvergebung gilt der redaktionsgeschichtlichen Exegese⁷ meist als sekundärer Zusatz, weil andere Wundergeschichten eine ähnliche Problematisierung nicht kennen und die Geschichte sich theoretisch auch ohne die Kontroverse lesen ließe. Aber die Verknüpfung von Krankheit und Sünde ist ein wichtiges Thema in der Welt Jesu (vgl. Joh 9), und zur Vergebung der

- 6 Sehr gute Beobachtungen bei K.-W. Niebuhr, Jesu Heilungen und Exorzismen: ein Stück Theologie des Neuen Testaments, in: W. Kraus; K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie [WUNT 192], Tübingen 2003, 99–112.
- 7 Die wichtigsten Argumente pro et contra bei P. Dschulnigg, Das Markusevangelium [ThKNT 2], Stuttgart 2007, 91.

Sünden gibt es eine Parallele aus dem lukanischen Sondergut in der Salbungsgeschichte (Lk 7,36–50). Also spricht vieles für die Zuversicht, dass der markinische Text vielleicht nicht detailgetreu eine ganz bestimmte Episode aus dem Leben Jesu einfängt, aber eine typische Szene gestaltet, die nicht ohne historische Anhaltspunkte ist.⁸

Der Vorwurf ist nach Mk 2,7 und den Parallelen, Jesus mache sich der Gotteslästerung schuldig: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott, dem Einen?“ Die Formulierung ist eine gezielte Zuspitzung. Denn Vergebung und Versöhnung zwischen Feinden in Israel hat es nicht nur immer wieder gegeben; sie wird auch ausdrücklich gefordert, nicht zuletzt mit dem Liebesgebot (Lev 19,17f.). Es gibt nicht nur im Tempel zahlreiche Riten, die der Sündenvergebung dienen; die Weisheitsliteratur spricht von der Möglichkeit und Notwendigkeit persönlicher Vergebung. „Liebe deckt Sünden zu“, ist ein Leitsatz weisheitlichen Ethos im Alten wie im Neuen Testament (Spr 10,12; Jak 5,20; 1Petr 4,9). Der Einwand gegen Jesus berücksichtigt dies. Er ist so wiedergegeben, dass er nach der Exousia Jesu fragt. Damit ist einerseits seine Autorität und Vollmacht, sein Recht, andererseits seine Freiheit und Souveränität gemeint. Dann aber ist klar, dass sich die Sündenvergebung, die Jesus praktiziert, im Spiegel der Kritik, die sie auslöst, nicht darin erschöpft, Nachsichtigkeit und Wohlwollen zu üben; die Sündenvergebung muss vielmehr die Dimensionen einer Neuschöpfung haben. So verstanden, passt die Machttat, den Gelähmten zu heilen, als Illustration – und mehr noch: als Konkretion – der Sündenvergebung. Im größeren Kontext wird der Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu wichtig: Die Sündenvergebung ist der Zuspruch ihrer Nähe, die konkrete Verwirklichung ihrer rettenden Macht, der Kairos erfüllter Zeit für den Sünder, dem vergeben wird, damit er im Glauben an das Evangelium neu leben kann.

In diesen eschatologischen Dimensionen der Sündenvergebung zeichnen sich die Verbindungen zu denjenigen Propheten- und Psalmworten ab, die nach dem Alten Testament Gott allein die Vergebung der Sünden zuerkennen (Jes 43,25; 44,22; Ps 103,3; 130,4) und dem Einwand gegen Jesus Nahrung zu geben scheinen. Durchweg geht es hier um die Rettung aus einer tiefen Krise, um einen Durchgang durch das Gericht, um einen wunderbaren Neuanfang mitten in einer Katastrophe. Die Un-

8 Auch Gerd Theißen und Annette Merz (*Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 459f.) sehen eine historische Basis der Sündenvergebung; allerdings arbeiten sie nicht die eschatologische Dimension des Jesuswortes heraus und können deshalb weder den Einwand der Schriftgelehrten erklären noch das Gewicht, das der Szene im Evangelium zuerkannt worden ist.

terschiede zur Basileia-Botschaft Jesu bleiben beachtlich. Aber Zusammenhänge lassen sich nicht leugnen. Die eschatologische Dimension der Sündenvergebung wird gegenüber den Propheten noch deutlicher in der „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“, die Johannes der Täufer nach Mk 1,4 spendet. Das älteste Evangelium sieht in dieser Taufe ein Vorzeichen, unter dem die Jesusgeschichte zu lesen ist. Matthäus und Lukas sind ihm darin gefolgt. Dass Jesus sich von Johannes im Jordan hat taufen lassen, ist ein festes Faktum, unabhängig von der strittigen Frage, ob er auch eine Zeitlang als „Jünger“ des Täufers gewirkt hat. Die Gerichtsbotschaft des Täufers mit seiner starken Sündentheologie und „sakramentalen“ Vergabungszusage ist eine entscheidende Voraussetzung, mehr: ein Ausgangspunkt der Predigt und Praxis Jesu.

Jesus spricht nach Mk 2,5 die Sündenvergebung im Passiv zu: „Kind, deine Sünden werden dir vergeben“. Es ist performative Rede par excellence. In dem Moment, da Jesus spricht, geschieht, was er sagt, weil er es sagt. Das Passiv weist auf Gott. Der Sprecher aber ist Jesus. Die Pointe, die durch den Widerspruch herausgearbeitet wird, besteht darin, dass zwischen beidem kein Widerspruch, sondern eine tiefe Übereinstimmung besteht. Jesus beansprucht nicht das Vorrecht Gottes für sich; das wäre in der Tat blasphemisch. Vielmehr soll gelten, was Jesus nach Mk 2,10 sagt: „dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf der Erde“.

Daraus ergibt sich, was Markus als Antwort Jesu auf den Einwand einiger anwesender Schriftgelehrten überliefert: Es wird von Jesus (und seiner Jüngerschaft) nicht bestritten, dass Gott allein Sünden vergeben kann; es wird aber betont, dass Gott dem Menschensohn – kein Zweifel, dass Jesus selbst gemeint ist – die Vollmacht eschatologischer Sündenvergebung auf Erden gegeben hat. Es ist dieselbe Vollmacht, mit der Jesus die Gottesherrschaft verkündet und verwirklicht. Diese Vollmacht hat Jesus – Markus zufolge – nach der Taufe mit den Geist erhalten, da er in sein messianisches Amt eingesetzt worden ist (Mk 1,9–11). Die Sündenvergebung durch Jesus ist also, wie Markus sie darstellt, keine Relativierung, sondern eine Konkretion des Monotheismus; sie gibt eine Antwort, wie der eine Gott in der Geschichte zum Heil der Welt handeln kann, ohne seine Einzigkeit zu verletzen und ohne die Menschen eine letzte Distanz spüren zu lassen.

Mk 2,10 ist freilich in seiner Authentizität umstritten. Wer mit Ernst Käsemann dem Kriterium der Unähnlichkeit folgt⁹, wird den Vers und

9 Cf. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1953), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 187–214.

die ganze Szene ausgrenzen, weil sie erstens Interessen der Urgemeinde entgegenkommt, auch wenn von einer Vollmachtsübertragung auf die Jünger an dieser Stelle keine Rede ist, und weil sie zweitens den Menschensohntitel bringt, auch wenn er von der historischen Kritik noch am ehesten mit Jesus selbst in Verbindung gebracht wird. Aber ob es klug ist, Jesus nicht nur von seinem jüdischen Kontext, sondern auch von seiner ekklesialen Wirkungsgeschichte zu isolieren, der aber doch die Quellentexte der Evangelien verdankt sind, sei dahingestellt. Man braucht sich nicht auf ein „ureigenes Jesuswort“ zu versteifen, um doch als wahrscheinlich zu erachten, dass nicht nur die Überlieferung von Sündenvergebungen, sondern auch die ausdrückliche Inanspruchnahme der Vollmacht in der Praxis Jesu selbst verwurzelt sind. Der „Menschensohn“ passt als Typ aus der Theologiegeschichte Israels zum Thema, weil er mit dem Gericht Gottes verbunden ist und dadurch die eschatologische Bedeutung der Sündenvergebung Jesu personifiziert.¹⁰

b) Die Tempelaustreibung

Die Tempelaustreibung, mit der nach Johannes (Joh 2,13–22) das öffentliche Wirken, nach den Synoptikern (Mk 11,15–19 parr.) aber die Leidensgeschichte Jesu beginnt, löst ebenso wie die Sündenvergebung die kritische Frage aus, mit welchem Recht Jesu tue, was er getan habe. Bei Johannes verbirgt sich dieser Einwand in der Forderung eines Zeichens (Joh 2,18), mit dem Jesus sich als der wahre Prophet (nach Dtn 13 und 18) ausweisen solle. Nach den Synoptikern wird die Vollmachtsfrage direkt gestellt. Die „Hohenpriester und die Schriftgelehrten und die Ältesten“, also Vertreter aller Fraktionen im Synhedrion, kommen auf Jesus zu: „In welcher Vollmacht tust du dies? Oder wer hat dir die Vollmacht gegeben, dies zu tun?“ (Mk 11,28 parr.). „Dies“ ist die Tempelaktion, die aber als typisch für das gesamte Wirken, ja als dessen Zuspitzung erscheint. Aus der Frage spricht jedoch keine Offenheit gegenüber Jesus, sondern eine Ablehnung seiner Aktion und seiner Person.

Die Frage lässt jedoch die Dimensionen erkennen, die – wenigstens im Nachhinein – der Tempelaktion zugemessen worden sind.¹¹ Die

10 Nicht ganz so stark im Zeichen der Debatte über den Monotheismus sind andere Überlieferungen akzentuiert, die gleichfalls Jesu Vollmacht kontrovers besprechen: besonders seine Sabbatpraxis, der eine Auflösung des Siebten Tages vorgeworfen wird (Mk 2,23–28 par.; 3,1–6 parr.), und seine Mahlgemeinschaft mit Sündern, der eine Verwischung des Unterschieds zwischen Gut und Böse angelastet wird (Mk 2,13–17 parr.).

11 Zu den Deutungen der antiken und modernden Exegese vgl. C. Metzendorf, Die

Deutungen sind in den Evangelien allerdings nicht einheitlich. Nach Johannes hat Jesus sich in seinem eigenen Leib als Tempel Gottes offenbart, was den Jüngern aber erst nachösterlich aufgegangen sei (Joh 2,21f.). Nach den Synoptikern hat Jesus den Tempel wieder zu dem „Haus des Gebetes“ gemacht, als das er von Anfang gedacht war. Die näheren Ausdeutungen sind aber verschieden. Markus zufolge nimmt Jesus die jesajanische Spur auf, dass der Tempel am Ende aller Tage zu einem „Haus des Gebetes für alle Völker“ wird (Mk 11,17: Jes 56,7); nach Lukas macht Jesus ihn zu einem Lehrhaus, erfüllt vom Wort Gottes (Lk 19,45–48); nach Matthäus wird aus dem Tempel eine Friedenszone der Gottesherrschaft, ein Ort des Lebens auch für Kinder und Kranke (Mt 22,12–17). In allen Evangelien wird die Tempelaktion aber – direkt oder indirekt – auf die (prophezeitliche oder geschehene) Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. bezogen (vgl. Mk 13,1f. parr.).

Nach Markus und Matthäus ist Jesus im Prozess vor dem Hohen Rat von falschen Zeugen beschuldigt worden, prophezeit zu haben, er werde den von Menschenhand erbauten Tempel niederreißen und nach drei Tagen einen neuen, nicht von Händen gemachten Tempel aufbauen (Mk 14,58 par. Mt 16,61; vgl. Joh 2,19; Apg 6,14). Das Lügnerische besteht aber wohl nicht darin, dass Jesus ein Wort in den Mund gelegt wird, das er nie gesagt hat, sondern darin, dass es als Frontalangriff gegen das Heiligtum in Jerusalem verzerrt worden ist.

Durch die Vollmachtsfrage wird verdeutlicht, dass die Tempelaktion Jesu als gewaltige Provokation gesehen worden ist. Tatsächlich spricht viel dafür, dass Jesus mit ihr entweder – so die johanneische Variante – von vornherein die Würfel hat fallen lassen oder – so die synoptische Tradition – die Entscheidung gesucht und so den letzten Anstoß für seine Verhaftung gegeben hat. Hätte Jesus mit der Vertreibung der Händler und dem Umstürzen der Tische nur eine Finanz- oder Kultreform und in diesem Sinn eine „Reinigung“ des vorhandenen Kultes intendiert, wäre diese Wirkung kaum zu verstehen.

So stark die überlieferten Deutungsworte nachträglich ausgestaltet sind, können sie doch die Richtung einer plausibeln historischen Interpretation weisen. Die Tempelaktion ist eine symbolische Handlung Jesu, ein gelebtes Gleichnis, wie es aus der Tradition prophetischer Zeichensetzungen bekannt ist: Auf der einen Seite steht Jesus in der Tradition von Tempelkritikern wie Jesaja und Jeremia (7,11); er entlarvt den Jerusalemer Tempel, der zur „Räuberhöhle“ und Markt-

Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich [WUNT II/168], Tübingen 2003.

halle verkommen sei, als Vorort des Widerstandes gegen die Gottesherrschaft und gegen ihn, deren Boten; auf der anderen Seite steht Jesus in Erwartung seines Todes wie seiner Auferstehung, die nach dem schwierigen Tempelwort im Prozess die Zerstörung des gegenwärtigen mit dem Aufbau des himmlischen Tempels verbindet (Mk 14,58 par.). Die geschilderte Aktion Jesu lässt vermuten, dass er symbolisch die Tempelopfer unterbricht, um einerseits zu demonstrieren, dass der Segen der Basileia nicht von ihnen abhängt, und andererseits den Blick auf sich zu ziehen, der die Händler vertreibt und die Tische umstürzt. Die Zeit der blutigen Opfer ist zu Ende; die Zeit der Gottesherrschaft beginnt – mit dem, der sich selbst hingeben wird.¹² Damit wird aber der Tempel nicht profaniert; er wird vielmehr neu geheiligt.

Die „Vollmacht, dies zu tun“ kann Jesus nicht als jemand haben, der leugnen würde, dass der Tempel das Haus Gottes (vgl. Joh 2,16) und als solches ein „Haus des Gebetes“ ist, sondern nur als der, wie Johannes reflektiert (Joh 2,17), der sich im Eifer für Gottes Haus verzehrt (Ps 69,10) oder, wie Markus ausführt, die Jüngerschaft als Gebetshaus, als neuen Tempel, aufbaut (vgl. Mk 11,20–25), oder, wie Lukas sagt, den Tempel von seiner Lehre erfüllt oder, wie Matthäus ausführt, den Kindern und Kranken im Heiligtum Stimme gibt. Schon der Vergleich zeigt, dass in allen Evangelientraditionen an der Ausdeutung der Tempelaktion intensiv gearbeitet worden ist.

Durch die tatsächliche Zerstörung des Tempels, unter deren Eindruck die Evangelien geschrieben worden sind, gewinnen diese Interpretationen zusätzliches Gewicht. Sie werden heute problematisiert, weil die Evangelisten in der Tempelzerstörung ein Strafgericht Gottes gesehen haben – wie allerdings die Propheten beim Ersten Tempel und Josephus beim Zweiten Tempel auch.¹³ Die theologische Stärke der neutestamentlichen Deutungen beruht aber darauf, dass sie die ekklesiologische Transformation der Tempel-Theologie, die dann unter anderen Vorzeichen auch bei Paulus begegnet (1Kor 3,10–17), nicht mit einer

- 12 Ähnlich deutet – in religionssoziologischen Bahnen – G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 66. Auf eine Ansage des Tempelunterganges reduziert die Aktion hingegen A.J.M. Wedderburn, *Jesus' Action in the Temple. A Key or a Puzzle*, in *ZNW* 97 (2006), 1–22. Dann bleibt die positive Sinndeutung ganz außen vor. Überdies wird das Prophetische künstlich vom Königlichen und Priesterlichen nicht nur, was notwendig ist, unterschieden, sondern, was unbegründet bleibt, getrennt.
- 13 Vgl. J. Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* [WUNT 147], Tübingen 2002.

Substitutions-Theologie Israels verbinden, sondern ganz auf die radikale Positivität des Basileia-Dienstes Jesu gründen.

Die eine oder andere Interpretation der Evangelien als historisch unmöglich oder als gezielte Überinterpretation zu verwerfen, wird schwer möglich sein. Auch dass sie einander ausschließen, ist nicht einzusehen. Ob in der einen oder anderen Weise die ureigene Intention Jesu getroffen worden ist, lässt sich allerdings auch nicht mit wünschenswerter Sicherheit beweisen. Sicher ist nur: In allen Fällen hat – aus allerdings nicht einfach identischen Gründen – die Tempelaustreibung eschatologisches Gewicht. Es ist keine Aktion neben anderen; sie hat entscheidende Bedeutung. Sie zielt auf den Nerv des Judentums in der Ära des Zweiten Tempels. Sie provoziert die Frage, woher Jesus das Recht für sein Tun nehme – und insinuiert eine Antwort, die vielleicht nicht schon im johanneischen Sinn Jesus als den wahren Tempel vorstellt, aber doch ihn als denjenigen darstellt, an den Gott seine Gegenwart, seine Vergebung, sein Heil bindet.

Dann ist nicht nur die Frage nach der Vollmacht Jesu – theoretisch – richtig gestellt es leuchtet auch die doppelte Antwort ein, die Jesus nach den Synoptikern gibt. Der Verweis auf Johannes den Täufer, den er zuerst gibt (Mk 11,27–33 parr.), ist kein mehr oder weniger geschicktes Ausweichmanöver, sondern ein Hinweis auf denjenigen, der seinerseits, ohne dass allerdings von ihm Tempelkritik überliefert wäre, die eschatologische Vergebung der Sünden nicht an den Kult gebunden hat (der dies auch nie zu leisten versprochen hat, wie der Hebräerbrief ausführen wird), sondern an die Taufe im Jordan, von der Jesus ausgeht. Das nachfolgende Winzergleichnis (Mk 12,1–12 parr.)¹⁴ setzt Jesus als geliebten Sohn des Vaters ins Bild, verbindet sein Geschick mit dem der Propheten und spielt mit dem Schauplatz, dem Weinberg, die Israel-Theologie ein; dadurch wird die Tempelaktion der Basileia-Sendung Jesu zugeordnet: der Sohn fordert den Zins, sozusagen das Opfer des Gottesvolkes, das die Pächter verweigern, sodass der Sohn es mit seinem Leben bezahlt.

Daran knüpft die – nachösterlich ekklesiologisch aufgewertete – Eckstein-Metapher an, die im Verweis auf Ps 118,22 ^{LXX} den verworfenen Propheten, den geliebten Sohn des Vaters, zum Eckstein des Tempels erklärt. Handelndes Subjekt ist Gott. Er handelt durch seinen gesandten Sohn, der von Menschen verworfen, von ihm aber geehrt wird.¹⁵

- 14 Vgl. A. Weihs, Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums [BThSt], Neukirchen-Vluyn 2003.
 15 Vgl. zur Differenzierung zwischen redaktioneller Gestaltung und Rückfrage T. Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg 2007, 210f.

Der Zusammenhang zwischen Tempelaktion, Vollmachtsfrage und Winzergleichnis ist sicher redaktionell. Eine sekundäre Historisierung der Perikopenfolge verbietet sich. Gleichwohl macht sie den Zusammenhang von Sendung, Verfolgung und Versöhnung sichtbar, in dem Jesus seine Sendung und wahrscheinlich auch seine Tempelaktion gesehen hat. So wie es überliefert ist, kann nur Jesus im Tempel handeln: weil er vollkommen für die Herrschaft Gottes eintritt und daraus seine Autorität bezieht.

In einer matthäischen Sondertradition, die mit dem Streitgespräch über das Ährenraufen am Sabbat verbunden ist, sagt Jesus: „Hier ist mehr als der Tempel“ (Mt 12,5) – so wie er nach Q-Traditionen erklärt „mehr als Salomo Mt 12,42 par. Lk 11,31) und „mehr als Jona“ zu sein (Mt 12,41 par. Lk 11,32). Wird hier das Prophetische und Königliche betont, so kommt in Mt 12,5 das Priesterliche Jesu zum Vorschein. Hier ist die Keimzelle sowohl für die synoptische Verheißung eines nicht von Händen gemachten Tempels zu finden als auch für die johanneische Vision, der Leib Jesu sei der neue Tempel: Ort der Gegenwart Gottes, Ort der Versöhnung, Ort der Anbetung. Ohne eine wie immer geartete, womöglich nur implizite Entsprechung zu dieser österlichen Explikation hätte Jesus im Jerusalemer Heiligtum nie und nimmer tun dürfen, was er der neutestamentlichen Überlieferung zufolge getan hat.

Das positive Pendant zur Tempelaustreibung bildet die Feier des Abendmahles. Wiewohl bei Markus und Matthäus – anders als bei Lukas und Paulus – ein ausdrücklicher Wiederholungsbefehl nicht erzählt wird, ist doch die Gabe von Brot und Wein, verbunden mit der Deutung seiner Heilsbedeutung und dem Ausblick auf die Vollendung des Reiches Gottes (Mk 14,22-.25 parr.) ein „sakramentaler“ Akt, in dem Jesus den Zwölf nicht nur einen Ahnung seines Abschieds gibt, sondern die Gabe seiner fortdauernden Gegenwart und Heilswirksamkeit macht.¹⁶

16 Vgl. J. Schröter, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart [SBS 210], Stuttgart 2006, 157–161 (der allerdings, vorsichtiger, auf der Ebene der neutestamentlichen Überlieferung bleibt und bei der Rückfrage zurückhaltender ist).

c) *Die Messiasfrage*

Nach dem Markusevangelium rückt die Messiasfrage ins Zentrum der Passion.¹⁷ Matthäus und Lukas sind ihm darin gefolgt. Nach Johannes, der – historisch nicht unplausibel – kein regelrechtes Verfahren vor dem Hohen Rat, sondern ein Verhör im Hause des Hannes kennt (Joh 18,12–27), überliefert keine direkte Messiasthematik; aber eine Befragung Jesu „bezüglich seiner Jünger und seiner Lehre“ (Joh 18,19), die ihrerseits stark christologisch gefärbt ist. Im Markusevangelium scheidet die nach der jüdischen Prozessordnung eigentlich nötige Überführung durch glaubwürdige Zeuge, so dass dem Hohepriester nichts anderes übrig bleibt, als selbst die entscheidende Frage zu stellen, ob Jesus „der Messias, der Sohn des Hochgelobten“ sei (Mk 14,61 parr.). Dies geschieht, um auf Jesu Antwort hin die Feststellung vorzubereiten: „Ihr habt die Lästerung gehört!“ (Mk 14,63). Damit scheint Jesu Schicksal besiegelt.

Jesu Antwort ist bei Markus freilich keine einfache Bejahung der Frage, sondern eine Selbstoffenbarung, die den Fragehorizont unendlich ausweitet. „Ich bin’s, und sehen werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und kommen mit den Wolken des Himmels“ (Mk 14,62). Jesus weitet die Christologie, die aus der hohepriesterlichen Frage spricht, für die Parusie des Menschensohnes und öffnet dadurch den Blick nicht nur auf die Erhöhung des Gottessohnes zur Rechten des himmlischen Thrones (vgl. Mk 12,35ff. parr.), sondern auch auf das Jüngste Gericht, in dem sich die irdischen Richter Jesu werden verantworten müssen. In der eschatologischen Zukunft wird sich zeigen, wer Jesus immer schon gewesen ist, auch im Moment seiner Anklage: der einzig wahre Messias, der einzig-eine Sohn des lebendigen Gottes.

Für Kaiaphas, wie Markus ihn auftreten lässt, ist dieses Bekenntnis eine „Blasphemie“, weil Jesus nicht nur eine nachträgliche Anerkennung seiner Verdienste und nicht nur eine kommende Bestätigung seiner Gerechtigkeit durch Gott ankündigt, sondern voraussagt, dass sein künftiger Ort „zur Rechten der Kraft“, heißt: im Strahlungsfeld der Gottheit Gottes sein wird und dass er in Gottes Kraft als Menschensohn die Vollendung herbeiführen wird, an die aber die Sadduzäer nicht glauben. In der matthäischen Modulation „Du sagst es“ (Mt 27,11), die

17 Umfassende Erörterung aller wesentlichen exegetischen und historischen Fragen im Horizont historisch-kritischer und redaktionsgeschichtlicher Exegese bei R.E. Brown, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels I-II* [AncB.RF], New York 1994.

auf Jesu Antwort auf die Königsfrage des Pilatus abgestimmt ist, wird dieser jesuanische Vorbehalt noch deutlicher: Jesus nimmt die Definitionsgewalt über die messianischen Gottessohnschaft in Anspruch.

Es führt auf einen Holzweg, die Frage der Authentizität zuzuspitzen.¹⁸ Ein Prozessprotokoll ist nicht erhalten. Vom markinischen Passionsbericht auf die historischen Umstände des Jesusprozesses zurückzuschließen, ist nicht ohne weiteres möglich; die Forschungsmeinungen gehen nach wie vor weit auseinander. So wie Markus das Verfahren vor dem Hohen Rat erzählt, hätten die Synhedristen gegen wichtige Prozessregeln verstoßen¹⁹, die freilich erst aus späteren Quellentexten erschlossen werden können. Im Vergleich mit Lukas und Johannes spricht viel dafür, dass Jesus vom Hohen Rat nicht – mehr oder weniger regelkonform – verurteilt, sondern dass er von führenden Hohenpriestern verhaftet, vernommen und zu Pilatus verbracht worden ist.

Die theologisch entscheidende Frage führt jedoch auf eine andere Ebene. Häufig liest man, dass ein messianischer Anspruch gar kein Grund für eine Verurteilung hätte gewesen sein können. Als Argument wird angeführt, dass allerlei messianische Figuren, von denen Josephus in seinen Geschichtswerken berichtet, zwar von vielen als verrückt angesehen und zuweilen verhaftet, aber von niemandem als Gotteslästerer verurteilt worden sind. Mehr noch: Bar Kochba, der Anführer des zweiten Aufstandes gegen die Römer, habe sich als Messias, als Sternensohn, gesehen, sei aber deswegen nicht behelligt, sondern bewundert worden.²⁰

Das aber ist ein Scheinargument. Es beruht darauf, dass mit dem Titel „Messias“ recht unterschiedliche Ideen eines Retters verbunden werden können, der die Unterdrücker zu besiegen und Israel zu befreien, Versöhnung zu stiften und das Gesetz zu erneuern vermag.²¹ In der markinischen Darstellung des Prozesses begegnet aber diejenige Messiasvorstellung, die sich im frühen, judenchristlich geprägten Christentum durchgesetzt hat: dass der Messias der Sohn Gottes ist und dass die messianische Gottessohnschaft nicht rein funktional, sondern personal zu

18 Optimistisch ist A. Strobel, A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* [WUNT 21], Tübingen 1980. Skeptisch ist nicht nur J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1995, 426–429.

19 Das betont G. Vermes, *Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage im Leben Jesu*, Darmstadt 2006, 55–61.

20 Vgl. zu den Quellentexten C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Beziehungen*, Augsburg 1994, 267–368.

21 Einen guten Eindruck vermitteln H.-J. Fabry; K. Scholtissek, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* [NEB Themen 5], Würzburg 2002.

bestimmen ist, so dass Gottes eschatologischer Heilswille, der seinem Wesen entspricht, in der Messianität Jesu verwirklicht wird. An genau diesem Punkt werden die Wege des frühen Judentums und des frühen Christentums, auch des jüdisch geprägten, auseinandergehen.²²

Deshalb wird oft mit einer Rückprojektion gerechnet: Markus habe die spätere Entwicklung in die damalige Situation eingetragen; Matthäus sei ihm zwar im wesentlichen gefolgt, doch die anderen Evangelisten hätten aus genauerem historischen Wissen – und besseren Traditionen – die Sache halbwegs korrigiert.

Die markinische Gestaltungskraft kann auch gar nicht in Abrede gestellt werden. Aber über dem Kreuz stand „König der Juden“ (Mk 15,26 parr.; Joh 19,19). Ohne eine messianische Lesart der Geschichte Jesu, der eine Wendung ins Politische und Zelotische gegeben worden wäre, ist dies schwer erklärlich. Dass Jesus nicht die Frage ausgelöst habe, ob er der Messias sei, ist eine anachronistische Vorstellung; die These, Jesus habe ein unmessianisches Leben geführt, eine Idee des 19. Jahrhunderts²³.

Das alles besagt aber noch nicht, ob und – wenn ja – in welchem Sinn Jesus sich als Messias und Sohn Gottes verstanden hat.²⁴ Die Evangelien sind zurückhaltend. Jesus nimmt nach den Synoptikern kaum einmal Hoheitstitel in den Mund; bei Johannes haben die Bildworte, die eng mit der synoptischen Welt der Gleichnisse verwandt sind, das größte Gewicht. Die indirekte Christologie ist elementarer als die direkte, die gelebte Christologie geht der erzählten und reflektierten Christologie voraus. Aber jenseits der Frage, welche Hoheitstitel Jesus wann, wo und wie in den Mund genommen und welchen Sinn er mit ihnen verbunden haben sollte – die markinische Erzählung erklärt sich am besten als Ausdruck der Erinnerung daran, dass es am Ende nichts anderes als der persönliche Anspruch gewesen ist, der Jesus ans Kreuz geführt hat, und dass dieser Anspruch Jesu wenigstens im Nachhinein nicht besser der des messianischen Gottessohnes verstanden werden kann, wenn er in der Sprache Israels, im Horizont des Alten Testaments artikuliert werden soll.

In diesem Rahmen aber ist die Christologie keine Einschränkung, sondern eine Anwendung des biblischen Monotheismus. Die tödliche Ablehnung durch Kaiaphas spiegelt die lebendige Identifizierung des

22 Vgl. J.D.G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* [WUNT 66], Tübingen 1992.

23 So W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901 (41969).

24 Ein differenziertes Urteil fällt U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 134ff.

Vaters mit dem Sohn, der die Identifizierung Jesu mit seiner Sendung entspricht, die Gottesherrschaft nicht nur durch sein Leben, sondern auch durch sein Sterben und seine Auferstehung zu bringen (vgl. Mk 14,22–25).

3. Der Anspruch der Gottesherrschaft

Jesus, der seine Jünger das Vaterunser zu beten lehrt (Mt 6,9–13 parr. Lk 11,1–4), macht in seiner Basileia-Predigt auf eine Weise mit Gottes Einzigkeit ernst, wie sie nur dem „Sohn“ gegeben ist, der zum „Abba“ betet (Mk 14,36).²⁵ Diese Patrozentrik Jesu zeigt sich durchweg im Evangelium. Sie beruht nicht auf einer Relativierung, sondern einer Konkretisierung des Monotheismus. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit seines Anspruchs, also seiner Sendung, die Gottesherrschaft zu verkünden. Jesus verkündet den nahenden Gott. Die Nähe der Gottesherrschaft, die er verkündet, ist die eschatologische Verdichtung des Gottesglaubens Israels.

Diese radikale Patrozentrik verdichtet sich an einer Reihe von Stellen, die direkt oder indirekt das Hauptgebot zitieren. Aus ihnen geht hervor, dass die Liebe zu Gott der Kern des Wirkens Jesu und die Quelle seiner Liebe zu den Menschen, auch zu seinen Feinden, ist. Aus ihnen geht gleichfalls hervor, dass der Anspruch Jesu nicht darin besteht, die Stelle Gottes einzunehmen, sondern im Gegenteil: sie freizuhalten und den Vater wirken zu lassen.

a) Die Frage nach dem größten Gebot

Markus fügt in die Reihe der Konfliktgespräche, die er in Jerusalem mit führenden Vertretern des Judentums vor seinem Leiden führt, ein Konsensgespräch ein (Mk 12,28.34).²⁶ Es zeigt, dass es durchaus die Möglichkeit einer Verständigung Jesu mit den Schriftgelehrten auf der Basis des Hauptgebotes gegeben hätte.²⁷ Wenn Jesus doch verurteilt worden ist,

25 Die Auslegung des Vaterunsers ist das theologische Zentrum des Jesusbuches von Joseph Ratzinger und Papst Benedikt: J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Teil 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007, 161–203.

26 Vgl. K. Kertelge, *Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium*, in: *TThZ* 103 (1994), 38–55.

27 Vgl. F. Prast, *Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsame Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition* (Mk 12,28–34), in: H. Goldstein (Hg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 79–88.

lag es, so Markus, nicht etwa daran, dass ihm der Vorwurf des Gesetzesbruches hätte gemacht werden dürfen. Allerdings zeigen sowohl Matthäus als auch Lukas die Kehrseite der Medaille: Die Frage nach dem größten Gebot, die Markus auf den Respekt des Schriftgelehrten vor Jesu Wissen zurückführt (Mk 12,28), ist nach Matthäus eine Versuchung (Mt 22,35), so wie auch nach Lukas ein Gesetzeslehrer in versucherischer Absicht die entsprechende Frage nach dem ewigen Leben stellt (Lk 10,25). Worin die Versuchung liegen soll, ist nicht ganz klar.

Im Hintergrund mag stehen, dass es im Frühjudentum kontroverse Auffassungen gab, ob kompromisslos zu lehren sei, das ganze Gesetz müsse in jedem einzelnen Gebot gehalten werden, oder ob aus didaktischen und theologischen Gründen bestimmte Gebote genannt zu werden verdienten, die einen Zugang zum Ganzen erschließen²⁸. Bei Lukas erweist sich die Frage der Nächstenliebe als Schibboleth. Wie weit reicht ihr Radius? Die Antwort ist nicht nur ethisch, sondern theologisch explosiv: weil Begrenzungen der Liebe auf die „Nächsten“ nicht nur pragmatische, sondern theologische Gründe haben. Die Nächstenliebe gilt im Rahmen des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19) den Mitgliedern des von Gott erwählten Volkes (dann aber nach Lev 19,34 auch den weitgehend integrierten „Fremden“); die Feindesliebe scheint verboten, wenn Gott die Sünde hasst. In diesem Sinn, den die Bergpredigt entdecken lässt, wird auch Matthäus die Versuchung verstanden haben: Löst die Ethik Jesu die heiligen Bande des Gesetzes, des Gottesvolkes und des Hauptgebotes auf? Unterscheidet sie nicht mehr hinreichend scharf zwischen Gut und Böse? Die markinische Variante, die auf Verständigung zielt, ließe sich ebenso gut historisch plausibel machen wie die matthäische und lukanische, die auf Unterscheidungen aus sind. Die jeweiligen Gestaltungsinteressen der Evangelien einberechnet, ist es aber angemessener, die unterschiedlichen Gesprächskonstellationen als Kehrseiten der Wirkungsgeschichte zu sehen, die Jesu Doppelgebot ausgelöst hat. So sehr es einerseits die Verwurzelung Jesu im Judentum betont, so sehr muss man andererseits – wie der Schriftgelehrte in der markinischen Erzählung – Jesus die „Wahrheit“ zutrauen (Mk 12,32), um zu verstehen, wie viel beim Doppelgebot an der Autorität Jesu hängt. Zum Doppelgebot gibt es eine ganze Reihe von Analogien im frühen Judentum. Keine Formulierung ist so prägnant und programmatisch auf die Schrift bezogen wie die überlieferten Worte Jesu. Keine Frage, dass hier das Herzblut Jesu fließt.

28 Aufgezeigt von K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen [WMANT 40], Neukirchen-Vluyn 1972.

Bei Markus und Matthäus beginnt Jesus seine Antwort mit dem Hauptgebot. Nach Lukas lässt Jesus den Gesetzeslehrer selbst die richtige Auskunft im Gesetz finden; auch dort kommt zuerst die Gottesliebe, wie Dtn 6,4f. sie vorschreibt. Aus der Liebe zu Gott ergibt sich, wenn sie nicht geheuchelt sein soll, die Liebe zum Nächsten, weil Gott nur als derjenige geliebt werden kann, der seinerseits die Nächsten liebt und gerade in der Liebe zu Gott das Gespür für die Liebenswürdigkeit des Nächsten wächst. Umgekehrt erklärt sich unter dem Vorzeichen der Gottesliebe die Intensität der Nächstenliebe: Ein anderer Mensch, mit den Augen Jesu und der ganzen Bibel betrachtet, ist erst dann ganz als er selbst geliebt, wenn er als geliebtes Kind Gottes geliebt wird. In dieser Liebe wird nichts von dem gelegnet, was sein Wesen und seine Geschichte ausmacht, sondern alles ins Licht des einen Gottes gestellt.

Das Hauptgebot wird in Mk 12,29f. genau zitiert – freilich mit der Ergänzung, dass Gott nicht nur mit „Seele“, „Herz“ und „Kraft“, sondern auch mit „Verstand“ geliebt werden soll. Diese Ergänzung erklärt sich am ehesten aus einer Verschiebung der Anthropologie: Zur Zeit Jesu ist nicht mehr so klar wie zur Zeit des Mose, dass das Herz nicht nur das Fühlen, sondern auch das Denken beherbergt. Der Blick auf die Wiederholung des Schriftgelehrten (Mk 12,33: Herz, Verstand, Kraft) und die Parallelen (Mt 22,37: Herz, Seele, Gedanken; Lk 10,27: Herz, Seele, Kraft, Gedanken) zeigt, dass auf unterschiedliche Weise der zentrale Gedanke unterstrichen werden soll: dass der ganze Mensch mit all seinen Organen Subjekt der Gottesliebe ist. Die Liebe zu Gott soll das ganze Leben bestimmen.

Jesus fordert aber nicht nur zur Gottesliebe auf; er zitiert auch die Begründung im *Sch^{ma}* mit: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr“ (Mk 12,29).²⁹ Das besagt zweierlei. Erstens: Jesus stellt sich nicht außerhalb Israels, sondern mitten in das Gottesvolk, das – wie einst durch Mose, so jetzt durch ihn – zum Hören des Gotteswortes gerufen wird. Zweitens: Die Einzigkeit Gottes ist der Grund, ihn – und nur ihn – zu lieben, und zwar mit allen Sinnen, mit Herz und Verstand, mit Leib und Seele und ganzer Tatkraft.

Die Verbindung der Gottesliebe mit der Nächstenliebe nimmt die Grundstruktur des Dekalogs auf. Auch die vielen anstößig erschei-

29 Die Einheitsübersetzung ist aber nicht präzise genug, wenn sie den Vers wiedergibt: „der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr“. Noch schlechter ist die Lutherbibel von 1919: der HERR, unser Gott, ist ein einiger Gott. Deutlich besser ist die Lutherbibel 1984 „der Herr, unser Gott, ist der Herr allein“. Theologisch gewohnt präzise ist hingegen die Vulgata: „Dominus Deus noster Deus unus est“.

nenden Konkretionen sind bei Jesus theologisch begründet. Den Samariter kann er im lukanischen Gleichnis als Beispiel tätiger Nächstenliebe vorstellen (und sich indirekt mit ihm identifizieren), weil er weiß, dass auch dieser Mensch ein Kind Gottes ist und dass er nicht etwa deshalb, weil er kein Jude ist, außerhalb der Reichweite göttlicher Gnade lebt. Zur Feindesliebe aber kann er nur rufen, weil er mit einem Blick ins Buch der Natur – Gott „lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,35) – zeigt, dass Gott seine Feinde liebt.

Die Ethik Jesu folgt der Logik des Doppelgebotes, die ihrerseits die Logik der Zehn Gebote fortschreibt. Die Konzentration auf Jesus bildet die Mitte: Die vielen Formen der Gottesliebe kommen nach den Evangelien zur Erfüllung, wenn Gott so geliebt wird, wie Jesus ihn verkündet; und die vielen Formen der Nächstenliebe kommen dann zur Erfüllung, wenn die Menschen so gesehen werden, wie Jesus sie gesehen hat. Die Kehrseite: In jeder Form von Gottesliebe und von Nächstenliebe wird die Nähe des Reiches Gottes verwirklicht. Das spricht Jesus dem Schriftgelehrten zu.

b) Die Frage nach dem Gewinn ewigen Lebens

Dass Jesus auf dem Weg nach Jerusalem von einem Reichen – bei Matthäus ist es ein reicher Jüngling – nach dem „ewigen Leben“ gefragt wird (Mk 10,17–31 parr.), zeigt das enorme Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird, jedenfalls nach der Darstellung der Evangelien, die bis weit in die Passionsgeschichte hinein Menschen aus dem Volk immer wieder voller Interesse, Neugier, Staunen und Fragen zeigen.

Der Mann, der herbeiläuft, um Jesus zu treffen, und sich vor ihm niederkniet, weil er ihn achtet und ehrt, stellt die Frage aller Fragen: „Guter Lehrer, was muss ich tun, um das ewige Leben zu erben?“ (Mk 10,17 parr.). Er fragt nicht aus theoretischer Neugier, sondern aus praktischem Ernst. Er fragt nicht aus egoistischen, sondern soteriologischen Interessen. Es wird vom Text auch nicht kritisiert, dass der Reiche fragt, was er *tun* müsse. Denn die Formulierung ist jüdisch. Der Reiche sieht Jesus als Lehrer, der die Heilsfrage beantworten kann.

Jesus antwortet auf die Frage in mehreren Schritten. Sein erstes Wort wird oft überlesen: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, nur der eine Gott!“ (Mk 10,17 parr). Meist wird der Vers als Zurückweisung ge-

deutet³⁰. Tatsächlich ist er aber die Basis alles weiteren, sowohl des ersten Hinweises auf die Gebote als auch des späteren auf die Gnade Gottes.³¹ Mk 10,17 ist eine jesuanische Formulierung des Hauptgebotes. Die Schwierigkeiten der Alten Kirche, sich den Vers zu erklären, dürfen als Indiz für jesuanischen Ursprung gelten. Die Güte Gottes ist keine zusätzliche, sondern eine wesentliche Bestimmung seiner Einzigkeit. Der Eine Gott ist, der Israel liebt und durch das Leben führt, um dem Volk Gottes – und dadurch den Völkern – seinen Segen zu schenken.

Das ereignet sich nach Markus jetzt eschatologisch durch Jesus von Nazareth. Er vollbringt das Gute am Sabbat und erneuert ihn dadurch (Mk 3,4). Durch die erste Antwort weist Jesus nicht von sich weg (er antwortet ja weiter), sondern *sub specie Dei* auf sich hin. Der Fragesteller ist bei Jesus an der richtigen Adresse; aber er muss lernen, ihn als Repräsentanten des einen Gottes zu sehen. Das wird sich als Problem herausstellen. Positiv verweist Jesus auf Gottes Güte, in der allein die Antwort der Frage zu finden ist, weil es ewiges Leben überhaupt nur gibt, wenn und weil Gott schlechterdings gut ist.

Zunächst führt Jesus erwartungsgemäß die Spur weiter, die er mit seiner ersten Erklärung gelegt hat, und verweist auf die Gebote, die er nach der zweiten Dekalog-Tafel zitiert (Mk 10,19 parr.). Die erste Tafel ist in der ersten Antwort indirekt mit angesprochen. Der Verweis auf Gottes Güte und seine Gebote ist eine vollgültige Antwort auf die Frage nach dem Tun als Voraussetzung ewigen Lebens.

Der Reiche beteuert zwar, dies alles „von Jugend auf getan“ zu haben (Mk 10,20). Aber deshalb ist er noch nicht des ewigen Lebens sicher. Denn Jesus lädt ihn ein, „das Eine“ zu tun, das ihm fehlt: seinen Besitz aufzugeben und Jesus nachzufolgen (Mk 10,21). Dieses Eine, entspricht dem Einen, in dessen Namen Jesus spricht. Die Einheitsübersetzung führt auf eine falsche Fährte, wenn sie schreibt: „Eines fehlt dir noch“. Jesus fügt den Zehn Geboten kein elftes und zwölftes hinzu, sondern zeigt – voller Liebe – auf, worin das eigentliche Problem des Reichen besteht: in seinem Reichtum, von dem er nicht lassen will. Aus der Aufforderung zum Besitzverzicht spricht keine Verachtung des Geldes; es geht Jesus auch nicht in erster Linie um den caritativen Effekt. Es geht ihm um die Freiheit zur Nachfolge dessen, den der Reiche doch nach seiner Antwort gefragt hat. Jesus unterstellt nicht, dass der Reiche vielleicht doch ab und an eines der Gebote übertreten habe. Er bringt vielmehr zum Vorschein, dass ihm in all seiner Gebotserfüllung das fehlt,

30 So von D. Lührmann, Das Markusevangelium [HNT 3], Tübingen 1987, 174.

31 Vgl. F. Moloney, The Gospel of Mark, Peabody 2002, 199.

woran alles hängt. Dieses Eine kann im Lichte des Doppelgebotes nur die Liebe zu Gott sein – oder, im Lichte der grundlegenden Verkündigung Jesu – der Glaube an das Evangelium (Mk 1,15).

In der Nachfolgegeschichte wird dies allerdings nicht direkt, sondern nur indirekt zum Ausdruck gebracht. Entscheidend ist die Nachfolge Jesu, in der sich die Gottesliebe konkretisiert – als Glaube an das Evangelium, das Jesus verkündet. Die Nachfolge kommt nicht zu den Zehn Geboten hinzu, sondern formt sie von innen heraus so, dass sie im Horizont der nahekommenden Gottesherrschaft erfüllt werden und dass die Gebotserfüllung Ausdruck des Glaubens an das Evangelium der Gottesherrschaft wird. Das traurige Weggehen des Reichen ist noch kein negatives Präjudiz über sein endzeitliches Geschick, aber Zeichen der tiefen Krise seines Lebens, die Jesus ihm mit Verweis auf Gott vor Augen geführt hat.

Daran knüpft die Fortführung der Szene an, die sicher eine redaktionelle Hand aufweist, aber dennoch beim jesuanischen Thema der Gnade Gottes bleibt. Sie bespricht das erzählte Ereignis. Zuerst hat Jesus das Wort, dann spricht Petrus für die Jünger. *Tua res agitur* ist die Leitmelodie. Jesus spricht drastisch von den nach menschlichen Maßstäben unüberwindlich großen Schwierigkeiten, dass ein Reicher ins Reich Gottes eingehen kann (Mk 10,23.25): „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr“ – nämlich gar nicht. Die Hyperbolik des Wortes, die oft betont wird, lässt sich nicht auflösen, als ob Jesus nur ein wenig übertrieben hätte. Er spricht im Gegenteil von einem menschlichen Unvermögen – das die Kehrseite des göttlichen Vermögens ist.

Das haben die Jünger, wie Markus sie agieren lässt, verstanden. Sie wissen, dass die Probleme des Reichen ihre eigenen und die aller Menschen sind. Beim Reichen kommen sie nur besonders deutlich zum Ausdruck: „Wer kann gerettet werden?“ (Mk 10,26). Darauf antwortet Jesus, indem er auf sein erstes Statement von der reinen Güte des einzigen Gottes zurückkommt: „Bei Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott, denn Gott ist alles möglich“ (Mk 10,28).

Das ist konkreter Monotheismus. Er verweist nicht auf eine letzte Willkür, sondern eines letzte Güte Gottes. Das ergibt sich aber nur, wenn man den Satz im Zusammenhang belässt, insbesondere im Zusammenhang mit Jesus, dem Sprecher, und mit den Jüngern, über deren Gemeinschaft Jesus weiter sprechen wird.

c) *Die Frage nach der Auferstehung*

Die Sadduzäer werfen Jesus nach den Synoptikern vor, (wie die Pharisäer) an die Auferstehung der Toten zu glauben (Mk 12,18–27 parr.). Sie halten ihm das abstruse Beispiel vor, eine Frau, die nacheinander sieben Brüder haben heiraten müssen, sei im Himmel nicht in der Lage, zu wissen, wem sie angehören solle.³²

Jesus antwortet in einem doppelten Schritt mit den „Schriften“ und mit der „Kraft Gottes“ (Mk 12,24 par. Mt 22,29). Zuerst führt er ein Argument praktischer Vernunft an. „Wenn sie auferstehen, heiraten sie nicht noch werden sie verheiratet, sondern sind wie die Engel im Himmel“ (Mk 12,25). Das Argument begründet noch nicht die Auferstehung, sondern widerlegt das von den Sadduzäern angeführte Gegenargument: Unter der Voraussetzung, dass es eine Auferstehung der Toten gibt, stellt sich das Heiratsproblem nicht, weil das ewige Leben nicht die Verlängerung oder Verdoppelung des irdischen Lebens ist, sondern eine neue Qualität gewinnt. Das zeigen die Engel im Himmel. Sie sind mit irdischer Sexualität nicht verbunden, an die kulturelle Institution der Ehe nicht gebunden, auf soziale Unterstützung nicht angewiesen.

Doch erst das nächste Argument begründet, „dass sie auferstehen von den Toten“ (Mk 12,26). Dieses Argument ist ein genuin theologisches. Aus reinen Vernunftgründen wäre es nicht abzuleiten. Jesus gewinnt es aus der Heiligen Schrift. Es erhellt „Gottes Kraft“ (Mk 12,24). Jesus kann allerdings den Sadduzäern gegenüber nicht die Propheten zitieren, die von ihnen nicht als kanonisch anerkannt worden sind. Deshalb geht er auf die Tora des Mose zurück. Er zitiert die entscheidende Stelle, die Offenbarung im brennenden Dornbusch. Er geht aber nicht auf Ex 3,14, das „Ich bin, der ich bin“, zurück. Dieses Motiv steht hinter dem „Ich bin“ der synoptischen Epiphanietexte und johanneischen Offenbarungsworte Jesu. Im Streit mit den Sadduzäern führt er Ex 3,6 an: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Mk 12,26 parr.). Der Vers greift eine archaische Erfahrung nomadischer Religiosität auf, dass die Gottheit nicht an Orte, sondern an Personen gebunden ist, stellt sie aber in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Berufung Abrahams und der Erwählung Israels, damit auch des Segens Gottes für alle Völker.

32 Zur Auslegung des Textes als Beleg der Auferstehungshoffnung Jesu vgl. T. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2006, 216ff.

Im ursprünglichen Textsinn ist vom Auferstehungsglauben allerdings nichts zu finden. Aber Jesus stellt das Offenbarungswort in den Horizont des Reiches Gottes. Dort gewinnt es neue Bedeutungsaspekte. Das Argument, das Jesus ihnen abgewinnt, beruht auf einer bestimmten Deutung des buchstäblichen Sinnes. Erstens: Gott spricht Ex 3,6 zufolge im Präsens: Er war nicht irgendwann einmal, er *ist* der Gott der Väter, je neu. Wenn er sich aber ein für allemal als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geoffenbart hat, sind die Stammväter für ihn nicht tot, sondern lebendig. Sie waren es zur Zeit des Mose, sie sind es zur Zeit Jesu. Insofern gilt: „Er doch kein Gott von Toten, sondern von Lebendigen“ (Mk 12,27). Diese eschatologische Interpretation hat einen jüdischen Kontext. Denn Ex 3,14 ist in wichtigen antiken Kommentaren nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die jeweilige Gegenwart und die Zukunft hin ausgelegt worden. ExRabba 3 paraphrasiert: „Ich bin, der ich war, und ich bin jetzt und ich bin inskünftig.“ Ähnlich heißt es im Targum Jeruschalmi I (Ps-Jonathan) zu Dtn 32,39: „Ich bin, der ich bin und war, und ich bin, der ich sein werde.“ Von der Totenauferstehung ist hier zwar keine Rede. Aber sie liegt doch in der eschatologischen Perspektive jener Interpretationen.

Zu ihr gibt es eine – späte – Parallele in der Johannesoffenbarung, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch einmal gezielt auf die Basileia-Botschaft Jesu zurückgreift, um die Eschatologie zu vitalisieren. Die entscheidende theologische Grundaussage lautet: „der war und der ist und der kommt“ (Offb 1,4,8; 4,8; ferner 11,17; 16,5). Sie geht unstrittig auf Ex 3,14 zurück. Die Aussage ist dem Vater vorbehalten. Sie umschließt nicht nur die Theologie der Schöpfung und der Geschichte, sondern auch der Vollendung mit der Auferstehung der Toten und der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, erfüllt vom eschatologischen Jerusalem. Sie stimuliert auch die Christologie. „Ich bin das Alpha und das Omega, der ist und der war und der kommt, der Herrscher des Alls“, so offenbart sich Gott dem Seher zu Beginn der Apokalypse (Offb 1,8). „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offb 22,13), so stellt sich mit prophetischen Worten am Ende der Offenbarungsschrift Jesus Christus selbst vor, der von den Toten Auferstandene.³³

Das Hauptgebot wird im Sadduzäergespräch nicht zitiert, aber es steht im Hintergrund. Die Forderung der Gottesliebe ist in der Ein-

33 Zum Zusammenhang vgl. T. Söding, Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse [SBS 191], Stuttgart 2001, 77–120.

zigkeit Gottes begründet. Diese Einzigkeit aber entspricht der umfassenden Geltung seiner Gegenwart, die auch die Grenze zwischen Tod und Leben überschreitet.

4. Konkreter Monotheismus

Vor den Beginn des öffentlichen Wirkens stellen die Synoptiker – anders als Johannes – die Geschichte der Versuchung Jesu. Schon ein synoptischer Vergleich, verbunden mit einer Gattungsanalyse, zeigt, dass sie sich historisch nicht so auswerten lässt wie viele andere Jesusüberlieferungen. Die verschiedenen Versionen halten durchaus das Faktum von Versuchungen Jesu fest. Aber sie entfalten erzählerisch die christologische Bedeutung der Versuchungen Jesu, die auf andere Weise der Hebräerbrief bespricht (Hebr 4,15). Der Hebräerbrief sagt, dass Jesus nur deshalb ein wirksamer Hoherpriester sein kann, weil er nicht nur von Gott eingesetzt ist, sondern auch Mitleid mit den Menschen hat (Hebr 2,17); barmherzig aber kann er nur deshalb sein, weil er in allem den Menschen gleich und in allem wie sie versucht worden ist – ohne jedoch gesündigt zu haben.

Bei Matthäus und Lukas, die vermutlich aus der Redenquelle schöpfen, sind die Versuchungen auf das Hauptgebot konzentriert (Mt 4,1–11 par. Lk 4,1–13). Dreimal antwortet Jesus mit dem Deuteronomium, der Abschiedsrede des Mose: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein (vgl. Lk 4,4), sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt“ (Mt 4,4 – Dtn 8,3) – „Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen“ (Mt 4,7 par. Lk 4,12 – Dtn 6,16) – „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen“ (Mt 4,10 par. Lk 4,8 – Dtn 5,9; 6,13).

Alle drei Worte sind ein Lebensprogramm Jesu, der alles auf die Karte Gottes, des Vaters setzt und deshalb für die Menschen eintreten kann: Jesus tritt dafür ein, dass die Menschen, die vom Brot allein nicht leben können, das Wort Gottes hören – so wie er nach Joh 4,34 gesagt hat: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“. Jesus tritt dafür ein, dass der Versucher die Menschen nicht in den Griff bekommt, so wie er selbst nach Joh 17,4 betet: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht“. Jesus tritt dafür ein, dass Gott gegeben wird, was Gottes ist (Mk 12,13–17) – so wie er selbst nach Joh 8,49 sagt: „Ich ehre meinen Vater“. Das Johannesevangelium erzählt nicht von Versuchungen Jesu, wohl aber von denen der Menschen, die Jesus durch sein Lebenswerk erlöst

Alle drei Versuchungen sind im Vaterunser präsent, nicht nur in der

letzten Bitte, die bei Matthäus mit der um die Erlösung von dem Bösen verbunden ist. Wer weiß, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, darf um das tägliche Brot bitten – und zu bitten lehren. Wer weiß, dass es des Menschen Versuchung ist, sich selbst zu Gott zu machen, wird desto inbrünstiger um die Heiligung des Namens bitten, mit dem der Vater sich selbst offenbart. Wer weiß, dass Gott alles gibt, worum die Seinen ihn bitten, wird desto inniger um die Erfüllung des Willens Gottes bitten.

Freilich: Die Versuchungen, die in den synoptischen Evangelien, besonders bei Matthäus und Lukas, erzählt werden, sind nicht gespielt. Nur wenn sie echte Versuchungen sind, kann Jesus sie bestehen – und kann das Bestehen der Versuchung den Menschen, die ihrerseits in Versuchung geführt zugutekommen. Jesus wird versucht als Mensch, der Gottes Sohn ist. Der Versucher will, was eine Einheit ist, zum Zwiespalt machen. Orientiert man sich an der matthäischen Abfolge, zielt die erste Versuchung darauf, dass Jesus sich die Teilhabe an der menschlichen Bedürftigkeit ersparte. Eine Versuchung ist sie nur, wenn Jesus – in der erzählten Welt der Versuchungsgeschichte – sofort Steine zu Brot machen könnte, um seinen kreatürlichen Hunger zu stillen. Letztlich geht es schon hier um die Frage, ob Jesus den Weg des Leidens zu gehen bereit ist. Die zweite Versuchung greift Jesu Botschaft, sein Leben hinzugeben, auf; sie wird ins Groteske gesteigert, weil Gott herausgefordert werden soll, seinen Sohn vor dem Suizid zu retten, der spektakulär auf der Zinne des Tempels inszeniert würde. Eine Versuchung ist es, weil der Psalmvers, den der Teufel zitiert, die Wahrheit sagt: Gott würde seinen Engeln befehlen, ihn auf Händen zu tragen, dass sein Fuß nicht an einen Stein stoße (Ps 91,11f.). Jesus, der die Versuchung zurückweist, macht sich auf einen Weg, auf dem er den Tod nicht sucht, um Gottes Gnadenkraft zu demonstrieren, sondern am Ende wirklich stirbt, weil er umgebracht wird. Sein Ringen in Gethsemane ist das Gegenstück zur Versuchungsgeschichte. Die dritte Versuchung, die Jesus mit der Weltherrschaft lockt, gewinnt ihren vollen Sinn vor dem Hintergrund, dass dem Sohn – dem irdischen wie dem erhöhten – wirklich die umfassende Exousia Gottes zukommt. Aber der Sohn ehrt den Vater. Seine Herrschaft relativiert nicht die des Vaters, sondern konkretisiert sie.

Johann Evangelist Kuhn, Hegel im Sinn, hat erklärt, die Trinitätslehre sei der „concrete Monotheismus“.³⁴ Wie konkret er ist – das zeigt die Verkündigung Jesu. In seinem Tod wird der Monotheismus, den Je-

34 J.E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, Tübingen 1857, 498.

Jesus verkündet und verkörpert hat, besiegelt, durch seine Auferstehung, die Walter Kasper als „eschatologische Selbstoffenbarung Gottes“³⁵ gedeutet hat, kommt er zu ewiger Geltung.

35 W. Kasper, *Jesus der Christus* 169.