

Ein Jesus – Vier Evangelien

Zur Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition

von Thomas Söding

Kurzinhalt – Summary:

Die Kanonizität der neutestamentlichen Evangelien wurzelt im Anspruch Jesu und seines Evangeliums. Im Horizont des Glaubens muss das Zeugnis von Jesus Christus eindeutig sein. Denn es gibt nur einen Gott, der ohne jede Zweideutigkeit Liebe ist, und nur einen Jesus, der in radikaler Eindeutigkeit sein Leben für die Vielen hingegeben hat. Die Eindeutigkeit des Evangeliums kann aber nur von einer Vielzahl von Standpunkten aus und in einer Vielseitigkeit von Perspektiven wahrgenommen werden. Die Evangelien bieten wichtige Anhaltspunkte, um Eindeutigkeit von Uniformität und Vielseitigkeit von Beliebigkeit abzugrenzen.

The fact that the writings of the New Testament are to be regarded as canonical is based on in the message of Jesus and his gospel. In the horizon of faith belief the witnessing of Jesus Christ has to be clear and unambiguous. This is so because there is just one God who is love without any ambiguity. And there is just one Jesus Christ who gave his life for the many without ambiguity. But the unambiguity of the gospel can only be realized from a variety of points of views and a plenitude of perspectives. The gospels themselves give a lot of clues to divide unambiguity from uniformity and multiversality from relativism.

1. Das Evangelium und die Evangelien

Die Philologie irritiert und inspiriert die Theologie. Das neutestamentliche Leitwort Evangelium ist auch der hellenistischen Antike bekannt.¹ Charakteristisch ist aber der Plural², während im Neuen Testament ausschließlich der Singular begegnet. Umgekehrt fordern die paganen „Evangelien“ eine möglichst standardisierte Verbreitung, während das neutestamentliche Evangelium grundlegend in Form von vier Evangelien vorliegt, die in ihrem Textbe-

¹ Die religionswissenschaftliche Diskussion, die umsichtig und kritisch von Hubert FRANKMÖLLE (*Evangelium. Begriff und Gattung* [SBB 15]. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1988) aufgearbeitet worden ist, hat sich auf die Suche nach Abhängigkeiten konzentriert. Hier geht es hingegen nur um einen „phänomenologischen“ Vergleich. In traditionsgeschichtlicher Hinsicht wäre der prägende Einfluss des Alten Testaments in Form der Septuaginta entschieden hervorzuheben.

² Das schließt singularischen Gebrauch selbstverständlich nicht aus, einerseits in der Bedeutung „Botenlohn“ von Homer (Od. 152.166) bis Plutarch (Mer. 347D; Demetr. 17), andererseits unspezifisch und selten in der Bedeutung „gute Nachricht“ seit dem 2. Jh. n. Chr. (Appian, civ. 3,93; 4,20.113; Lucian, asino 26; Char. VI 5,5). Keine dieser Stellen ist religiös besetzt.

stand keineswegs übereinstimmen und nicht nur in vielen Einzelheiten, sondern auch in zentralen Aspekten des Ganzen voneinander abweichen.

a) *Die Evangelien des Kaisers*

„Evangelien“ heißen im Hellenismus die Freudenbotschaften, die von der Geburt eines Kaisers, von seinen militärischen Siegen und seinen politischen Erfolgen handeln, von seiner Thronbesteigung und Volljährigkeit, von Genesungen und Jubiläen, von Friedensabkommen und Gnadenerweisen. „Es eröffnet der Welt die Guten Nachrichten von ihm der Geburtstag des Gottes“, so – gemeint ist der Kaiser Augustus – lautet die Inschrift von Priene³, die davon kündigt, dass die kleinasiatischen Provinzen ab sofort (9 v. Chr.), verbunden mit der Einführung des julianischen Kalenders, Neujahr auf den Geburtstag des Imperators legen. Die Inschrift ist ein Dokument politischer Theologie. Den „Evangelien“ wird durch ihre Dokumentation eine sakrale Aura verliehen; die Ereignisse werden als „Evangelien“ zu Verheißungen stilisiert, deren Erfüllung im Irdischen bleibt, aber religiös überhöht wird. Der Plural soll Fülle signalisieren, spiegelt ungewollt aber auch menschliche Begrenztheit wider. Es bedarf der Mehrzahl, weil nur die Summe einzelner Ereignisse sich zu einem glücklichen Ganzen fügen kann, das der propagandistischen Proklamation und dankbaren Erinnerung wert ist. Auch im Horizont jener politischen Theologie, die bis in die Höhen des Kaiserkultes führen wird, kann keines dieser Ereignisse für sich allein stehen, keines alles Gute in sich bergen, jedes muss mit anderen zusammengehören und immer wieder erinnert werden, damit die Kette guter Nachrichten nicht abreißt und immerfort glänzt. Vieler und immer neuer „Evangelien“ bedarf es – aber eben deshalb auch des normativen, in Stein gemeißelten, möglichst überall gleichen, auf Säulen und Tafeln öffentlich ausgestellten Textes, um das kulturelle Gedächtnis zu pflegen.⁴

Es ist gerade der Plural der „Evangelien“, der eine vereinheitlichte und vielfältigste Dokumentation fordert: Archaische und archaisierende Topoi werden gebraucht, die nur eine geringe Breite textlicher Variationen zulassen, und möglichst viele Stelen mit möglichst gleichen Texten müssen aufgestellt werden, die das Lob des Kaisers in Stein hauen und in Kupfer treiben. Die Normierung und Verbreitung, in deren Hintergrund ein effektiver Machtapparat und eine kulturell attraktive Ideologie stehen⁵, ist eine zwingende Voraussetzung dafür, dass der kaiserliche Anspruch manifestiert, also

³ OGIS II 458: ἤρξεν δε τῶν κόσμων τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἢ γενέθλιος τοῦ θεοῦ.

⁴ Das Phänomen ist von Ägypten aus kulturwissenschaftlich bearbeitet von Jan ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen*. München: Fink, 1992.

⁵ Zum Kaiserkult der Spätantike vgl. Hans-JOSEF KLAUCK: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II* (StKTh 9,2). Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1996, 17-74.

imperiale Macht ausgeübt und von den Menschen wahrgenommen, also anerkannt wird. Die Vervielfältigung setzt die Vereinheitlichung voraus, die Vereinheitlichung die Vervielfältigung, damit die Normativität der kaiserlichen Evangelien, die mit dem politischen Anspruch Roms einhergeht und durch eine sakrale Aura gesteigert wird, besser zur Geltung kommt.

b) *Das Evangelium Jesu Christi*

Im Neuen Testament steht ausnahmslos der Singular „Evangelium“ – nicht nur bei den Synoptikern, sondern auch in den Paulusbriefen und der Johannesoffenbarung.⁶ Diese Sprachwahl lässt sich nicht ohne weiteres aus dem Alten Testament ableiten; denn die Septuaginta betont zwar das Verb „verkündigen“ (εὐαγγελίζομαι) so stark, dass sich die neutestamentlichen Evangelien wie die Briefe daran orientieren⁷, hat aber nicht das Substantiv. Demgegenüber gibt es deutliche Zeugnisse, dass schon in den ältesten Schichten frühchristlicher Traditionsbildung das „Evangelium“ im Singular zu einem neutestamentlichen Hauptwort wird. Es verbindet sich sowohl mit der Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu (1Kor 15,3ff; vgl. Röm 10,9), seiner Menschwerdung und Erhöhung (Röm 1,3f), seiner Verherrlichung durch Gott (2Kor 4,4) und seiner Parusie (1Thess 1,9f) als auch mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst (Mk 1,14f).

Der betonte Singular entspricht dem Inhalt, dem Sprecher und den Adressaten des Evangeliums. Das Evangelium handelt vom einen und einzigen Sohn des einen und einzigen Gottes (1Kor 8,6; Mk 1,9ff); es handelt von ihm im Rahmen des eschatologisch einmaligen Heilsgeschehens „für die Vielen“ (Mk 10,45); es handelt sowohl davon, dass Gott durch seinen Sohn unableitbar, unüberbietbar und unwiderruflich die Gottesherrschaft dieser Welt nahegebracht hat (Mk 1,14f), als auch davon, dass sein Tod „für unsere Sünden“ und seine „Auferweckung am dritten Tage gemäß den Schriften“ (1Kor 15,3f) der einzige und alles tragende Grund der Heilzukunft und Heilsgegenwart ist. Weil es nur einen einzigen Gott gibt und weil er durch seinen ureigenen Sohn Jesus Christus, der ein Mensch aus Fleisch und Blut geworden und nun zur Rechten Gottes erhöht worden ist, „ein für allemal“ (vgl. Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10) mehr als genug zum Heil der Welt getan hat, kann es im Neuen Testament nur *ein* Evangelium geben⁸.

⁶ Im Johannesevangelium fällt das Stichwort „Evangelium“ nicht; Maria Magdalena allerdings „verkündigt“ (ἀγγέλουσα) den Jüngern Jesu die Auferstehung (20,18). Der Erste Johannesbrief (1,5; 3,11) bevorzugt – gleichfalls im Singular – die „Botschaft“ (ἀγγελία).

⁷ Von überragender Bedeutung ist Jes 61,1f (vgl. Lk 4,18; Lk 7,22 par. Mt 11,5). Die partizipiale Wendung Jes 52,7 zitiert Paulus (Röm 10,15), klingt aber, besonders in der Fassung des Targums, auch in Lk 10,9 par Mt an.

⁸ Das halten auch die Evangelienüberschriften fest, die – stereotyp und präzise – lauten: „Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes“. Vgl. (mit einer optimistischen These zur Frühdatierung der *tituli*) Martin HENGEL: *Die Evangelienüberschriften*. In: SHAW.PH 3 (1984).

In den signifikanten Verbindungen „Evangelium Gottes“ und „Evangelium Jesu Christi“ ist sowohl in der paulinischen als auch in der synoptischen Tradition nicht nur der *genitivus objectivus*, sondern auch der *genitivus subjectivus* herauszuhören. Nach Paulus und Markus kann das Evangelium nur deshalb von Gott und Jesus Christus handeln, weil Gott und sein Sohn durch das Evangelium handeln. Gott, so zeigt sich das Neue Testament überzeugt, hat nicht nur durch die Propheten und die „Heiligen Schriften“ Israels seine frohe Botschaft den Menschen verheißen und ausgerichtet, sondern auch durch berufene Apostel, Propheten und Lehrer der Urkirche. Die beliebte Formel, durch Ostern werde der verkündigende Jesus zum verkündigten Christus, simplifiziert so stark, dass sie falsch wird: In den Evangelien, auch bei den Synoptikern, bringt sich der irdische Jesus in großer Deutlichkeit selbst als Christus zur Sprache; umgekehrt ist er nach Paulus als Auferstandener auch derjenige, der durch seine Gesandten, besonders die Apostel, zu Juden und Heiden spricht. Im Neuen Testament kann es nur ein Evangelium geben, weil es um das eschatologisch-einmalige Handeln des einen Gottes durch seinen einzigen Sohn Jesus Christus geht, der nicht nur als geschichtliche Gestalt seine unverwechselbare Identität hat (wie jeder andere Mensch auch), sondern als der „für uns“ und „für alle“ Gestorbene so erhöht worden ist, dass Gott ihm alle seine Feinde zu seinen Füßen legt (1Kor 15,20-28).

Weil das Evangelium das eschatologische Heilshandeln Gottes verkündet und selbst darin einbezogen ist⁹, erhebt es von Grund auf einen universalen Anspruch. So groß die natürlichen, sozialen und religiösen Unterschiede zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen sind (vgl. Gal 3,28) und so gewiss nicht nur für Paulus die apostolische Maxime gilt, „den Juden ein Jude“, den Griechen ein Grieche, ja „allen alles“ zu werden (1Kor 9,20ff), so wenig gibt es unterschiedliche Evangelien für die verschiedenen Hörergruppen. Es kann nur ein einziges Evangelium geben (vgl. Gal 1,6ff), wenn es denn nicht nur von einem Heilsangebot Gottes, nicht nur von einer neuen Alternative oder einer zusätzlichen Möglichkeit zu sprechen hat, sondern vom alles entscheidenden und alle betreffenden Heilsereignis.

Es gehört zur Eindeutigkeit neutestamentlicher Theologie, durchweg vom Evangelium in der Einzahl zu sprechen. Um so erstaunlicher scheint, dass im Neuen Testament nicht nur ein einziges Evangelienbuch steht, sondern vier Evangelienchriften – so wie es auch nicht nur *eine* Credoformel, *ein* liturgisches Formular, *ein* Dogma gibt, sondern eine größere Anzahl von Apostelbriefen, denen die Apostelgeschichte vorangestellt ist und die Johannesoffenbarung als prophetischer Abschluss des Neuen Testaments folgt, und

⁹ Der klarste Beleg ist Röm 1,16f; vgl. Hans HÜBNER: *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*. Göttingen: Vandenhoeck, 1990, 173-186.

innerhalb dieser Schriften eine Vielzahl von Bekenntnissen, Reflexionen und Meditationen des Christusgeschehens.

Die Vierzahl der Evangelien dokumentiert eine große, wenngleich nicht unbegrenzte Vielseitigkeit in der Bezeugung des *einen* Evangeliums. Der Gegensatz zum paganen Sprachgebrauch scheint vollkommen. Während die vielen Evangelien des Kaisers möglichst einen einheitlichen Text benötigen, begegnet das eine Evangelium des Neuen Testaments grundlegend in Form der vier Evangelien. Zwischen diesen neutestamentlichen Jesusbüchern liegt zwar ein breites Feld substantieller Gemeinsamkeiten (die von der historisch-kritischen Exegese nicht immer gebührend gewürdigt worden sind), aber auch zahlreicher Unterschiede, Gegensätze und Spannungen (die von der vorkritischen Exegese weniger wahrgenommen worden sind).

Damit ergeben sich für die historische Rückfrage nach Jesus wie für die fundamentaltheologische Wahrheitsfrage nach der Christologie großartige Chancen; es stellt sich aber zugleich das Problem der Glaubwürdigkeit und damit auch der Normativität der neutestamentlichen Evangelien. Ist die kanonische Korrespondenz zwischen dem einen Evangelium und den vier Evangelien Jesu Christi ein Widerspruch? Ein historischer Kompromiss? Oder eine theologisch zwingende, hermeneutisch aussichtsreiche Konsequenz? Schließen die Eindeutigkeit und die Vielseitigkeit der neutestamentlichen Jesusgeschichten einander aus? Oder bedingen sie sich gegenseitig? Wenn sie aber in einem inneren Verhältnis zueinander stehen: Müssen aus Gründen historischer Gerechtigkeit und theologischer Wahrhaftigkeit dann nicht auch die zahlreichen Schriften des Frühchristentums, die nicht in den Kanon aufgenommen worden sind, besonders die „apokryphen“ Evangelien, im Zeichen größerer Vielfalt gleichberechtigt neben den vier neutestamentlichen Berücksichtigung finden, wenn es gilt, sich ein Urteil über die Geschichte, die Intention und Heilsbedeutung Jesu Christi zu bilden?¹⁰ Oder ist es nötig und möglich, den Verlauf der Kanongrenzen auch von einem Standpunkt am Beginn des dritten Millenniums aus als richtig und wichtig zu erkennen?¹¹

2. Der implizite Kanon der vier Evangelien im 2. Jahrhundert

Das Alte und Neue Testament als „Kanon“ zu bezeichnen, ist eine späte Entwicklung des 4. Jahrhunderts. Das *Phänomen* kanonischer Geltung aber ist

¹⁰ So die auf dem Grund einer tiefen Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Rückfrage gewachsene Überzeugung von Klaus BERGER: *Wer war Jesus wirklich?* Heidelberg: Quell, 1996. Das dort skizzierte hermeneutische Konzept liegt seiner viel beachtetem Übersetzung zugrunde: Klaus BERGER; Christiane NORD: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt/M.: Insel, 2000.

¹¹ Eine hervorragende Darstellung gibt Graham N. STANTON: *The Fourfold Gospel*. NTS 43 (1997) 317-346.

wesentlich älter. Nicht sprunghafte Veränderungen, sondern dynamische Prozesse kennzeichnen die Kanonbildung.¹² Ihre Geschichte verläuft nicht ohne Windungen und Wendungen, nicht ohne äußere Anstöße und politische Interessen, nicht ohne herbe Verluste und starke Verletzungen, aber auch nicht ohne die Kontinuität einer interessierten Rezeption und nicht ohne eine theologische Hermeneutik des Einverständnisses mit den neutestamentlichen Schriften und ihrer „Sache“, die letztlich die Person Jesu Christi ist. Die Kanonisierung erweist sich im Kern als ein eminent positiver und konstruktiver Vorgang, der davon bestimmt ist, dass der theologische und historische Anspruch, den die neutestamentlichen Schriften, an der Spitze die Evangelien, erheben, in einem so eminenten Sinne bejaht wird, dass nicht nur die Mission und Katechese, sondern vor allem auch die Liturgie der Urkirche sich wesentlich an ihnen orientiert.

Vorausgesetzt ist die kanonische Geltung des „Alten Testaments“. Das Urchristentum erbt es aus dem Judentum, in dem es verwurzelt ist, erwirbt sich dieses Erbe aber durch ein christologisch neu geprägtes Schriftverständnis und im Zusammenhang damit durch eigene Initiativen zur Normierung der *Biblia Graeca*, die zum christlichen „Alten Testament“ geworden ist.¹³ Von

¹² Das Grundlagenwerk stammt von Theodor ZAHN: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons I: Das Neue Testament vor Origenes* (Zwei Teile). Erlangen: Deichert, 1888/1889, *II: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band* (Zwei Teile). Erlangen: Deichert, 1890/1892; DERS.: *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. Leipzig: Deichert 41904 (1901). Nachdr. Wuppertal: Brockhaus, 1985. Die Gegenposition bezog Adolf HARNACK: *Das Neue Testament um das Jahr 200. Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band, Erste Hälfte) geprüft*. Freiburg i.Br.: Mohr, 1889; DERS.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg .Br.: Mohr, 31894. Während jener die Sammlung der neutestamentlichen Schriften betonte und deshalb die Würfel Anfang des 2. Jh. gefallen sah, betonte dieser die Grenzziehung sowie die ausdrückliche Qualifikation als „Heilige Schrift“ und sah deshalb die Wende zum 3. Jh. als Schwellenzeit der Kanonbildung. Beide theoretischen Ansätze werden bis heute weiter verfolgt, der eine in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive (vgl. Yves CONGAR: *La „réception“ comme réalité ecclésiologique*. In: RSPTh 56 [1972] 369-403) unter dem Vorzeichen „kanonischer Prozess“, der andere in kulturgeschichtlicher Perspektive unter dem Vorzeichen „Kanon und Zensur“ (vgl. Aleida u. Jan ASSMANN; Christof HARDMEIER [Hrsg.]: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München: Fink, 1987, 7-27); vgl. zum einen (auf das „Alte Testament“ bezogen) Roger T. BECKWITH: *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism*. London: SPCK, 1985; (auf das Neue Testament im Rahmen des *canonical approach* bezogen) Brevard S. CHILDS: *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM Press, 1984; zum anderen (auf das Alte und das Neue Testament bezogen) Hans von CAMPENHAUSEN: *Die Entstehung der christlichen Bibel*. Tübingen: Mohr, 1968. Beide Ansätze schließen einander nicht unbedingt aus; vgl. Bruce M. METZGER: *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung* (engl. 1987). Düsseldorf: Patmos, 1993. Eigens muss aber auch der „kanonische Anspruch“, den die neutestamentlichen Schriften explizit und (mehr noch) implizit erheben, hermeneutisch gewürdigt werden; vgl. dazu vorläufig Thomas SÖDING: *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*. Freiburg u.a.: Herder, 32001 (1995).

¹³ Vgl. Martin HENGEL: *Die Septuaginta als „christliche“ Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*. In: DERS.; A.M. SCHWEMER (Hrsg.): *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72). Tübingen: Mohr, 1994, 182-284.

Anfang an charakteristisch ist, dass die neutestamentlichen Schriften nicht als Ergänzung oder Erweiterung des „Alten Testaments“ verstanden worden sind (so als ob das Alte Testament unvollständig wäre), sondern ihm als eine eigene Größe an die Seite gestellt worden sind. Einerseits profitiert der Rezeptionsprozess der zum Neuen Testament werdenden Schriften von dem Vorverständnis kanonischer Normativität, das die „alttestamentlichen“ Bücher begründet haben: Nach Gottes Willen und kraft des Geistes werden prägende Geschichtsereignisse und Glaubenserfahrungen von berufenen Menschen so bezeugt, dass sie den bleibend verbindlichen Ursprung und „mitgehenden Anfang“¹⁴ auch für kommende Generationen als Quelle und Maßstab ihrer theologischen – personalen wie ekklesialen – Identität in Erinnerung halten. Andererseits prägt der Kanonisierungsprozess des Neuen Testaments, besonders der Evangelien, auch ein neues Gesamtverständnis des Alten Testaments, das unter messianischen und eschatologischen Vorzeichen als Gotteswort neu entdeckt wird.

a) *Die Anerkennung der Evangelien als Urkunden der ‚memoria Jesu Christi‘*

Die Quadriga der vier Evangelien ist, soweit die Quellen ein Urteil erlauben, bereits Mitte des 2. Jahrhunderts in weiten Teilen der Kirche bekannt und steht als Viergespann normativer Jesustradition in höchstem Ansehen. Neben der Kollektion der Paulusbriefe ist die Sammlung der Evangelien die wichtigste Keimzelle des Neuen Testaments. Papias von Hierapolis ist im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts ein wichtiger Zeuge nicht nur für die Geltung von Matthäus und Markus (Eus., h.e. III 39,15f), sondern auch für die johanneische Tradition (vgl. Iren., haer. V 33,4).¹⁵

Irenäus setzt gegen Ende des 2. Jahrhunderts einen Vierevangelienkanon voraus und verteidigt ihn bereits gegen gnostische Auflösungen (haer. III 1,1f; 2,1). Für ihn ist klar, dass es gerade und nur diese vier Evangelien, sie aber allesamt sind, die mit den Worten Jesu den verbindlichen Glauben bezeugen an den „einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, angekündigt von Gesetz und Propheten, und an den einen Christus, den Sohn Gottes“¹⁶. Nicht zuletzt ihre Schriftform, die Öffentlichkeit, Überprüfbarkeit und Verlässlichkeit garantiert, schaffe die Voraussetzung dafür, dass sie ihre normative Funktion, die Geister zu unterscheiden, erfüllen können (haer. III 1,1f).

¹⁴ Vgl. Otto Hermann PESCH: „Der mitgehende Anfang“. *Die Bedeutung von Bibel und Bibelauslegung für Glaube und Theologie*. In: *Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes*. Pustet: Regensburg, 1992, 117-145.

¹⁵ Justin dürfte alle Evangelien gekannt haben. Er spricht – als erster christlicher Autor – von „Evangelien“ im Plural (apol. 66), zur Bezeichnung der Evangelienbücher. In dial. 103,8 unterscheidet er die „Erinnerungen, zusammengestellt von Aposteln und von ihren Nachfolgern“ – ein Hinweis auf einerseits Matthäus und Johannes, andererseits Markus und Lukas? So Stanton (s. Anm. 11), 330f.

¹⁶ Haer. III 1,2: Et omnes isti unum Deum Factorem caeli et terrae a lege et prophetis adnuntiantem, et unum Christum, Filium Dei tradiderunt nobis.

Während die Berufung der Gnostiker auf die mündliche Tradition in theologischer Abwegigkeit ende, sei *de viva vox evangelii* nur dort zu hören, wo sie im Einklang mit dem schriftlichen Zeugnis der vier Evangelien stehe. Ohne dass er den Begriff des Kanons kennt, arbeitet Irenäus mit einem Schriftverständnis, das den „Worten des Herrn“ und den „Schriften der Apostel“ prinzipiell dieselbe kanonische Qualität einräumt wie den alttestamentlichen Büchern.¹⁷ Diese Position, die Irenäus in der Auseinandersetzung mit der Gnosis nicht erst gewinnt, sondern verteidigt und die später Tertullian gegen Markion geltend machen wird (adv. Marc. IV 2), ist in der Großkirche, soweit die Quellen ein Urteil erlauben, nicht in Zweifel gezogen worden. Es ist im Gegenteil ein Wesenselement ihrer Katholizität geworden, die vier Evangelien zu ihrem Kanon zu zählen.

Im Zusammenhang der Evangelien-Kanonisierung spielt ihre Apostolizität eine wesentliche Rolle. Dieselben Väter, die für die Anerkennung der Evangelien als normative Jesustradition sprechen, sind auch mit den wirkmächtig werdenden Auskünften der Alten Kirche über die Verfasserschaft der Evangelien verbunden. Spätestens bei Irenäus ist das Bild geschlossen: Mit Matthäus und Johannes liegen zwei Evangelien von Aposteln Jesu vor, mit Markus und Lukas zwei von Apostelschülern, die von Petrus und von Paulus gelernt haben.¹⁸ Von dorthin erklärt sich Justins Kennzeichnung der Evangelien als „Erinnerungen“ der Apostel (dial. 103,8; vgl. apol. 66,3; 67,3ff)¹⁹ – wie sich umgekehrt das Votum des Kanons Muratori erklärt, der „Hirt des Hermas“ gehöre nicht in den Kanon, weil er seinen „Platz weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln“ finden könne.

Entscheidend ist jedoch, dass das (implizit bleibende) Kriterium der Apostolizität von den Vätern letztlich nicht historisch verstanden worden ist (wobei das moderne Verständnis des Historischen vom antiken noch einmal zu unterscheiden bliebe), sondern dezidiert theologisch.²⁰ Vereinfacht gesagt: Die gnostischen Evangelien, mochten sie auch unter apostolischen Namen firmieren, wurden nicht in den Kanon aufgenommen – weil sie gnostisch wa-

¹⁷ Vgl. Henning Graf REVENTLOW: *Epochen der Bibelauslegung I: Vom Alten Testament bis Origenes*. München: Beck, 1990, 150-170.

¹⁸ Nach heutigem Urteil der Einleitungswissenschaft sind diese Überzeugungen, vorsichtig zu sprechen, „geschönt“, weil zwar in allen Fällen die genannten Apostelautoritäten (resp. bei Johannes der „Lieblingssjünger“, der erst spät mit dem Zebedaiden identifiziert worden ist) eine nicht unerhebliche Rolle im vorgelagerten Traditionsraum der Evangelien spielen (können), aber schwerlich so direkt in die Autorschaft einzubeziehen sind, wie dies die gemeinsame Überzeugung der Alten war. Für einen Überblick vgl. Udo SCIENELLE: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830). Göttingen, ³1999 (¹1994).

¹⁹ Vgl. Luise ABRAMOWSKI: *Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justin*. In: Peter STUHLMACHNER (Hrsg.): *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 95). Tübingen: Mohr, 1983, 341-354.

²⁰ Paradigmatisch ist, dass Irenäus das von den Valentinianern geschätzte *Evangelium veritatis* zurückweist, weil es theologisch nicht kompatibel mit den neutestamentlichen Evangelien ist (haer. III 11,9).

ren. Der theologische Abstand zu den vier Evangelien des sich herausbildenden Kanons (und zu Paulus) schien zu groß., der Widerspruch zur *regula fidei* eklatant.

b) *Die Anerkennung der Vierzahl*

Die Väter haben sich durchaus schwer getan, einen positiven Begriff von der Vierzahl der Evangelien, von der Vielseitigkeit ihrer Perspektiven auf Jesus und von der Vielzahl christologischer Positionen im gesamten Neuen Testament und besonders in den Evangelien zu gewinnen.²¹ Christentumskritiker haben schon sehr früh die Widersprüche zwischen den Evangelien als Argument gegen die Glaubwürdigkeit des Evangeliums geltend gemacht. Der Blick der Gegner richtete sich vor allem auf historische Ungereimtheiten und Widersprüche, während theologische Differenzen seltener im Blick standen. *In historicis* verfährt die patristische Apologetik eher defensiv; je nach Schulrichtung versucht man entweder, die Unterschiede zwischen den Evangelien zu harmonisieren, oder aber man geht recht schnell auf das fruchtbare Gebiet der Allegorese über, auf dem die verschiedenen Angaben der Evangelien ihren je eigenen Tiefsinn gewinnen, und relativiert so die Beobachtungen an der Textoberfläche. *In theologicis* ist die Diskussion der Differenzen ein Katalysator, die *regula fidei* als schriftgemäße Norm der Schriftauslegung stark zu machen²² und mit der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn eine differenzierte Hermeneutik zu entwickeln, der auf verschiedenen Ebenen ein Brückenschlag zwischen dem Zeugnis der Schrift und dem Leben der Kirche zu gelingen vermag²³.

Unter den Vätern ist es Irenäus, der in der Vierzahl der Evangelien nicht so sehr ein Problem sieht, dass es in Richtung einer Evangelienharmonie zu lösen gilt, als vielmehr eine Chance, das Evangelium in seiner Fülle bezeugt zu finden. Der Viererkanon steht für ihn fest; er setzt ihn im Streit mit den Gnostikern voraus; er muss ihn sowohl gegen Versuche verteidigen, weitere (apokryphe) Evangelien zu Ehren zu bringen, als auch gegen Vorstöße, die Zahl der kanonischen Evangelien zu reduzieren (wie es Markion „zugunsten“ von Lukas vorhatte). Irenäus verteidigt die Vierzahl, indem er Analogi-

²¹ Vgl. Oscar CULLMANN: *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum*. In: ThZ 1 (1945) 23-42; Helmut MERKEL: *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*. Tübingen: Mohr, 1971 (WUNT 13); dazu als Quellensammlung: Helmut MERKEL: *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*. Bern u.a.: Lang, 1978 (Traditio Christiana 3).

²² Vgl. Yves CONGAR: *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris: Fayard, 1960; DERS.: *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris: Fayard, 1963.

²³ Die allegorische Schriftauslegung, von der historisch-kritischen Exegese notorisch unterschätzt, will hermeneutisch neu gewürdigt werden; vgl. Christoph JACOB: *Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie*. In: Thomas STERNBERG (Hrsg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140). Freiburg u.a.: Herder, 1992, 131-163.

en aus dem Buch der Natur und dem Buch der Bibel anführt, die jeweils für eine von Gott geschaffene Ganzheit stehen (haer. III 11,8). Die vier Weltregionen und die vier Himmelsrichtungen werden genannt²⁴, aber auch die vier Bünde und Wirkweisen des Wortes Gottes, die vier Himmelswesen aus Ezechiel (1,1-28) und der Johannesoffenbarung (Offb 4,6-8), die, einem Löwen, einem Stier, einem Menschen und einem Adler gleichend, vor dem Thron Gottes das immerwährende Trishagion singen (haer. III 11,8)²⁵, und die vier Ecksäulen eines Hauses, als das die Kirche durch das Evangelium aufgebaut wird, wie Irenäus im allegorisierenden Rückgriff auf 1Tim 3,15 feststellt (haer. III 11,9).²⁶

All diese Bilder, so großartig sie in ihrer Verbindung von Schöpfung und Erlösung, von Inspiration und Zeugnis, Kanon und Evangelium sind und so wichtig sie in der theologischen Reflexion der *Biblia Christiana* waren – sie haben ihre große Stärke nur darin, die Ganzheit des Evangeliums im Spiegel der vier Evangelien zu affirmieren. Irenäus plädiert nicht für Pluralität, sondern für Komplexität und Kohärenz. Die Analogien lassen zwar (vor allem bei Ambrosiaster) eine Ahnung aufkommen, dass kein einzelnes Evangelium für sich allein suffizient sein kann. Aber die Unterschiedlichkeit und damit auch die Begrenztheit der Perspektiven wird nicht als solche thematisiert; Differenzen zwischen den Evangelien kommen nicht als solche und schon gar nicht als hermeneutisch positive Faktoren in den Blick. Das große Ziel besteht darin, die Einheitlichkeit und Widerspruchsfreiheit, die Kohärenz und soteriologische Suffizienz des Evangeliums zu demonstrieren. Dieses Ziel ist durch die Einheit Gottes, des Vaters, und des Kyrios Jesus Christus vorgegeben, wie es das urchristliche Glaubensbekenntnis seit ältester Zeit festschreibt (1Kor 8,6).

Die großartige Leistung der patristischen Kanonhermeneutik besteht darin, zu ihrer Zeit der Versuchung einer Evangelienharmonie, wie sie aus pastoralen Gründen besonders in Syrien starken Anklang gefunden hatte²⁷, für Theologie, Liturgie und Katechese zu widerstehen und die Spannung zwischen dem einen Evangelium und den vier Evangelien aufzuladen. Die Wege und Ziele der patristischen Evangelienhermeneutik geraten jedoch ins Feuer moderner Kritik. Das Aufkommen des geschichtlichen Denkens drängt die historische Apologetik immer stärker in die Defensive. Die Frage nach dem Grund und der Struktur, der Eindeutigkeit und Vielseitigkeit des Evangelienkanons muss nach (und mit) der Aufklärung, nach (und mit) dem Idealis-

²⁴ Ambrosiaster (*Liber quaestionum veteris et novi testamenti. Supplementum* 3) nennt noch die vier Jahreszeiten.

²⁵ Daran knüpft später die Tradition der Evangelistensymbole an; vgl. U. NILGEN: *Art. Evangelisten*. In: LCI 1 (1994 [1968]) 696-713.

²⁶ Später werden noch die vier Ströme des Paradieses (Gen 2,10-14) als Analogien gefunden.

²⁷ Vgl. William L. PETERSEN: *Tatians Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden: Brill, 1994.

mus, nach (und mit) der Phänomenologie neu gestellt und sie kann nicht nur von der systematischen, sie muss auch von der exegetischen Theologie beantwortet werden.

3. Der implizit kanonische Anspruch der vier Evangelien

Die kanonische Anerkennung, die den vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes auf breiter Front während des 2. Jh. zuteil geworden ist, lässt sich historisch am leichtesten als Resultat einer kirchlichen Lektüre verstehen, die den Anspruch bejaht, den diese Evangelien von Anfang an erheben. Er zielt zwar nicht schon auf kirchenrechtliche Verbindlichkeit und lehramtliche Anerkennung. Aber er ist in einem elementaren Sinn kanonisch, der auch für den späteren Prozess der Kanonisierung bestimmend und für ein heutiges Kanonverständnis maßgeblich bleibt. Er besteht letztlich darin, ein ursprüngliches und (wie es bei Johannes explizit wird) wahres Zeugnis von Jesus abzulegen.²⁸

a) *Markus*

Markus überschreibt sein Werk „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ (1,1).²⁹ Der „Anfang“ (ἀρχή) meint nicht nur den zeitlichen Beginn, sondern zugleich den gestaltgebenden Ursprung: Was das Evangelium zum Evangelium macht, ist die Geschichte des Wirkens, Leidens und Sterbens Jesu im Lichte seiner Auferstehung von den Toten;³⁰ und was diese Geschichte als Evangelium erkennen lässt, ist das, was Markus seinen Lesern schreibt, damit die es verstehen (vgl. Mk 13,9). Schlechterdings entscheidend ist, dass Markus – durch welche hellenistischen Analogien auch immer angeregt – die Erzählungen vom vollmächtigen Wirken Jesu mit seiner Leidensgeschichte zu einer literarischen, biographischen und theologischen Einheit *sui generis* verbindet und im Zuge dessen durch ein eng geknüpftes Motivnetz einerseits herausarbeitet, dass diese Einheit nur im Lichte der Auferstehung Jesu erhellt, andererseits aber zu verstehen gibt, dass ein starker Osterglaube die vitale Erinnerung an die Geschichte Jesu braucht, weil der Auferweckte kein anderer als der „geliebte Sohn“ ist (Mk 1,11; vgl. 12,6), der in Galiläa mit der Verkündigung des Evangeliums Gottes begonnen hat (Mk 1,14f) und in Jerusalem mit dem Kreuzestod endet

²⁸ Auf exegetischem Wege fruchtbar gemacht von Helmut MERKLEIN: *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen* (SBS 156). Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1994.

²⁹ Gute Beobachtungen zur Deutung jetzt bei Detlev DORMEYER: *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBS 43). Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001, 21-24.

³⁰ Zur Theologie des Markus vgl. Thomas SÖDING (Hrsg.): *Der Evangelist als Theologe Studien zum Markusevangelium* (SBS 163). Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995.

(15,39), um durch die Auferstehung zur Rechten Gottes erhöht zu werden (Mk 12,135ff)³¹.

Gleichzeitig ist Markus bei aller Schlichtheit seiner Sprache anspruchsvoll genug, am Beispiel der Jünger, die er immer auch transparent hält für die nachösterliche Jüngergemeinde, den langsamen und schwierigen Prozess des Verstehens zur Sprache zu bringen, der auf den Wegen der Kreuzesnachfolge verläuft (Mk 8,27-38), eine messianisch-eschatologische Lektüre der Heiligen Schrift Israels voraussetzt³² und aus der österlichen Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu zum Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu findet, um dieses Bekenntnis wiederum durch die lebendige Erinnerung an die Geschichte Jesu, von ihrem galiläischen Anfang bis zu ihrem Jerusalemer Ende füllen zu lassen.

Christologie und Hermeneutik sind durch die Form des Werkes genauestens aufeinander abgestimmt. Das glaubende Einverständnis mit Jesus Christus setzt die Kreuzesnachfolge voraus, weil Jesu Kreuz der alles umfassende Zielpunkt seines irdischen Weges und gleichzeitig das Prägemaal des Auferstandenen ist. Die Lektüre des Evangeliums ist die Weise, nicht nur die christologisch wesentlichen Aussagen über den Christus Jesus, seine Geschichte und sein Geschick, kennenzulernen, sondern zugleich die Gefahren und Chancen der Jüngernachfolge. Der Evangelist tritt seiner Gemeinde, ohne dass er dies an irgendeiner Stelle explizierte, nicht nur als der sorgfältige Sammler und Tradent sehr verschiedener, auf den ersten Blick unzusammenhängender Jesustraditionen gegenüber, sondern auch als der anspruchsvolle Hermeneut, der in ebenso elementarer wie tiefgründiger Weise in das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11) einführt, indem er Jesus als den vollmächtig wirkenden, leidenden und auferstandenen Gottessohn in einer Vielzahl signifikanter Episoden, charakteristischer Reden und bedeutungsvoller Gesten vor Augen stellt.

b) *Matthäus*

Matthäus, der sich in der äußeren Form seiner Jesusgeschichte von Markus leiten lässt, artikuliert den theologischen Rang seines Werkes gleichfalls in der Überschrift „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (1,1).³³ Entscheidend ist der programmatische Rückbe-

³¹ Zur markinischen Christologie vgl. Peter MÜLLER: „*Wer ist dieser?** Jesus im Markusevangelium; Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer (BThSt 27). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 96-107.

³² Vgl. Rainer KAMPLING: *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium* (SBS 25). Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1992, 205-210.

³³ Vgl. Detlev DORMEYER: *Mt 1,1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäusevangeliums*. In: F. van SEGBROECK u.a. (Hrsg.): *The Four Gospels 1992*. FS Frans NEIRYNCK (BETHL 100). Leuven: University Press, 1992, 1361-1383. Als Einleitung lediglich des folgenden Stammbaums liest Mt 1,1 hingegen Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1)*. Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985, 88.

zug auf das (noch nicht so genannte) Alte Testament.³⁴ Die Wendung „Buch der Geschichte“ (βιβλος γενέσεως) greift gezielt auf das Buch Genesis zurück, aber nicht nur auf den Schöpfungsbericht (Gen 1,1), sondern speziell auch auf Gen 5,1, die Einleitung zum Stammbaum Adams und zur Geschichte aller Adamskinder; die Hoheitstitel (als die sie hier beide gebraucht werden) „Davidssohn“ und „Abrahamssohn“ stellen Jesus als den vor Augen, durch dessen Geschichte sich nicht nur die davidischen Hoffnungen Israels auf den Messias erfüllen, sondern zugleich die abrahamatische Verheißung eines Segens Gottes für alle Völker (Gen 12,3). Durch die Überschrift tritt das „Buch“ des Matthäus der Gesamtheit der Schriften Israels als eine eigene literarische und theologische Größe gegenüber. Die unauf lösbare Spannung zwischen dem ungekündigten und unkündbaren „alten Bund“ und dem eschatologisch-neuen Bund, die im Kern an der Abendmahlsüberlieferung haftet³⁵, gewinnt dadurch eine literarische Gestalt, die bei Markus implizit bleibt, aber später für das gesamte „Neue Testament“ prägend geworden ist. Das „Alte Testament“ wird als kanonische Bezugsgröße der Jesustradition wie des Christuszeugnisses vorausgesetzt, gleichzeitig aber in Relation zu *dem* Evangelium gesetzt, das unableitbar und unüberbietbar mit der Person wie dem Geschick Jesu Christi verbunden ist und durch die Evangelien (ihrem eigenen Anspruch nach) authentisch bezeugt wird.

Matthäus stellt aber nicht nur sein „Buch“ durch die Überschrift als – *sit venia verbo* – neutestamentlichen „Schrift“ vor. Gleichzeitig schafft er die praktischen Voraussetzungen und die theoretische Grundlage dafür, dass sein Buch die Basis kirchlicher Lehre werden kann. Matthäus greift den markinischen Zusammenhang zwischen Christusverständnis und Kreuzesnachfolge auf, fokussiert aber das hermeneutische Problem nicht auf die Alternative Glaube oder Unglaube, sondern spricht – ein Stichwort der Redenquelle aufgreifend (Lk 12,28 par. Mt 6,30) – vom „Kleinglauben“ der Jünger (Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20), in dem sich Hoffnung mit Angst verbindet, Zustimmung mit Zweifel und Anfangsbegeisterung mit Konditionsschwäche auf dem Weg der Nachfolge³⁶. Der „Kleinglaube“ öffnet die Perspektive für Lernprozesse im Jüngerkreis (im vorösterlichen wie besonders im nachösterlichen).

Der didaktische Grundzug des Matthäus zeigt sich nicht nur in der Komposition seines „Buches“, in der die großen Reden Jesu herausragen, und in der Verwendung einer Vielzahl von Mnemotechniken, wie sie aus dem jüdischen

³⁴ Herausgestellt von Hubert FRANKEMÖLLE: *Matthäuskommentar I-II*. Düsseldorf: Patmos, 1994, 128-136.

³⁵ *Sine ira et studio* neu untersucht von Petrus J. GRÄBE: *Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen* (FzB 96). Würzburg: Echter, 2001.

³⁶ Vgl. Jean ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu* (OBO 16). Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1977.

Schulbetrieb bekannt sind.³⁷ Theologisch entscheidend ist das große Schlussbild, in dem die Jünger zur Völkermission angehalten werden, um die Heiden ihrerseits zu Jüngern zu machen (28,16-20).³⁸ Die Stichworte lauten „taufen“ und „lehren“. Während die Taufe „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ die Theologie und Christologie des Evangeliums so einholt, dass die Aufnahme in die Ekklesia das christologische Heilsgeschehen, von dem Matthäus berichtet hat, „sakramental“ verwirklicht, verweist die Lehre auf die reflektierte Erinnerung der Jesusgeschichte und die theologische Erschließung ihres Gesamtsinns als Aufgabe der nachösterlichen Jünger in der Nachfolge Jesu und als Ziel der ekklesialen Katechese, für die das Evangelium den Leitfaden abgibt. Der Ton liegt darauf, dass die Jünger die Hörer des Evangeliums lehren sollen, „alles zu halten, was ich euch *geboten* habe“ (vgl. 26,1). Wenn die Verkündigung Jesu im Rückblick als „Gebot“ erscheint, so ist damit im Anschluss an alttestamentlichen Summarien der Tora (2Chron 33,8; vgl. Ex 34,32; Dtn 4,2; 12,14) die Verbindlichkeit der Verkündigung Jesu hervorgehoben, der nach Matthäus seine vornehmste Aufgabe darin sieht, dem fordernden und rettenden *Willen* Gottes Geltung zu verschaffen (6,10; 7,21; 12,50; 18,14; vgl. 26,42). Dass die Jünger lehren sollen, *alles* Gebotene zu halten, legt ihnen nicht nur auf, dass sie selbst keine einzige der ihnen bekannten (und für sie signifikanten) Jesustraditionen verschweigen (was später in der Kritik der Gnosis wichtig werden wird), sondern setzt auch voraus, dass im Matthäusevangelium nach Ansicht des Verfassers die Lehre Jesu in allen wesentlichen Zügen sich niedergeschlagen hat. Der Evangelist präsentiert sich also (indirekt) als Tradent, der in seinem Buch die authentische Lehre Jesu (in Wort und Tat) festhält, die zur Richtschnur aller kirchlichen Praxis werden soll. Die Leser des Werkes hingegen werden als „Kleingläubige“ angesprochen, die sich anhand des Matthäusevangeliums auf den Weg des Lernens begeben, um so diejenigen zu werden, die sie als berufene Jünger und getaufte Christen bereits sind.

Anfang und Schluss des Matthäusevangeliums verweisen aufeinander und sind, vielfach im Gesamtwerk verwoben und verwurzelt, der deutliche Ausdruck eines „kanonischen“ Anspruchs – sowohl in der Verhältnisbestimmung zur Heiligen Schrift Israels, die vom Matthäusevangelium affirmiert wird, als auch als Basis und Orientierung christlicher Didache, die in der Ekklesia die Übereinstimmung der Getauften mit dem von Jesus verkündeten und verwirklichten Willen Gottes fördert.

c) *Lukas*

Anders als Markus (und Matthäus) hat sich Lukas zu Beginn seines Jesusbuches, dem er noch die „Apostelgeschichte“ an die Seite gestellt hat (Apg 1,1f),

³⁷ Nachweise bei Luz (s. Anm. 33), 18-24, 34.

³⁸ Vgl. Peter STUHLMACHER: *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*. In: EvTh 59 (1999) 108-130.

ausdrücklich Rechenschaft abgelegt über die Voraussetzungen, Methoden und Ziele seines Werkes (Lk 1,1-4).³⁹ Lukas orientiert sich an Usancen hellenistischer Biographie und Historiographie.⁴⁰ Damit bringt er nicht nur sein eigenes Ethos als Historiker unter den Evangelisten zum Ausdruck, sondern markiert zugleich gegenüber einer interessierten Öffentlichkeit (nicht zuletzt den Gebildeten unter den Verächtern des Christentums) den kulturellen Anspruch seines Werkes: Angesichts zahlreicher Verleumdungen und Verdächtigungen konnte es Aufklärung im besten Sinn des Wortes über Jesus und den Weg der Urkirche leisten.

Doch so gut die Gründe sind, zu überlegen, ob Lukas für den antiken Buchmarkt geschrieben hat, ist doch unverkennbar, dass er vor allem eine binnenkirchliche Leserschaft ansprechen will. Der „ideale Leser“ ist „Theophilus“ (Lk 1,3; Apg 1,1). Wahrscheinlich handelt es sich um eine historische Persönlichkeit, die vielleicht die Finanzierung des Werkes ermöglicht hat und dann auch seine Verbreitung fördern sollte.⁴¹ Im lukanischen Doppelwerk figuriert Theophilus aber als ein Christ, der – stark interessiert an verbindlichen und verständlichen Auskünften über Jesus Christus⁴² – nach der verlässlichen Grundlage seiner Katechese fragt. Während bei Matthäus die katechetische Absicht, so deutlich sie wird, implizit bleibt, fällt bei Lukas das Stichwort und wird stark betont. Er setzt voraus, dass Theophilus bereits im Christentum unterwiesen worden ist – und zwar weder erst seit kurzem noch erst in vorläufiger Weise und auf niedrigem Niveau. Lukas spricht Theophilus vielmehr an auf „die „Zuverlässigkeit“ (ἀσφάλεια) der Worte (λόγου), in denen du unterwiesen (κατηχηθῆς) worden bist“ (1,4). Er rechnet aber damit, dass es, wie Paulus in Milet angekündigt haben wird (vgl. Apg 20,29ff), aus der Mitte der Gemeinde, mehr noch: aus dem Kreis der Gemeindeführer kommende Protagonisten einer Jesusverkündigung geben wird, die – wie Lukas es sieht – Unfrieden stiften und womöglich sich (wie es später von der Gnosis bezeugt wird) auf Geheimlehren berufen. Deshalb zielt Lukas darauf, die *Einsicht* (ἐπιγνώσις) des Theophilus in die Zuverlässigkeit seiner kirchlichen Katechese zu vertiefen und allererst neu zu begründen.

Wie er dieses Ziel erreichen will, zeigt er im Prooemium an. Er geht von den „vielen“ Jesusgeschichten aus, die bereits geschrieben worden sind (1,1), und rekonstruiert mit seinen Möglichkeiten ihre apostolische Basis (ἀρχή –

³⁹ Zur philologischen, theologischen und hermeneutischen Bedeutung des lukanischen Prooemiums vgl. Heinz SCHÜRMAN: *Das Lukasevangelium I* (HThKNT III/1). Freiburg u.a.: Herder, 1969 u.ö., 1-17.

⁴⁰ Zur literaturwissenschaftlichen Analyse vgl. Loveday ALEXANDER: *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78). Cambridge: University Press, 1993.

⁴¹ Vgl. zur Widmung François BOVON: *Das Evangelium nach Lukas I* (EKK III/1). Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 39f.

⁴² Darin liegt das bleibende Recht der Deutung durch die Kirchenväter, in Theophilus den Prototypen aller *amici Dei* und *amatores Dei* zu sehen.

vgl. Mk 1,1) bei den „Augenzeugen und Dienern des „Wortes“ (1,2), um nun „allem (πᾶσιν) von Anfang an (ἄνωθεν) sorgfältig (ἀκριβῶς) nachzugehen, es in der rechten Ordnung (καθεξῆς) aufzuschreiben“ (1,3). Besonderen Wert legt Lukas darauf, wie ernst er die Historikertugend akribischer Quellenarbeit genommen hat. Sie ermöglicht ihm, „von Anfang an“ die Jesusgeschichte zu erzählen, also mit dem „Kindheitsevangelium“ noch vor dem markinischen Beginn einzusetzen, und einen (möglichst) vollständigen Bericht „über die unter uns zur Erfüllung gekommenen Ereignisse zu geben“ (1,1), d.h. über die Geschichte Jesu als Geschichte der Erfüllung messianischer Hoffnungen (vgl. Lk 3,15) und als Begründung der ekklesialen Wirkungsgeschichte, deren Anfänge im zweiten Buch, der „Apostelgeschichte“, zur Darstellung kommen. Die „rechte Ordnung“, die Lukas für sein Evangelium in Anspruch nimmt, zielt wohl nicht (wie meist gedeutet wird) auf Änderungen in der Gliederung gegenüber Markus, sondern gerade auf die Übernahme der Evangelienform.⁴³ Die „rechte Ordnung“ der Jesusgeschichte ist auch für Lukas die von Markus gefundene und jetzt übernommene, aber erweiterte Form des Evangeliums. Sie kann insofern die einzig verlässliche *Basis* der Katechese sein, als sie sich auf Jesus, den Christus, seine Geschichte und sein Geschick, seine Geburt und seinen Tod zurückbezieht, um all dies im Lichte der Auferstehung in lebendiger Erinnerung zu halten.

Lukas sieht das Christusgeschehen als Erfüllung der „Schrift“, die authentisch von Jesus selbst ausgelegt und aktualisiert wird. Er präsentiert sich selbst als zuverlässiger Historiker aus theologischer Verantwortung und sein Werk als Grundlage und Richtschnur kirchlicher Lehre, während er seine idealen Leser als kulturell interessierte Christenmenschen vorstellt, die verstehen wollen, was die Grundlage ihres Glaubens ist, und gleichzeitig kritische Zeitgenossen anspricht, die sich vorurteilsfrei und kompetent von einem Christen über das Christentum informieren wollen.

d) Johannes

Johannes gibt zum (ursprünglichen) Abschluss seines Werkes (20,30f) Rechenschaft über das Ziel, das er mit der Abfassung verfolgt hat. Gleichzeitig markiert er seinen Standpunkt in der Theologiegeschichte des Urchristentums und seinen Anspruch gegenüber den anderen Evangelien.⁴⁴ Der editorische Nachspann 21,24f unterstreicht beides und setzt damit einen Meilenstein in der Selbstkanonisierung des Vierten Evangeliums.

⁴³ Der Ton, in dem Lukas den spezifischen Rang seines Werkes gegenüber den „vielen“ Vorgängern hervorhebt, liegt jedenfalls nicht auf καθεξῆς, sondern auf ἄνωθεν und ἀκριβῶς.

⁴⁴ Vgl. (als Grundlage der folgenden Ausführungen) Thomas SÖDING: *Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f.* In: Knut BACKHAUS; Franz Georg UTERGASMAIR (Hrsg.): *Schrift und Tradition.* FS Josef ERNST. Paderborn: Schöningh, 1996, 343-371. Ähnliche Akzente setzt Udo SCHNELLE: *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4). Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 1998, 310-313.

Nach dem Epilog 20,30f qualifiziert der Evangelist sein Werk als Glaubensbuch im doppelten Sinn des Wortes. Es ist als Zeugnis des Glaubens entstanden, und es soll Glaubende auf ihren Glauben ansprechen, um ihn zu prüfen, zu klären und ein neues Gesamtverständnis Jesu als Christus und Gottessohn erschließen.⁴⁵ Beides ist gleichermaßen wichtig.

Zum einen: Das Vierte Evangelium öffnet die Perspektive des „anderen Jüngers“ (18,15), der Jesu Lieblingsjünger ist. Es ist die Perspektive eines „Zeugen“ (19,35), der so genau auf den Gekreuzigten und auf das leere Grab schaut, dass er an diesen Orten des Todes die Zeichen des lebendigen Gottessohnes wahrnimmt und dadurch die Messianität und Gottessohnschaft Jesu tiefer zu verstehen gibt. Das editorische Nachwort hält diese Zuordnung fest. „Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“ (21,25), sagt der johanneische Kreis, der das Evangelienbuch verbreitet, über den Lieblingsjünger. Er gilt – in einem weiten Sinn des Wortes – als Autor des Werkes (21,24). Das Buch geht auf sein Zeugnis zurück und gibt es wieder. Die Wahrheit dieses Zeugnisses ist deshalb zwar keineswegs mit dem Text des Evangeliums identisch – aber ohne den Buchstaben des Buches nicht zu erschließen. Sie geht auf das Wirken des Parakleten zurück, der – als Gabe Gott und Jesu Christi an die in der Welt zurückbleibenden Jünger – ihnen die Erinnerung an Jesus lebendig hält und die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi vermittelt.

Zum anderen: Das Vierte Evangelium ist keine Missionsschrift. Es setzt als Adressaten Christen voraus. Die impliziten Leser besitzen in mehr oder weniger großem Umfang synoptische Vorkenntnisse, folgen aber dem Glaubenszeugnis des Lieblingsjüngers, der sie tiefer in das Geheimnis des Glaubens hineinführt. Der Glaube, den Johannes neu begründen will, bleibt der Glaube an Jesus *als* Christus und *als* Sohn Gottes (20,30f). Aber wer sein „Buch“ gelesen hat, versteht besser, welche Dimensionen Jesu Messianität und Gottessohnschaft hat. Im Vergleich mit den Synoptikern zeichnet sich ab, wie Johannes den Glauben vertiefen will: Jesus ist der Präexistente (1,1ff), der Mensch geworden ist (1,14); er ist der Gesandte, der Gott als Vater offenbart (1,18) – und sich selbst als Offenbarer des Vaters; er ist der Gekreuzigte als der Erhöhte (3,14f) und der Erhöhte als derjenige, der den Geist als Tröster und Anwalt der Glaubenden sendet.

Den Glauben, den Johannes durch sein Buch neu verwurzeln und entwickeln will, spricht der Epilog auch in seiner soteriologischen Kraft an. Das geht entschieden über die synoptischen Vorgaben hinaus, ist aber theologisch konsequent. Ohne dass Johannes eine „Rechtfertigungslehre“ im Stile des Apostels Paulus entwickelte, ist doch auch bei ihm – wie in der synoptischen Tradition vorbereitet – klar, dass die eschatologische Rettung an den Glau-

⁴⁵ Jean ZUMSTEIN findet die glückliche Formulierung, Johannes wolle „den Glauben der Glaubenden wecken“: *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. Zürich: Pano, 1999, 36.

ben gebunden ist. Um sie aber muss es letztlich auch bei der Erinnerung an Jesus im Kreis der nachösterlichen Jüngerschaft gehen: Letztlich dient das „Buch“ des Johannes nicht dazu, die Basis historischer Informationen über Jesus zu verbreitern oder auf einen spirituellen Höhenweg der Christumystik zu führen, sondern dem Glauben zu dienen, der zum „Leben“ (20,31), d.h. zum ewigen Leben führt. Damit wird nicht etwa das Lesen des Evangeliums zum quasi-sakramentalen Akt erhoben.⁴⁶ Vielmehr wird das Verfassen wie die Rezeption des Evangeliums in den von Jesus Christus selbst eröffneten Horizont des Glaubens eingeordnet, der zum eschatologischen Heil führt, wie Jesus selbst es gesagt hat.

Freilich gewinnt in diesem Zusammenhang das „Buch“ (20,30; 21,24f) als schriftliche Dokumentation des Glaubenszeugnisses, das auf den Lieblingsjünger zurückgeführt wird, große Bedeutung. Welche es ist, hat Johannes durch die Komposition seines Osterevangeliums genau definiert. Der „ungläubige“ Thomas wird bereits als ein Vorläufer derjenigen Jünger eingeführt, die den Auferstandenen nicht leibhaftig gesehen haben. Freilich ist er die große und letzte Ausnahme von der späteren Regel. Ihm erscheint Jesus noch ein (letztes) Mal und identifiziert sich durch seine Wundmale als der auferstandene Gekreuzigte. Dadurch wird Thomas in die Lage versetzt, Vorgesprecher derer zu sein, die das Spitzenbekenntnis des johanneischen Christusglaubens mitsprechen: „Mein Herr und mein Gott“ (20,28). Jesu abschließende Seligpreisung aber: „Selig die nicht sehen und doch glauben“ (20,29), fasst direkt die Generation der Nachgeborenen ins Auge, die weder Zeugen des irdischen Wirkens und Leidens noch auch der Auferstehung Jesu waren und je werden können. Ihnen bleibt aber das Glaubensbuch des Johannes. Es tritt nicht etwa an die Stelle des Auferstandenen, sondern verweist auf ihn, weil es die Wahrheit bezeugt, die der Auferstandene durch den Parakleten seinen Jüngern nach Ostern zueignet.

e) *Das Miteinander der Evangelien*

Zu den erstaunlichsten Phänomenen der neutestamentlichen Kanonbildung gehört, dass die Evangelien einander nicht verdrängt haben, sondern nebeneinander und miteinander Geltung beanspruchen. Es ist nicht selten darüber spekuliert worden, ob die Evangelisten einen harten Konkurrenzkampf ausgefochten haben. Wollte Johannes die Synoptiker aus dem Felde schlagen?⁴⁷ Wollte Lukas seinen Vorgängern, darunter auch Markus, das Wasser abgraben? Enthält Matthäus nicht den ganzen Markus?

⁴⁶ In dieser Richtung überzieht Klaas HUIZING: *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*. München: Kreuz, 2000.

⁴⁷ So die Spekulation von Franz OVERBECK: *Das Johannesevangelium*. Hrsg. v. C.A. BERNOULLI. Tübingen: Mohr, 1911.

Sollte es Konkurrenzkämpfe gegeben haben, wäre zu urteilen, dass die Geschichte der Kanonbildung gerade keinen Verdrängungswettbewerb zwischen den Vieren widerspiegelt. Die Anfangsgründe sind an der Selbstpräsentation der späteren Evangelien abzulesen.⁴⁸

Am undeutlichsten ist *Matthäus*. Erstaunlich ist, dass sein Evangelium Markus nicht verdrängt hat, obgleich er nahezu den kompletten Markusstoff aufgenommen hat. Ein wesentlicher Grund bestand gewiss darin, dass Markus zur Zeit, in der die Weichen für die Kanonisierung gestellt worden sind, bereits als Hermeneut des Petrus galt (Papias, nach Eusebius, h.e. III 39,15) und deshalb durch die Autorität des Ersten Apostels geschützt war. Matthäus selbst gibt aber in 13,52, einem verdeckten Selbstportrait, einen Hinweis, wie er seine Aufgabe im Umgang mit seinen Traditionen verstanden hat. Er spricht (mit einem Jesuswort) von „jedem Schriftgelehrten, der zum Jünger für das Himmelreich geworden ist“ – und dürfte sich selbst darin eingeschlossen haben. Kennzeichnend für einen solchen Christen ist, dass er „aus seiner Vorratskammer Neues und Altes hervorholt“. Der Sinn des Verses ist umstritten. Am ehesten ist das „Alte“ auf die Heilige Schrift Israels zu beziehen, das „Neue“ auf die Evangelientradition.⁴⁹ Aufmerken lassen muss, dass auch das „Neue“ bereits zum „Vorrat“ des Schriftgelehrten gehört, als der sich der Evangelist zu präsentieren scheint. Dann aber bezeugt Matthäus – wie dies im jüdischen Kontext wenig überraschen kann – ein positives Traditionsverständnis, das ohne weiteres auch auf die Jesusüberlieferung übertragen wird. Kurz gesagt (und an die Grenze der Interpretation gegangen): Markus gehört für Matthäus zum Vorrat, aus dem er sich bedient; diesen Vorrat an „Neuem“ wird ein Jünger Jesu nicht verachten – auch wenn er noch mehr als Markus zu bieten hat: sowohl im Rückgriff auf die „Schrift“ als auch im Zugriff auf weitere Jesustraditionen.

Deutlicher ist *Lukas*. Dass er einen historisch-theologischen Anspruch für sein Evangelium erhebt, der auf gesundem Selbstbewusstsein und harter Arbeit beruht, duldet keinen Zweifel. Akribie und Vollständigkeit nimmt er für sein Buch in Anspruch (1,1-4) – durchaus in Absetzung von den „vielen“, die vorher ihre Erzählungen angefertigt haben, darunter wohl auch Markus. Aber im klaren Gegensatz zu Josephus, dessen Vorwort zum Jüdischen Krieg – gattungsbedingt – zahlreiche Parallelen zu Lukas aufweist, setzt Lukas seine Vorgänger nicht herab, um sie auszustechen, sondern zitiert sie, um

⁴⁸ Die folgende Argumentation verläuft an dieser Stelle konträr zu der gelehrten Untersuchung von Stanton (s. Anm. 11), 341f, der ohne nähere Begründung vermutet, Matthäus, Lukas und Johannes hätten, je auf ihre Weise versucht, sich als *das* Evangelium zu empfehlen.

⁴⁹ So Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKK 1/2), Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990, 364ff. Anders deutet jedoch Hubert FRANKEMÖLLE (*Matthäuskommentar II. Düsseldorf*: Patmos 1997, 186f) auf die christologische Neudeutung der überlieferten Basileia-Theologie Jesu. (Die hier angezielte Pointe wäre dann noch klarer; aber „neu“ und „alt“ lassen sich im Horizont der matthäischen Erfüllungstheologie eher auf die Jesustradition und die „Schrift“ beziehen.)

anzuzeigen, dass er sie braucht, um sein Ziel zu erreichen. Lukas behauptet für sein Werk ausdrücklich keine apostolische Verfasserschaft, wohl aber apostolischen Ursprung. Das Prooemium ist das Zeugnis eines sich lebendig entwickelnden Traditionsprinzips⁵⁰, das, gleichfalls tief im jüdischen Lehrwesen, aber auch in der hellenistischen Historiographie verwurzelt, der nachhaltigen Aktualisierung des geschichtlichen Ursprungs dient und die Abfassung des Evangeliums als wichtiges Glied in der Kette von Tradenten sieht, die bei den Jüngern Jesu beginnt und bleibend durch die Glaubenspraxis der Urkirche bestimmt bleibt. Markus (den er nicht beim Namen nennt) wird von Lukas nicht abgefertigt, sondern gebraucht, damit am entscheidenden Beispiel belegt werden kann, was Lukas behauptet: worauf er fußt und weiterbaut.

Am differenziertesten und hintergründigsten dürfte *Johannes* seinen Ort in der Überlieferungsgeschichte der Evangelien markieren. In Joh 20 liefert der Wettlauf des Petrus und des Lieblingsjüngers zum leeren Grab einen ersten Hinweis: Beide machen sich auf den Weg, der Lieblingsjünger ist schneller und kommt eher am Ziel an – aber er wartet, um Petrus den Vortritt zu lassen, schaut dann jedoch genauer hin und kommt eher zum Glauben (20,2-10). Noch deutlicher ist das Nachtragskapitel: Der Lieblingsjünger ist es, der als erster den Auferstandenen erkennt und zu Petrus sagt: „Es ist der Herr!“ (21,7). Petrus aber ist es, der in den See springt, um als erster bei Jesus zu sein (21,8); er zieht das prall gefüllte Netz mit 153 Fischen an Land (21,11); ihn setzt Jesus zum Hirten seiner Kirchenherde ein (21,15ff)⁵¹; ihm sagt Jesus das Martyrium voraus (21,18f), während der Lieblingsjünger „bleiben“ wird (21,20-23)⁵². Mit charakteristischen Verschiebungen markieren sowohl Joh 20 als auch Joh 21 noch einmal den ausgeprägten Wahrheitsanspruch des Vierten Evangeliums: An der Tiefe und Schärfe des Blickes auf Jesus, den Christus, kommt ihnen weder Petrus gleich noch sonst einer der Zwölf. Dennoch ist nach dem Osterevangelium Petrus der Erste und der Hirt der Herde Jesu Christi, zu der auch der johanneische Kreis sich rechnet. Für die Frage nach dem Verhältnis zur synoptischen Tradition lässt sich diese Beobachtung dann auswerten, wenn Petrus als ihr Repräsentant gesehen wird. Dafür spricht nicht nur die spätere Überzeugung, dass Markus – nach heutigem Urteil der Ursynoptiker – als Dolmetscher des Petrus gilt, der dessen Predigten aufgeschrieben habe, sondern auch die große Bedeutung, die Pe-

⁵⁰ Früh erkannt und differenziert beschrieben von Heinz SCHÜRMAN: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge* (KBANT). Düsseldorf: Patmos, 1968, 251-271.

⁵¹ Betont von Rudolf PESCH: *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187). Freiburg u.a.: Herder, 2001.

⁵² Häufig wird das „Bleiben“ des Lieblingsjüngers auf die fortdauernde Präsenz seines Evangelienbuches bezogen; vgl. Xavier LÉON-DUFOUR: *Lecture de l'évangile de Jean IV: L'heure de la glorification (ch. 18-21)*. Paris: Cerf, 1996, 299f. Allerdings liegt die Deutung näher, dass der Lieblingsjünger deutlich länger als Petrus leben wird.

trus im Markusevangelium (und bei den anderen Synoptikern) spielt. Aus der Sicht des Johannes scheinen die Synoptiker (von denen er mindestens Markus gekannt haben wird) die Perspektive des Petrus zu öffnen, während Johannes das Zeugnis des Lieblingsjüngers einbringt. Man muss die Synoptiker kennen (oder doch zumindest einiges synoptische Wissen haben), um Johannes verstehen zu können. Schon deshalb kann von einem Verdrängungsversuch nicht die Rede sein. Wer aber – so der johanneische Anspruch – nach den Synoptikern das Vierte Evangelium liest, gewinnt den Zugang zu einem Höhenweg des Glaubens, der den (petrinischen) Boden unter den Füßen nicht verliert, aber die frische Bergluft johanneischer Spiritualität atmen lässt.

Das Miteinander der Evangelien, wie es sich aus den hermeneutischen Impulsen der Evangelien selbst rekonstruieren lässt, resultiert nicht aus einer Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Blicke auf den Gottessohn, sondern aus dem Anspruch authentischer Bezeugung, der sich aber in überlieferungsgeschichtlichen Kontexten verortet.

f) Zusammenfassung

Die Evangelien geben nicht schon von sich aus die Idee und Struktur des Kanons vor. Aber sie geben eine Vielzahl von Impulsen für den kanonischen Prozess. *Zum einen* dokumentieren sie allesamt – auf verschiedene Weise – einen Wahrheitsanspruch, der letztlich in der Autorität Jesu Christi selbst wurzelt und auf sie verweist.⁵³ Die Verbindlichkeit des Evangelienkanons ist aus der Verbindlichkeit des Umkehr- und Glaubensrufes Jesu abgeleitet (Mk 1,14f). Die Normativität des Kanons ruht nicht in sich selbst, sondern folgt daraus, dass ohne die Bezeugung in den Evangelien die Autorität Jesu, die in seiner Gottessohnschaft, seiner Lebenshingabe und seiner Auferstehung gründet, nicht erkannt werden könnte. Das eine Evangelium meldet sich in den vier Evangelien zu Wort; die Evangelien ihrerseits bezeugen *das* Evangelium. Markus, Matthäus, Lukas und Johannes markieren erstaunlich viele Anhaltspunkte, dieses Verhältnis zu verstehen.

Zum anderen kommt es in historischer Perspektive nicht so überraschend, dass es im neutestamentlichen Kanon nicht nur einen Evangelientext, sondern mehrere Evangelienbücher gibt, und zwar gerade die vier nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Es sind, soweit überliefert, die ältesten. Sie sind ihrerseits in einen Kontext lebendiger Überlieferung eingebettet, die sie in mündlicher und schriftlicher Form voraussetzen und die sie ihrerseits nachhaltig prägen und stimulieren. Die Evangelien haben sich offensichtlich in verschiedenen Regionen des frühen Christentums herausgebildet, wo sie

⁵³ Es fehlt allerdings eine kreuzestheologische und erkenntnistheoretische Vertiefung, wie Paulus sie in 1Kor 13,8-12 und 2Kor 4,7-15 bietet. Der Apostel, der im Blick auf das Kreuz Jesu um die Kraft der Schwachheit weiß (vgl. 2Kor 12,9f), sieht im Blick auf die Auferstehung auch die Änigmatik aller menschlichen Gotteserkenntnis, auch seiner eigenen.

besonders geschätzt worden sind – auch nachdem man später andere Evangelien kennengelernt hat. Nicht zuletzt aber präsentieren sich die Evangelisten ihrerseits mehr oder weniger deutlich als Glieder in einer Traditionskette. Der Gedanke einer Evangelien-Monotonie ist ihnen fremd. Das Miteinander mehrerer Evangelien ist Lukas, Matthäus und Johannes nicht unwillkommen. Die Vierzahl spielt selbstverständlich noch keine Rolle. Aber soweit der historisch-kritische Blick reicht, geht es doch bei allen Beziehungen, die in Rede stehen, nur um die später kanonisierten Evangelien.

4. Die vielseitige Eindeutigkeit des Evangeliums Jesu Christi im Spiegel der neutestamentlichen Evangelien

Mit der Form des Evangeliums hat Markus die kanonische Gestalt der *memoria Jesu Christi* gefunden. Die anderen Evangelisten haben sich an ihr orientiert und sie damit als verbindlich rezipiert, aber zugleich ausgestaltet, erweitert, vertieft. Matthäus und Lukas benutzen Markus nicht nur als Quelle; sie sind ihm auch im Aufbau ihrer Jesusgeschichte prinzipiell gefolgt; ihre zahlreichen weiteren Traditionen bauen sie in den Rahmen ein, den Markus geschaffen hat. Damit bejahen sie die christologische Grundaussage des ältesten Evangelisten, indem sie zugleich den Rahmen weiter spannen: vom „Kindheitsevangelium“ bis zum Osterevangelium. Auch Johannes scheint Markus gekannt zu haben; auch er schreibt ein Evangelium vom öffentlichen Wirken und Sterben Jesu im Horizont des Ostergeschehens. Auch er bejaht die Christologie des Evangeliums. Aber er stellt die Geschichte Jesu, die er vom galiläischen Anfang bis zum bitteren Ende am Kreuz erzählt, nicht nur in den Rahmen der Eschatologie, sondern auch der Protologie, um sowohl der Bedeutung Jesu gerecht zu werden als auch der soteriologischen Wirkung seines Kommens.

a) Die Kanonizität der Evangelienform

Die Eindeutigkeit des Evangeliums Jesu Christi, an der seine Kanonizität hängt, ist im wesentlichen an der *Form* des Evangeliums abzulesen. Unter dem Niveau des Evangeliums gibt es keine theologisch verbindliche *memoria Jesu Christi* in der Kirche. Die Redenquelle hat nie den Weg in den Kanon gefunden; gesetzt, sie würde wieder gefunden, wäre sie mehr denn je eine eminent wichtige Quelle für die Rückfrage nach Jesus und die Theologiegeschichte des Urchristentums, aber in den Kanon der Evangelien gehörte sie nicht, weil sie zwar durchaus biographische Elemente aufweist und den Tod wie die Auferstehung Jesu bespricht, aber nicht erzählt. *A fortiori* mag das „Thomasevangelium“, das in Wirklichkeit kein Evangelium ist, sondern eine Sammlung von Weisheitsworten Jesu, zwar wichtige historische Zusatzinformationen zu den kanonischen Evangelien bereithalten und zuweilen ältere

Textversionen als die Synoptiker aufweisen (was im Einzelnen sehr umstritten ist); es ist auch unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten an der Grenze zwischen Orthodoxie und Gnosis von außerordentlicher Bedeutung. Aber in den Kanon gehört auch das Thomasevangelium schon deshalb nicht, weil es keine Leidensgeschichte Jesu hat (ganz abgesehen von den gnostisierenden Untertönen der überlieferten Jesusworte).

Umgekehrt setzt Paulus in seinen Briefen, die im wesentlichen der Gemeindeleitung und der Vorbereitung weiterer Mission dienen (wie im Fall des Römerbriefes), nicht nur die apostolische Gründungspredigt voraus, sondern auch eine weit größere Kenntnis von Jesustraditionen, als an den Texten unmittelbar sichtbar wird. Im paradigmatischen Fall von 1Kor 7 ist es unzweideutig das Wort des Kyrios, das die höhere Autorität als die seines Apostels hat, der sein Diener ist. Dass die Verkündigung wie die Leidensgeschichte Jesu erst deutlich später als die Paulusbriefe ihre verbindlich gewordene Form als Evangelium gefunden haben, irritiert nicht den Primat der Christologie vor der Ekklesiologie, der sich schließlich in der Struktur des Kanons widerspiegelt. Auf Dauer brauchen auch die paulinischen Gemeinden ein schriftliches Evangelium; Lukas wird es ihnen ganz gezielt geliefert haben.⁵⁴

Wenn der Evangelienform kanonische Eindeutigkeit zugesprochen wird, geht es nicht darum, die Evangelien theologisch zu überfrachten, sondern darum, sie unter neuen Bedingungen als die christologische Orientierung zu verstehen, die sie von Anfang an mit einigem Anspruch in ihrer eigenen geschichtlichen Situation und ihrer eigenen Sprache geben wollten. Einerseits bleibt heute gar nichts anderes übrig, als sowohl im Bereich der historischen Rückfrage als auch auf dem fundamentaltheologischen Problemfeld des Verhältnisses zwischen Jesus und der Christologie den Blick auf die neutestamentlichen Evangelien fallen zu lassen. Sie sind im ganzen die mit weitem Abstand wichtigste Quelle für die Geschichte Jesu – auch wenn sie nicht die einzige sind; sie sind auch die entscheidenden Texte für die Frage nach den Wurzeln der Christologie beim irdischen und auferstandenen Jesus⁵⁵ – auch wenn sie keineswegs die einzigen sind. Andererseits haben die Evangelien immer das Gedächtnis Jesu von Nazareth stimuliert und geprägt; sie waren

⁵⁴ Die Linie kann weiter ausgezogen werden. Ohne elementare Kenntnisse der Evangelien lässt sich die Johannesoffenbarung schlechterdings nicht verstehen; die Fokussierung der Geschichte Jesu auf die Geburt, Lebensbedrohung und Erhöhung in Offb 12,1-6 verlangt nach einem narrativen Kontext, wie ihn die Evangelien liefern. Der Erste Petrusbrief gibt ein kleines Summarium der Passionsgeschichte, wenn er 2,22-25 das Vierte Lied vom Gottesknecht als Schlüssel zum Sprechen über das unschuldige Leiden, die Gewaltlosigkeit und Heilswirksamkeit Jesu macht. Der Zweite Petrusbrief beruft sich auf die Verklärung Jesu, von der die Synoptiker erzählen, um den erhöhten Standpunkt zur Beurteilung der eschatologischen Kernfragen zu markieren, den er beansprucht (1,16-21).

⁵⁵ Grundlegend richtig herausgestellt von Martin HENGEL: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1975.

das Bollwerk gegen Gnosis und Dokerismus; sie haben in Antike, Mittelalter und Neuzeit geschichtliches Forschen inspiriert; unter den Bedingungen der Moderne fordern sie deshalb auch historische Kritik – um der Christologie willen. Ebenso aber sind die Evangelien als Schlüsseldokumente der Christologie so ernst genommen worden, dass – im Zuge der sich verändernden Geisteswelt – die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Sein, Transzendenz und Immanenz, Natur und Gnade die Christologie geprägt hat, so dass sich heute die Frage (nicht nur nach dem Erfahrungsraum, sondern) nach dem Realitätsgehalt der Christologie stellt.

b) Eckpunkte kanonischer Eindeutigkeit

Die Orientierung an der Grundform des Evangeliums gibt vor, worin die Eindeutigkeit der Jesustradition besteht, an der ihre Kanonizität hängt. Vier Eckpunkte werden markiert.

Erstens: Jesus kommt *als* Christus zur Sprache – so wie der Messias Israels im neutestamentlichen Evangelium *als* Jesus von Nazareth erkennbar wird.

Zweitens: Der vollmächtig wirkende Jesus tritt *als* der Menschensohn vor Augen, der im Dienst an den Menschen sein Leben für sie hingibt (vgl. Mk 10,45) – so wie der Gekreuzigte *als* der Prophet der Gottesherrschaft, „mächtig in Wort und Tat“ (Lk 24,19), bezeugt wird.

Drittens: Der Mensch Jesus kommt *als* der Sohn Gottes ins Wort, den Gott gesandt und von den Toten auferweckt hat – so wie der Auferstandene *als* der Mensch Jesus von Nazareth sichtbar wird, der der Gekreuzigte ist und bleibt.

Viertens: Das Wirken und Leiden, der Tod und die Auferstehung Jesu kommen *als* eschatologisches Heilsgeschehen zum Vorschein – so wie das vollendete Reich *als* futurisch-jenseitige Auswirkung des Basileia-Dienstes erscheint, den Jesus im Leben und Sterben geleistet hat.

Die Eindeutigkeit, die durch diese Eckpunkte markiert wird, ist eine christologische. Sie ergibt sich nicht nur aus dem geschichtlichen Wirken und Leiden Jesu von Nazareth sondern ebenso aus der Auferweckung Jesu von den Toten; sie gibt sich daraus, dass beides in den Kontext der Glaubens- und Hoffungsgeschichte Israels gestellt wird, den Jesus selbst hergestellt hat, und beides in der eschatologischen Perspektive gesehen wird, die Jesu Reich-Gottes-Botschaft öffnet. Die Eckpunkte kanonischer Eindeutigkeit können mithin nur für diejenigen Geltung haben, die sich dem von Jesus geforderten Glauben an das Evangelium (vgl. Mk 1,14f) öffnen, wie er nach Ostern möglich wird und von dort her den Blick zurück auf das Wirken und Leiden Jesu lenkt, in der Glaubensgeschichte Israels verwurzelt ist und die eschatologische Rettung verheißt.

In jedem einzelnen dieser Eckpunkte wird zusammengebracht, was weder natürlicherweise noch nach geläufiger israelitisch-jüdischer, geschweige allgemein religiöser Erwartung zusammengehören kann und was dennoch allein der Schöpferkraft und Verheißungstreue Gottes verdankt ist.

(1) Jesus, der Christus

Die Evangelien, nicht nur die Synoptiker, auch Johannes, sind wichtige und letztlich entscheidende Quellen für die Geschichte Jesu von Nazareth. Die Evangelien, nicht nur Johannes, sondern auch die Synoptiker, sind aber auch Zeugnisse anspruchsvoller Christologie. Sie breiten eine große Palette von Hoheitstiteln aus; sie thematisieren den stellvertretenden Sühnetod Jesu ebenso wie seine Auferweckung und Erhöhung; sie sagen, dass Jesus in der Vollmacht Gottes Sünden vergibt (Mk 2,5-10 parr.) und dass die Rettung im Endgericht am Bekenntnis zu Jesus und seinem Wort hängt (Lk 12,8; Mk 8,38 par. Mt 10,33). Die Konzepte der Evangelisten sind verschieden: Markus verbindet eine Epiphaniechristologie, die im vollmächtig handelnden Jesus den sich offenbarenden Gott erkennt, mit einer Theologie des Kreuzestodes Jesu; Matthäus stellt Jesus als verheißenen Messias vor, der „sein Volk von seinen Sünden erlöst (1,21); Lukas porträtiert Jesus als den prophetischen Gottesknecht, der in pneumatischer Verbundenheit mit dem Vater wirkt und stirbt (4,16-20 [Jes 61,1f]; 23, 46 [Ps 31,6]), Johannes verkündet Jesus als den inkarnierten Logos, der Gott als den Vater offenbart, indem er sich durch seine Zeichen und seine Worte wie durch sein Leiden und Sterben als Sohn Gottes offenbart (1,18).

In Jesus den Messias zu erkennen, setzt eine kritische Überwindung des Einwandes voraus, den die Nazaretaner erheben: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon?“ (Mk 6,3). Ohne dass dieser Einwand laut wird, lässt sich kaum zur Christologie vordringen; deshalb wird er in den Evangelien nicht verschwiegen.⁵⁶ Die Überwindung besteht aber nicht darin, dass diese familiäre Zugehörigkeit und soziale Rolle theologisch relativiert, gar dementiert würde, sondern gerade darin, dass die konkrete Menschlichkeit, also sowohl die Verborgenheit, die Niedrigkeit, die Verwechselbarkeit, die Angreifbarkeit und radikale Gewaltlosigkeit Jesu als auch sein Leben als Jude unter Juden in Israel, seine Leidenschaft für die Heiligung des Namens Gottes, sein Prophetentum, seine Weisheitslehre als Inbegriff seiner Gottesbeziehung und seines Erlösungswerks erkannt werden. Die Verborgenheit, die Kleinheit und Schwäche des Messias Jesus wird – auf sehr unterschiedliche Weise – in den Evangelien thematisiert (nicht nur in der Gnadentheologie des Paulus), z.B. bei Markus im Senfkornvergleich (4,30-32)⁵⁷, bei Matthäus (12,15-21) im Re-

⁵⁶ Am stärksten artikuliert ihn Johannes; vgl. Thomas SÖDING: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (*Joh 1,46*). *Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium*. In: NTS 46 (2000) 21-41.

⁵⁷ Vgl. Hans WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120). Göttingen: Vandenhoeck, ³1984 (¹1978), 132: „Der unscheinbare Anfang ist die in zeichenhaften Wundern und Gleichnissen Jesu anwesende Gottesherrschaft, ihre Gegenwart im Wort und in der Tat Jesu. Dieser unscheinbare Anfang ist die *notwendige Voraussetzung* für die künftige, am Ende der Zeit von Gott herbeigeführte Gegenwart der Basileia in Herrlichkeit.“

flexionszitat über den Gottesknecht (Jes 42,1-4)⁵⁸, bei Lukas im Zeichen der Krippe (2,12)⁵⁹, bei Johannes in der Messiasregel des Täufers: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (1,26)⁶⁰. Die Spannung kann nicht aufgelöst werden, weil der Weg der Versöhnung kein anderer als der Weg der Liebe ist – wie nicht nur die lukanischen Gleichnisse vom Verlorenen illustrieren (Lk 15). Die historisch interessante Frage nach dem „messianischen Selbstbewußtsein Jesu“, deren Antwort seit dem Aufkommen der historischen Methode in der Theologie umstritten war (und dies auch bleiben wird), hat ihr fundamentaltheologisches Gewicht bei der intellektuellen Rechenschaft über den christlichen Glauben; aber keine denkbare Antwort kann zum *Grund* dieses Glaubens werden, der vielmehr nach dem darin übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien nur Jesus selbst sein kann.

Umgekehrt bedeutet, den Messias als Jesus zu erkennen, eine radikale Neubesinnung auf den alttestamentlichen und frühjüdischen Erwartungshorizont. Einerseits sprengt Jesus – vor allem als der Gekreuzigte, aber auch als der auferstandene Kyrios – alle bekannten Messiasbilder, die im Alten Testament bezeugt und in der frühjüdischen Literatur belegt sind.⁶¹ Andererseits ist es aber so, dass nach christlichem Verständnis der Christus Jesus in eschatologischer Fülle die messianischen Hoffnungen Israels erfüllt: insofern er (als messianischer König) das Reich Gottes heraufführt, (als messianischer Prophet) das Evangelium Gottes verkündet und (als messianischer Priester) die Schuld des Gottesvolkes wie der Heidenvölker verwindet.⁶² Dass einerseits der Christusname, wie er sich in Israel ausbildet, „das mit Jesus von Nazareth“ (Lk 24,19) auslegt, andererseits aber erst Jesus definitiv auslegt, was und wer der Messias ist – dieser hermeneutische Prozess, der von größter Spannung getragen ist, wird in allen Evangelien von Anfang bis Ende inszeniert; und er wird überdies in Schlüsselszenen thematisiert, wie vor allem im Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-38), das von Markus her die beiden anderen Synoptiker gleichfalls betont haben und das Johannes auf seine Wei-

⁵⁸ Vgl. Luz (s. Anm. 49), 250: „Die Geschichte Jesu, soweit sie sich unter der Wolkenschicht abspielt, ist eine Geschichte der ‚Sanftmut‘, der Barmherzigkeit, der Gewaltlosigkeit und der Liebe“.

⁵⁹ Vgl. Heinz SCHÜRMAN: *Das Lukasevangelium I* (HThKNT III/1). Freiburg u.a.: Herder, 2000 (1969), 112: „Das kuriose Zeichen – der σωτήρ, der Χριστός Κύριος in einem Futtertrog liegend – signalisiert sicherlich einen denkbar starken Kontrast, ein Paradox.“

⁶⁰ Vgl. Klaus SCHOLTISSEK: „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1.26). *Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesu*. In: MThZ 48 (1997) 103-121.

⁶¹ Vgl. Josef SCHREINER: *Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament* (1987). In: DERS.: *Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments*. Hrsg. v. Erich ZENGER. Würzburg: Echter, 1987, 392-407: „Jesus ist . . . ganz anders, als die alttestamentlichen Messiasverheißungen es ansagen“ (398).

⁶² Die hier arg typisierten (freilich späterer Typologie entsprechenden) Messias-Bilder werden thematisch und traditionsgeschichtlich beschrieben von Martin KARRER: *Jesus Christus im Zeugnis des Neuen Testaments* (NTD.E 11). Göttingen: Vandenhoeck, 1998.

se nach der Brotrede Jesu bei der dramatischen Spaltung des Jüngerkreises verarbeitet (6,60-71).

Die Ausgestaltung jenes messianisch-christologischen Programms ist in den Evangelien (wie im gesamten Neuen Testament und darüber hinaus) durchaus unterschiedlich: Markus betont das christologische Paradox des gekreuzigten und auferstandenen Messias so stark, dass selbst die im Alten Testament wie im Frühjudentum signifikante Davidssohnschaft des Messias, die der Evangelist prinzipiell bejaht (vgl. Mk 10,46-52), als im Vergleich mit der Gottessohnschaft unzureichende Kategorie kritisiert wird (Mk 12,35ff)⁶³; Matthäus hingegen betont die christologische Erfüllung der messianischen Verheißungen Israels so stark, dass Jesus der „Immanuel“ (1,23; Jes 7,14^{xx}) nicht nur in seinem irdischen Wirken, sondern mehr noch in seiner Auferstehung ist (Mt 28,20).⁶⁴ Lukas wiederum betont die heilsgeschichtliche Einbindung der Messianität Jesu so stark, dass der geisterfüllte Prophet Jesus (4,16-20 [vgl. Jes 61,1f; 29,18; 58,6L]) nicht nur als der verheißene Messias erscheint, der Gottes Plan mit seinem Volk Israel erfüllt (vgl. Apg 7), sondern zugleich als Sohn Gottes, in dessen Namen sich die Kirche aus Juden, Samaritern und Heiden bildet (vgl. Apg 1,8). Johannes schließlich fokussiert die heilsmittlerische Selbstoffenbarung Gottes so sehr auf das fleischgewordene Wort Gottes (1,14.18), dass Mose, das Gesetz und die Propheten nur in seinem Licht aufstrahlen können.⁶⁵

Die Akzente und Perspektiven sind sehr unterschiedlich. Der entscheidende Zusammenhang zwischen der Hoffnungsgeschichte Israels und der Lebensgeschichte Jesu wird in den Evangelien nicht aufgelöst, sondern spannungsvoll aufgebaut. Er ist theologisch normativ, weil er auf die Einzigkeit Gottes zurückgeht, der seiner Verheißung treu bleibt, indem er durch Jesus Christus eschatologisches Heil schafft. Eindeutig wird das Bild Jesu nicht dadurch, dass die Spannung nach der einen oder anderen Seite aufgelöst, sondern nur dadurch, dass sie aufgeladen wird.

(2) Leben und Sterben Jesu

Die Form des Evangeliums bietet die Gewähr, dass die Erinnerungen an die Vollmachtstaten Jesu von vornherein im Kontext der Passionsgeschichte ste-

⁶³ In den Bahnen einer differenzierten Intertextualitäts-Hermeneutik beschrieben von Cilliers BREYTENBACH: *Das Markusevangelium, Ps 110,1 und 118,22f. Folgetext und Prätext*. In: Christopher M. TUCKETT (Hrsg.): *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131). Leuven: University Press, 1997, 197-222, 201-214.

⁶⁴ Vgl. Xavier LÉON-DUFOUR: *Présence du Seigneur ressuscité (mt 28,16-20)*. In: *À cause de l'évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*. Paris: Cerf, 1985 (Lectio divina 123), 195-209.

⁶⁵ Nicht selten wird Johannes allerdings vorgeworfen, seine Logos-Theologie verschlinge die Offenbarungsgeschichte Israels, so: Michael THEOBALD: *Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten*. In: Tuckett (s. Anm. 63), 327-366.

hen. Wie deutlich auch immer die Querverbindungen und Vorausverweise, die Anspielungen und Prophetien Jesu in den Evangelium pointiert werden – die Zumutung aller Evangelien als Evangelien besteht darin, Jesus nicht nur als den großen Wundertäter, den faszinierenden Erzähler, den weisen Lehrer, den freundlichen Gastgeber, den souveränen Disputanten zu sehen, sondern in der Vollmacht die Hingabe, im Anspruch die Demut, in der Hoheit die Niedrigkeit zu erkennen – und *dies* als die Basis seiner eschatologischen Heilsbedeutung zu glauben.⁶⁶ Bei Markus warnen die verschiedenen Geheimismotive, die auf die hermeneutische Schlüsselfunktion des Todes und der Auferweckung Jesu hinarbeiten (4,21f; 9,9f), davor, Jesus während seines galiläischen Wirkens allzu schnell zuzujubeln, und weisen darauf hin, dass Jesus den Weg nach Jerusalem antreten wird (Mk 8,30ff). Wieweit diese Ausrichtung historisch verifiziert werden kann, ist Gegenstand kontroverser Debatten bis heute.⁶⁷ Das Postulat, Jesu Wirken im Lichte seines Leidens zu sehen, hängt vom Ergebnis dieser Arbeiten nur insoweit ab, als die Glaubwürdigkeit der Evangelien-Christologie berührt wird, ergibt sich aber aus dem faktischen Verlauf der Geschichte Jesu, so wie sie von ihrem Ende auf Golgotha her im Lichte des Osterglaubens wahrgenommen wird. Denn im Evangelium geht es nicht nur darum, die allgemeine anthropologische Weisheit zu beachten, dass ein menschliches Leben erst dann in seiner charakteristischen Ganzheit gesehen und beurteilt werden kann, wenn auch das Sterben in den Blick geraten ist, sondern um die providentielle, d.h. soteriologisch schlechterdings entscheidende Sendung Jesu zu einem Dienst, der von Anfang an, da es um die Überwindung der todbringenden Sünde geht, erst durch die Hingabe des Lebens geleistet sein kann.⁶⁸

Die andere Aufgabe besteht darin, eine staurologische Fixierung aufzubrechen und die Heilsbedeutung des Todes Jesu in den Kontext seines Wirkens für die Basilea Gottes einzuordnen. Die historisch überaus wichtige Frage, aus welchem Grunde und auf welche Weise Jesus zu Tode gebracht worden ist, welches z.B. die Motive der Hohenpriester und der Römer waren, Jesus zu

⁶⁶ Klar herausgestellt von Klaus SCHOLTISSEK: *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25). Münster: Aschendorff, 1992.

⁶⁷ Exegetisch überwunden scheint Rudolf Bultmanns überspitzte These (die nur im Rahmen seiner Kerygma-Theologie verständlich wird), man könne schlechterdings nichts über Jesu Einstellung zu seinem Tod wissen und müsse damit rechnen, dass sein Gottesglaube am Kreuz zusammengebrochen sei. Die Diskussion bewegt sich aber nach wie vor zwischen der „optimistischen“ Position von Heinz SCHÜRMAN, Jesus habe schon sehr früh und im festen Vertrauen auf Gottes gnadenvolle Schöpfermacht den Tod proexistent auf sich zu nehmen ins Auge gefasst (*Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Hrsg. von Klaus SCHOLTISSEK. Paderborn: Bonifatius, 1994) und der „skeptischen“ von Anton VÖGTLE, Jesus habe sich zwar vielleicht am Ende mit seinem Tod abfinden können, aber nicht auf ihn als Heilmittel gesetzt (*Todesankündigung und Todesverständnis Jesu*. In: Karl KERTELGE [Hrsg.]: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* [QD 74]. Freiburg u.a.: Herder, 1976, 51-113).

⁶⁸ Dafür steht in den Evangelien das schwierige „Muss“ des Todes Jesu (vgl. Mk 8,31 parr.).

kreuzigen, hat theologisch – von der enormen Aufgabe eines Abbaus des christlichen Antijudaismus abgesehen – vergleichsweise geringes Gewicht. Entscheidend ist aber, die soteriologische Wirkung des Kreuzestodes Jesu nicht als reines Dekret Gottes zu verstehen, sondern als Ergebnis seiner radikalen Anteilnahme an der Leidensgeschichte, mithin als Wirkung seiner Liebe. Das aber setzt voraus, das Kreuz als Endpunkt der Lebensgeschichte Jesu zu markieren – und diese Biographie nicht nur (wie Paulus dies tun kann) christologisch zu affirmieren, sondern narrativ zu konkretisieren. Markus hat die Weichen gestellt, indem er schon in die Erzählungen vom galiläischen Wirken Jesu zahlreiche Vorausverweise auf die Passion eingefügt hat und die Worte der Spötter unter dem Kreuz als bittere Ironisierung des Wundertäters und Propheten Jesus zu erkennen gibt (15,29-32). Johannes gestaltet den Pilatusprozess so, dass Jesus hier seine Sendung in stärkster Weise konzentriert: dass er „geboren“ und „in die Welt gekommen“ ist, um „für die Wahrheit Zeugnis“ abzulegen (18,37).

Wie untrennbar Leben und Sterben Jesu zusammenhängen, machen die Synoptiker vor allem im Abendmahlsbericht deutlich. Dort kommt auch der soteriologische Skopos des Zusammenhangs am klarsten heraus. Der Jesus, der sich hingibt „für euch“ (Lk 22,20 par. 1Kor 11,24) resp. „für die Vielen“ (Mk 14,24 par. Mt 26,28), verweist zurück auf sein Leben, das im ganzen radikal von diesem „Für“ bestimmt war und die Worte und Gesten des Abendmahls verifiziert; er besiegelt aber dieses sein Leben durch sein Sterben, indem er durch seine Gesten und Worte klar wie sonst nie vermittelt, was seinen gesamten Dienst für die Gottesherrschaft ausmacht. Ähnlich bei Johannes, der an die Stelle der Abendmahlsüberlieferung die Fußwaschung setzt (13,1-20): Auch hier besiegelt Jesus sein Leben durch sein Sterben, indem er es als Vollendung der Liebe interpretiert (13,1f), die sich im Sklavendienst der Fußwaschung zeigt.

Wiederum: So unterschiedlich die Anlagen und Aussagen der Evangelien sind, bleibt doch festzustellen, dass in einem breiten Spektrum von Deutungen die Zusammengehörigkeit des Lebens und des Sterbens Jesu konstitutiv für die Evangelienform und normativ für neutestamentliche Christologie ist. Dies lässt sich fundamentaltheologisch nachvollziehen, weil in anthropologischer Perspektive die elementare Einheit von Leben und Tod feststeht, auch wenn sie vielfach unter zerreißenen Schmerzen erlitten wird, und weil in christologischer Perspektive Galiläa und Jerusalem, Tabor und Golgotha, das Vaterunser und die Klage der Gottverlassenheit nicht voneinander getrennt werden können – um des Heiles der Menschen willen. Eindeutig ist nicht, die Vollmacht gegen das Leiden Jesu auszuspielen, sondern den Menschen Jesus sowohl in seinem Wirken als auch in seinem Sterben zu Gesicht zu bekommen.

(3) Geschichte und Auferstehung

Schon Markus arbeitet in seinem Evangelium heraus, dass der innere Zusammenhang zwischen Jesu Wirken und Sterben nur im Lichte der Auferstehung

gesehen werden kann. Dieser Weg des Erkennens hat aber ein christologisches Fundament. Der Jesus, von dessen Wirken und Leiden die Evangelien erzählen, ist von allem Anfang an der von den Toten auferstandene Sohn Gottes – und zwar nicht nur für die nachösterlichen Jünger, die bereits von Karfreitag und Ostern wissen, bevor sie zu lesen beginnen, sondern – so die Glaubensüberzeugung der Evangelisten – auch für Gott. Zwar kennen die Synoptiker keine Präexistenzchristologie. Sie denken nicht protologisch, sondern eschatologisch. Aber die Auferstehung Jesu von den Toten ist nicht ein spontaner Entschluss, den Gott irgendwann fasst, sondern von allem Anfang an Teil seines Heilsplanes. Auch für die Synoptiker ist klar, dass Jesus der Sohn Gottes nicht erst von einem bestimmten Augenblick an *wird*, sondern „immer schon“ ist. Die zahlreichen Worte von der „Sendung“⁶⁹ und vom „Kommen“ des Sohnes sind klar genug. Sie entsprechen hintergründig den Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff parr.), die zeigen, dass er sich – nach der Darstellung der Evangelien – von Beginn seines Wirkens an in eine Geschichte hin begibt, die mit seinem Tod endet und durch die Auferstehung von den Toten ganz neu beginnen wird. Die Jesusgeschichten der Synoptiker sind selektiert, stilisiert und interpretiert, damit Jesus auch in seinen Wundertaten, Gleichnissen und Schulgesprächen nicht nur als Gestalt einer großen Vergangenheit, sondern einer lebendigen Gegenwart erscheint, die durch seine Auferstehung erschlossen wird. Johannes geht einen großen Schritt weiter, indem er – hellenistisch-judenchristliche Präexistenzchristologie integrierend und radikal vertiefend – die Sendung des Sohnes auf seine essentielle Zugehörigkeit zu Gott zurückführt (1,1ff) und die Beziehung zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“ als wechselseitige Liebe bestimmt, die in die Welt ausströmt (3,16), um die Glaubenden in sie einzubeziehen.⁷⁰

Umgekehrt halten alle Evangelisten *als* Evangelisten fest, dass der Auferstandene kein anderer als der irdische, der Mensch, der gekreuzigte Jesus von Nazareth ist. Die Mittel sind unterschiedlich, die situativen Kontexte ebenso, das Ziel ist ziemlich klar. Markus verweist am Ende seines Evangeliums zurück auf den Anfang. Die Engelbotschaft im leeren Grab (16,7) erinnert die galiläischen Osterfrauen an das Verheißungswort, das Jesus auf dem Weg vom Abendmahlssaal zum Garten Getsemani gesprochen hat: dass er jenseits des Versagens seiner Jünger einen neuen Anfang machen wird, indem er seinen Jüngern nach Galiläa vorausgeht (Mk 14,28), sodass sie ihm nach seiner Erscheinung neu nachfolgen können (vgl. Mk 10,32ff). Nach Matthäus identifiziert sich der Auferstandene als der „Immanuel“, der er durch den

⁶⁹ Den Hintergrund der Sendungschristologie beleuchtet Eduard SCHWEIZER: *Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn...“?* In: NTS 37 (1991) 204-224.

⁷⁰ Vgl. Thomas SÖDING: *Gott ist Liebe. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie*. In: DERS. (Hrsg.): *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS Wilhelm THÜSING (NTA 31). Münster: Aschendorff, 1996, 306-357.

Heiligen Geist von Anbeginn seines menschlichen Lebens ist (1,23 [Jes 7,14L]). Lukas lässt den auferstandenen Jesus drastisch seine Leiblichkeit demonstrieren, um den Jüngern, die ihn für ein Gespenst halten, zu verstehen zu geben: „Ich bin es selbst!“ (24,39). Johannes gestaltet den Höhepunkt des Osterevangeliums so, dass Jesus sich durch seine Wundmale zu erkennen gibt (20,20.24-29).

Den christologischen Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Auferweckung Jesu zu sehen, bedeutet freilich nicht, den qualitativen Sprung zu relativieren, der zwischen beidem liegt.⁷¹ In allen Evangelien ist der Karfreitag eine Katastrophe – für die Jünger, deren Hoffnungen zerschellen und deren Bereitschaft zur Nachfolge sie nicht vor dem Versagen in der Passion befreit.⁷² In allen Evangelien ist der Karfreitag auch in christologischer Hinsicht das definitive, harte, blutige Ende Jesu – nicht nur bei Markus und Matthäus, die Jesus mit dem Klageschrei von Ps 22,1 sterben sehen (Mk 15,34 par. Mt 27,46), sondern auch bei Lukas (23,46), der als letztes Wort Jesu das Sterbegebet des Leidenden Gerechten überliefert (Ps 34,1), und bei Johannes, bei dem Jesus zuletzt sagt: „Es ist vollbracht“ (19,30), nachdem zuvor das *ecce homo* jeden Zweifel an der Leidenfähigkeit des erniedrigten Jesus ausgeräumt hat (19,4-7). In allen Evangelien wird schließlich der österliche Neubeginn betont – nicht um die Bedeutung des Wirkens und Leidens Jesu zu relativieren, sondern um sie im Gegenteil als end-gültig zu erweisen. Die Auferstehung ist schon bei Markus „Erhöhung“ Jesu zur Rechten Gottes (Mk 12,35ff [Ps 110,1]); zugleich ist sie der hermeneutische Standort, von dem aus sich die Gottessohnschaft Jesu, die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu und die Heilszukunft der Basileia Gottes den Jüngern Jesu erschließt (Mk 9,9), und die Initialzündung der nachösterlichen Völkermission (Mk 13,9). Matthäus und Lukas haben diese markinischen Ansätze ausgestaltet: Lukas einerseits durch das „Kontrastschema“, das Gottes befreiende Reaktion auf die Tötung Jesu hervorhebt (vgl. Apg 2,22ff u.ö.), andererseits durch die Verheißung des Geistes, der zum universalen Zeugnis Jesu befähigen wird (Lk 24,44-49; Apg 1,4-9); Matthäus durch den Missionsbefehl, der von der Beistandsverheißung des auferstandenen Kyrios getragen wird (Mt 28,16-20), Johannes durch die Gabe des Parakleten, der erst nach Ostern den Jüngern geschenkt wird (7,38f).

Die spannungsvolle Einheit zwischen der Geschichte und der Auferstehung Jesu ist soteriologisch ausgerichtet. Von einer Heilsbedeutung des Basi-

⁷¹ Im Grenzbereich von Exegese und Fundamentaltheologie sehr klar herausgearbeitet von Wilhelm THÜSING: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I*. Münster: Aschendorff, 21996, 113-144.

⁷² Die große Ausnahme bildet nach Johannes der „Lieblingsjünger“, der – anders als Petrus, der Jesus verleugnet hat (18,15-18.25ff), und anders als die Zwölf, die bei Johannes nach der Gefangennahme Jesu (18,1-11) von der Bildfläche verschwinden – zusammen mit der Mutter Jesu unter dem Kreuz steht: ein Urbild der Kirche (19,25ff).

leia-Wirkens wie des Todes Jesu könnte ohne die Auferstehung schlechterdings nicht die Rede sein; umgekehrt bringt die Auferstehung gerade das „Für“ des Lebens und Sterbens Jesu eschatologisch zur Geltung. Johannes führt beides am innigsten zusammen, wenn er im Kreuz schon die Erhöhung Jesu schauen lässt und den Weg Jesu in die Passion als Hinübergang zum Vater vorzeichnet (13,1f), der zum Heilsweg für die Jünger wird (14,6).

In der christologischen Grundspannung zwischen der Geschichte und der Auferstehung Jesu zeichnet sich der fundamentaltheologische Stellenwert historischer Jesusforschung ab. Einerseits hat sie eine entscheidende Orientierungs- und Verifizierungsfunktion, wenn anders Jesus tatsächlich „Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14). Andererseits hängt alles am Geschichtsbegriff. Wo der Blickwinkel künstlich auf die Perspektive eines unbeteiligten, skeptischen, desinteressierten, gar agnostischen oder atheistischen Zeitgenossen Jesu begrenzt bleibt (wie dies über weite Wegstrecken der historisch-kritischen Exegese der Fall war), treten zwar durchaus noch wichtige Eckdaten der Biographie Jesu vor Augen, die auch christologisch signifikant sind, aber der Zugang zur Geschichte Jesu, wie er selbst sie erfahren und erlitten hat, bleibt verschlossen. So paradox es klingt, ist es gerade der Glaube an die Auferstehung Jesu, der den Zugang zum Geschichtsverständnis Jesu und der Evangelisten öffnet.

(4) Jesus und das Reich Gottes

Nach den Synoptikern ist das Hauptthema der Verkündigung Jesu die Herrschaft Gottes, die erst in Gottes Zukunft vollendet sein wird, wengleich sie gegenwärtig nahekommt.⁷³ Johannes setzt dies voraus (3,3.5) und baut darauf seine Rede vom ewigen Leben auf, das den Glaubenden schon gegenwärtig ohne Abstriche zuteil wird, auch wenn es erst in Zukunft vollendet sein wird. In beiden Fällen wird dem Wirken wie dem Tode Jesu *eschatologische* Heilsbedeutung zugemessen. Auf verschiedene Weise nehmen alle Evangelien die Botschaft Jesu auf, dass die „Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft nahekommen“ ist (Mk 1,15).⁷⁴ Die Synoptiker arbeiten – auch durch Selektion und Akzentuierung – heraus, dass Jesus in Wort und Tat die Basileia verkündet hat. Dadurch wollen sie nicht nur (mit einiger Verstärkung) das Bild wiedergeben, das ihnen ihre Traditionen vermittelt haben. Sie halten auch die Theozentrik Jesu in Erinnerung; sie zeichnen den Kontext nach, in dem die eschatologische Heilsbedeutung Jesu, seine Messianität und Gottessohnschaft, sein Tod und seine Auferstehung verstanden werden können – so wie umgekehrt durch Jesus selbst, seine Person und sein Geschick – deutlich

⁷³ Vgl. Helmut MERKLEIN: *Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft. Eine Skizze.* (SBS 111), Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 31989.

⁷⁴ Zum Zeitverständnis der Basileia-Botschaft Jesu vgl. Hans WEDER: *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (BThSt 20). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.

wird, was es heißt, im neutestamentlichen Sinn von der Herrschaft Gottes zu sprechen. Die Spannung zwischen der traditionellen Erwartung, die auf ungeahnte Weise von Jesus bestätigt und transzendiert wird, und jesuanischer Proklamation, die tief in der biblischen Theologie verwurzelt bleibt, entspricht der messianischen. Lukas hat sie besonders klar herausgearbeitet, wenn er einerseits das Jesaja-Zitat von der Proklamation des Evangeliums an den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu stellt (4,16-20 [Jes 61,1f]) und andererseits zu Beginn der Apostelgeschichte die Jünger Jesu fragen lässt, ob Jesus „das Reich für Israel wiederherstellt“ (Apg 1,6). Johannes pointiert unter dem Aspekt der heilstiftenden Offenbarung die Theozentrik Jesu, indem er den, der sagt: „Ich und der Vater – wir sind eins“ (Joh 10,30), gleichzeitig sagen lässt „Der Vater ist größer als ich“ (14,28), und gerade diese lebendige Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn als Quelle des Lebens identifiziert, das Jesus in Fülle den Glaubenden schenkt (10,10).

Der Kontrast zwischen der eschatologischen Bedeutung, die das Evangelium Jesus zumisst, und dem äußeren Eindruck könnte größer nicht sein. Ein historisch einmaliges Geschehen in Galiläa und Judäa von radikaler Kontingenz, das Geschick eines einzelnen Menschen, wird zum Evangelium, das universale und unbedingte Heilsbedeutung gewinnt. Dies ist nur möglich, wenn und weil die radikale Kontingenz Ausdruck radikaler Providenz ist – und diese Spannung wiederum auf das Geheimnis des Kreuzes verweist.

c) *Das weite Feld kanonischer Vielseitigkeit*

Die vier Eckpunkte kanonischer Eindeutigkeit messen ein weites Feld kanonischer Vielseitigkeit ab. So wenig die Eindeutigkeit mit Uniformität zu tun hat, so wenig Vielseitigkeit mit Beliebigkeit; und so sehr die Eindeutigkeit aus der Identität Jesu Christi folgt, so sehr die Vielseitigkeit sowohl aus der Universalität des Evangeliums als auch aus der Begrenztheit menschlicher Blicke auf das göttliche Geheimnis. Die theologischen Differenzen zwischen den Evangelien sind unübersehbar. Sie nicht zu harmonisieren und zu relativieren, sondern zu interpretieren ist die Aufgabe, die heute unter neuen Bedingungen gestellt ist.

Das *eine* Evangelium Jesu Christi ist notwendig vielseitig. In den Evangelien gibt es darüber keine erkennbar werdende Reflexion (anders als bei Paulus, der in 1Kor 15,1-11 darauf insistiert, dass es *viele* Apostel gibt und keineswegs alle dieselbe Sprache pflegen – auch wenn für alle das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung normativ ist.) Aber es gibt ein implizites Zeugnis. Jedes Evangelium arbeitet mit einer großen Vielzahl und Vielfalt an Worten und Taten, an Szenen und Sequenzen, an Themen und Konzepten. In jedem dieser einzelnen Texte kommt der eine und ganze Jesus zu Gehör – aber nie in umfassender Fülle, sondern immer unter bestimmten Aspekten und in der Brechung menschlicher Erfahrung. Es gibt nie nur die eine Leitidee, auf die alles abgestimmt ist; es gibt in jedem Evangelium auch theologi-

sche Spannungen, Brüche und Widersprüche – so wie ja auch allem Anschein nach Jesus selbst keineswegs immer dasselbe gesagt hat und sich zwar selbst treu geblieben ist, aber sein Evangelium äußerst facetten- und spannungsreich verkündet hat: Wo der Grundton stark ist, wird er durch Dissonanzen noch stärker. Die Evangelien müssen vielstimmig sein, weil sie nur so der Vitalität und Universalität des Evangeliums Jesu Christi gerecht werden können.

Der eigentliche Grund liegt aber noch tiefer. Die „Eckpunkte“ kanonischer Eindeutigkeit sind ihrerseits von äußerstem Spannungsreichtum – nicht nur in der Wahrnehmung der Jünger, sondern auch (nach ihrem Glauben) im von Gott initiierten Geschehen selbst. Wenn diese innere Spannung des Evangeliums, die letztlich daraus rührt, dass der eine Gott durch seinen Sohn die Menschen, die seine Geschöpfe, aber zugleich Sünder sind, eschatologisch rettet, in den Evangelien zur Sprache kommen soll, müssen sie vielseitig – und können doch immer nur fragmentarisch sein: menschliche Zeugnisse, die nicht das Evangelium selbst sind, aber ohne die das Evangelium nicht zur Sprache kommt.

Die Konsequenzen sind tiefgreifend: Die kanonische Vielseitigkeit lässt sich nicht in Beliebigkeit oder Gleich-Gültigkeit aller nur denkbaren, interessanten und neuen Perspektiven auflösen, sondern ist begrenzt: durch die kanonische Eindeutigkeit, die von den vier Eckpunkten der Evangelienform markiert werden. Die kanonische Eindeutigkeit aber ist nicht monoton, sondern polyphon, nicht einseitig, sondern vielseitig. Anders formuliert: Es entspricht dem Evangelium Jesu und seiner Eindeutigkeit, dass die Glaubens-Urkunde der Kirche nicht ein – noch so altes oder neues – Dogma ist, sondern die kanonische Sammlung alt- und neutestamentlicher Schriften, in deren Mitte die Evangelien stehen.⁷⁵

5. Die Freiheit des Kanons

Die Freiheit, die aus der Orientierung an den Evangelien folgt, besteht darin, eine Fülle weiterer Perspektiven, die nicht mit den kanonischen und auch nicht mit denen der christlichen Tradition übereinstimmen, mit intellektueller Neugier, wissenschaftlicher Sorgfalt und spirituellen Respekt zu studieren, um das historische Bild Jesu zu ergänzen und sein theologisches in neuem Lichte erscheinen zu lassen – ohne eine Antwort auf die Frage nach seiner theologischen und historischen Identität zu dispensieren.

Die Freiheit besteht darin, die Jesusgeschichten der Evangelien ohne Scheu und mit kritischem Verstand auf ihren historischen Quellenwert hin zu un-

⁷⁵ Vgl. Brevard S. CHILDS: *Die Theologie der einen Bibel I-II* (amerik. 1992). Freiburg u.a.: Herder, 1994/1996, I 254ff.

tersuchen, um die geschichtliche Basis der Christologie deutlicher zu erkennen, ohne auf eine Kritik der Kritik zu verzichten und ohne das Credo vom jeweiligen Forschungsstand der Bibelwissenschaft abhängig zu machen.

Die Freiheit besteht darin, die Jesusbilder der neutestamentlichen Evangelien nicht zu überblenden und ineinander verschwimmen zu lassen, sondern auseinanderzuhalten, um sie als Spiegel zu benutzen, die von unterschiedlichen Standpunkten aus und in unterschiedlichen Färbungen verschiedene Ansichten Jesu bieten, ohne deshalb die Suche nach Orientierung an dem *einen* Jesus Christus und dem *einen* Gott aufzugeben.

Die Freiheit besteht nicht zuletzt darin, die Wahrheit des einen Evangeliums Jesu in den Zeugnissen der vier Evangelien zu suchen – unter dem Motto, das Johannes mit vollem theologischen Recht als Jesuswort abführt: „Die Wahrheit wird euch freimachen“ (8,32).