

ThBeitr 2016 – Heft 4 – Langfassung

„Nimm und lies!“

Zur Lektüre von Ulrich Wilckens „Theologie des Neuen Testaments“

von

Peter Stuhlmacher (Tübingen)

Jostein und Gerd Marie Ådna in Dankbarkeit

Nach Artikel 28 des Augsburger Bekenntnisses gehört es zum Amt eines evangelischen Bischofs „nach göttlichen Rechten das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohn’ menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort“.¹ Ulrich Wilckens (fortan W.) ist dieser Verpflichtung nachgekommen, und zwar nicht nur während der zehnjährigen Amtszeit als Bischof des Sprengels Holstein-Lübeck in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (1981-1991), sondern auch als Emeritus, als er, aus lebensbedrohlicher Krankheit errettet, wieder wissenschaftlich zu arbeiten begann. In seiner Amtsjahre ist ihm die Bibel neu als Heilige Schrift begegnet, und an dieser Erfahrung will er nun Anteil geben. Mit erstaunlicher, immer neu als Gottesgeschenk erfahrener Arbeitskraft hat er eine programmatische „Theologie des Neuen Testaments“ verfasst. Das in drei Hauptbände (und z.Z. sechs Einzelbände) gegliederte Riesenwerk ist im Neukirchener Verlag erschienen und dort in Form einer Studienausgabe noch immer greifbar. W. hat im selben Verlag noch zwei Studien vorgelegt. Die erste mit dem Titel „Standpunkte“ enthält Vorträge über zentrale Themen biblischer Theologie. Die zweite gibt Einblick in die „Kritik der Bibelkritik“², in deren Geist W. seine Theologie verfasst hat. Im dritten Band des Werkes soll sie ent-

faltet werden. Er wird noch 2016 erscheinen und das Opus Magnum in gewisser Weise krönen. Zusätzlich zu den genannten Bänden sind im Herbst 2015 (bei Frontis-Brunnen in Basel) zwei Werke erschienen, in denen W. auch zur Bibellektüre anleitet. Der „Studienführer Altes Testament“ führt aus, was er in Bd. II,1 seiner Theologie dargelegt hat: Die Bücher des Alten Testaments bezeugen die Namensoffenbarung des einzig-einen Gottes in der Geschichte Israels. In der Geschichte Jesu Christi findet sie ihre Vollendung. Die „Studienbibel Neues Testament“ bietet die kommentierte Übersetzung aller 27 neutestamentlichen Bücher; in sie ist die bekannte Übertragung des Neuen Testaments eingegangen, die W. 1970 vorgelegt³ und mittlerweile verbessert hat.

Insgesamt ergibt sich ein Respekt gebietendes Gesamtwerk. Nur wer sich die Ausgangslage in Heidelberg vor Augen hält, in der W. mit der exegetischen Arbeit angefangen hat, kann ermessen, welch langen und mühsamen Weg er hat gehen müssen, um das vorliegende Werk schreiben zu können. Auf diesem Wege ist Wilckens zu einem bedeutenden Lehrer der Kirche geworden.

I. Der hermeneutische Neuansatz

Zum Beschluss seiner „Kritik der Bibelkritik“ schreibt W.: „Immer mehr von Gottes Liebe in Christus zu lernen, *darin* zu wachsen und zu reifen, zu erfahren, daß seine Gebote so absolut gültig sind, weil sie dem wahren Leben dienen, und dass seine Vergebung immer neu die Kraft schenkt, Gottes Liebe in unser Leben immer tiefer hineinwirken zu lassen – das ist es, was ein ernsthaftes Studium des Neuen Testaments im Zusammenhang mit dem Alten Testament erbringen und womit die Bibel erneut zur Heiligen Schrift werden kann“.⁴ Aus eigener Glaubenserfahrung heraus leitet W. zu einem Bibelstudium an, das zum

Glauben führen soll. W. bejaht die „gesamtkirchliche Grundüberzeugung“ von der Inspiration der Schrift (II 1,60) und folgt hermeneutisch den Spuren Luthers. Er verweist auf 1Kor 2,13 und schreibt: „Der im Glauben erleuchteten Vernunft kommt es zu, die neutestamentlichen Schriften als Zeugnisse des Geistes Gottes zu verstehen und für andere zu deuten“ (Bd. II,1; 5). Mit diesem Ansatz erfüllt Wilckens eine uralte Forderung pietistischer Hermeneutik. Er überschreitet damit aber auch bewusst die Grenzen der etablierten exegetischen Wissenschaft und zielt auf eine *kanonische Exegese* der ganzen Heiligen Schrift. Sein hermeneutischer Ansatz verbindet Ehrfurcht vor der Schrift, Vernunftkritik, historische Analyse und verständliche Ausdrucksweise.

Wie in „Kritik der Bibelkritik“ nachzulesen ist (und in Band III eingehend dargelegt werden wird), übt W. an der wissenschaftlichen Bibelforschung mit beachtlichen philosophischen und theologischen Gründen Kritik. Die Forschung hat sich seit der Aufklärung immer stärker von der autonomen Vernunft leiten lassen und unter deren Diktat die biblische Offenbarungsrede zur bloßen Rede von menschlichen Gottesvorstellungen abgeschwächt. Sie unterscheidet mittlerweile ohne viel darüber nachzudenken zwischen dem Gottesverständnis des Jahwisten, der Priesterschrift oder einzelner Propheten, und sie stellt im Neuen Testament Jesu eigenes Verständnis von Gott neben das des Paulus, der vier Evangelisten oder des Hebräerbriefes. Diese distanzierte Sichtweise verdeckt die von allen biblischen Autoren fraglos vorausgesetzt Erfahrung, daß der einzige Gott selbst sie angeredet hat und durch ihr Zeugnis andere Menschen ansprechen will. Erst wenn man dieser Erfahrung wieder Rechnung trägt und es wagt, zu sagen, daß Gott sich Israel (am Sinai) in und mit seinem Namen offenbart hat, daß Jesu Lehre die des Sohnes Gottes ist, daß Paulus das Evangelium

durch den auferstandenen Christus empfangen hat und er seine Lehre als Rede Gottes verstanden hat (vgl. 1Thess 2,13), erst dann wird die Bibel wieder zur Heiligen Schrift, die Gottes Wort ist und bezeugt.

W. geht den historischen Umständen, unter denen die biblischen Bücher entstanden sind, ebenso umsichtig nach wie ihren Einzelaussagen. Er ist ein durch zahlreiche exegetische Aufsätze, thematische Studien und Kommentare ausgewiesener Exeget, der historisch-kritisch arbeitet. Aber er hält seine Urteile nicht für unerschütterlich und bleibt offen für Kritik.

W.s Theologie richtet sich an eine breite Leserschaft und ist in einem gut verständlichen Deutsch geschrieben. Von der Studienbibel gilt dasselbe. Man darf darum von all diesen Büchern (im Anschluss an Augustin) sagen: „Nimm und lies!“

Bei der Lektüre der W.schen Theologie begegnet man auch Hindernissen. Das erste besteht im *Umfang* des Werkes. Schon die bisher vorliegenden sechs Einzelbände umfassen 2089 Seiten, und Band III wird noch hinzu kommen. Nur wenige Frauen und Männer werden im kirchlichen Dienst Zeit genug haben, das Werk ganz zu lesen. – Die sechs Bände werden zwar durch Inhaltsverzeichnisse erschlossen, Register der Bibelstellen und Literaturhinweise gibt es auch. Aber *Sachregister fehlen*, und das ist ein weiteres Hindernis. Ohne sie lässt sich W.s Theologie nur schwer für Auskünfte nutzen, die man rasch für den Unterricht oder die Predigt braucht. Es wäre darum sehr (!) hilfreich, wenn sich jemand an die Arbeit machen und ein (möglichst ausführliches) Sachregister für alle drei Bände erarbeiten würde; eine Liste der zu verbessernden Druckversehen sollte auch noch vorgesehen werden.

II. Die Geschichte der urchristlichen Theologie

1. Die Jesusdarstellung

In Bd. I entfaltet W. die (heils-)geschichtlichen Grundlagen der Theologie des Neuen Testaments. Die Teilbände I 1 und I 2 behandeln die Geschichte Jesu.

In ihr findet die Offenbarungsgeschichte ihre Vollendung. W. geht vom Markusevangelium aus. Er betont den theozentrischen Charakter der Christologie des Evangelisten und stellt heraus, daß und wie Jesus in der Vollmacht des Hl. Geistes als Sohn Gottes gewirkt, zur Sühne für Israel (und die Heiden) den Tod am Kreuz auf sich genommen hat und leiblich auferweckt worden ist. In Jesus tritt der barmherzige und gnädige Gott von Ex 34,6 vollendet in Erscheinung. Deshalb hat in Jesu Wirken die Barmherzigkeit prinzipiell Vorrang vor dem Zorngericht Gottes, das Jesus sehr wohl kennt und erwartet. Diese Darstellung ist sehr einleuchtend. Sie bedarf nur an zwei Stellen der Ergänzung. Die erste betrifft den Anfang und die zweite den Tod des Gottessohnes.

W. zeigt in I 4, daß Jesus nach den Geburts geschichten bei Lukas und Matthäus das einzigartige, von Maria zur Welt gebrachte Gotteskind war, und er weist darauf hin, daß im Prolog des Johannesevangeliums von der Fleischwerdung des präexistenten Gottessohnes gesprochen wird. Das Markusevangelium setzt bei seiner Darstellung von Jesu Wirksamkeit aber erst mit der Taufe durch Johannes den Täufer ein. Bei ihr senkt sich der Geist auf den Täufling herab und die Himmelsstimme proklamiert Jesus als Gottes auserwählten und geliebten Sohn. W. deutet das so, daß dem irdischen Jesus erst bei und mit seiner Taufe bewusst geworden sei, er sei der erwählte Gottessohn und habe als solcher seinen Weg zu gehen. Aber Markus will nicht die Adoption Jesu zum Sohn Gottes, sondern seine öffentliche Wesensbestimmung als Gottessohn erzählen. Denn auch er war der Überzeugung, daß Jesus von Uranfang an Gottes Sohn gewesen ist.

Mk 1,1-3 zeigen es. W. übersetzt die Verse in seiner Studienbibel⁵ so: „¹Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes. ²Wie es bei dem Propheten Jesaja ge-

schrieben steht: SIEHE, ICH SENDE MEINEN BOTEN VOR DIR HER, DER DIR DEN WEG BEREITEN SOLL. ³EINE STIMME RUFT IN DER WÜSTE: MACHT DEN WEG FREI FÜR DEN HERRN! MACHT GERADE SEINE PFADE!“ Aber diese Übersetzung ist problematisch! Die griechische Wendung καqw;~ gevgraptai bezieht sich im Neuen Testament stets auf eine vorausgehende Formulierung und leitet nirgends einen neuen Satz ein. Außerdem bietet der nachfolgende V. 2 kein Jesajazitat, sondern ein Mischzitat aus Ex 23,20 und Mal 3,1. Erst V. 3 zitiert Jes 40,3. Beide Probleme erübrigen sich, wenn man mit Robert Guelich übersetzt: “¹The beginning of the gospel concerning Jesus Messiah, Son of God, ²as written by the prophet Isaiah: »Take note, I send my messenger before you who will prepare your way. ³A voice of one crying in the wilderness: ‘Prepare the way of the Lord, make straight his paths’.”⁶ So gelesen, will Markus das Evangelium von Jesus Christus erzählen, wie es Jesaja verheißen hat (eine Kurzform des von Jesaja-Zitaten strukturierten „Petrusevangeliums“ steht hinter Apg 10,34-43). Die Erzählung des Evangelisten beginnt in V.3 mit einer aus Ex 23,20 und Mal 3,1 gebildeten Rede Gottes. Sie ergeht an den Sohn *vor* dessen irdischem Auftreten. Sie ist also, wie schon Adolf Schlatter gesehen hat, „eine Anrede Gottes an den Christus ... , der als der Präexistente von jeher bei Gott war.“⁷ Gott kündigt seinem Sohn in den Himmeln an, daß Johannes der Täufer ihm als irdische „Stimme in der Wüste“ vorangehen soll.

Der zweite Einwand gilt dem Verständnis von Mk 15,33-37. Jesus stirbt unter dem Gebet von Ps 22,2. W. meint dazu: Für die Erfahrung des Gekreuzigten sei in der Gottesverlassenheit seiner Todesstunde „seine Rettung und der Triumph seiner ganzen Sendung, die nach Gottes Heilswillen in der *Auferstehung* des Menschensohnes ... geschehen soll (Mk 8,31; 9,31; Lk 13,32), ganz fern und unerfindlich gewesen“ (I 2,106). Sofern man aber – wie urchristlich üblich! – das Zitat von Ps 22,2 als Hinweis auf das Gebet des ganzen Psalms deutet, darf man sagen, daß Jesus am Kreuz in getroster Verzweiflung gestorben ist, d.h. im Vertrauen darauf, daß er auferstehen und bei seinem himmlischen Vater ewig leben werde (vgl. Ps 22,20ff).

W. sollte sich auch fragen, ob er das Vaterunser weiterhin primär auf Jesu Tischgemeinschaften zu beziehen. Weil diese Gemeinschaften eine Art Vorausnahme des Festmahles im Reich Gottes waren (vgl. Jes 25,6) soll sich die Brotbitte ursprünglich auf das Brot bezogen haben, „das in der himmlischen Mahlgemeinschaft des kommenden Gottesreiches zu essen sein wird (Lk 14,15 ...)“. Jesus habe seine Jünger ermutigt, den Vater zu bitten, „von diesem Brot bereits heute essen zu dürfen“ (I 1, 242). Eine andere Deutung liegt aber viel näher: Das Vaterunser ist das Gebet der Jünger, die Jesus ohne Stock, Vorräte und Geld ausgesandt hat, um die nahende basileiva zu verkündigen und Kranke zu heilen wie er selbst (vgl. Mt 10,7-11 / Lk 9,2-4). Während dieser Sendung sollen sie darum bitten, heute noch „das Brot für morgen“ (wie man das schwierige a[[rto~ ejpiouvsio~ am besten übersetzt) vorgesetzt zu bekommen. Gemeint ist das Brot, dessen Verzehr ihnen Kraft genug für die Wanderschaft am morgigen Tag geben wird. In der palästinischen Mangelgesellschaft musste für die Jünger (wie für viele andere) eine einzige Mahlzeit am Tage ausreichen.⁸

W. sollte auch die Annahme korrigieren, die Tempelreinigung Jesu habe sich im Vorhof des Tempels abgespielt, den auch Heiden betreten durften (I 2,60f). Jostein Ådna hat mit archäologisch triftigen Gründen nachgewiesen, daß die das Tempelareal im Süden begrenzende königliche Säulenhalle Ort des provozierenden Auftretens Jesu war.⁹ Die königliche Stoa war das Geschäftszentrum Jerusalems, das keine Agora besaß. Nur in ihr wurden die für den Tempel erforderlichen Geschäfte getätigt. Hier tauschten auch die Geldwechsler fremdes Geld in die tyrische Silberwährung um, mit der im Tempel bezahlt werden musste.

W. stellt seine Leser und Leserinnen vor den biblischen Jesus, der Repräsentant des einzig-einen Gott ist. Weil dieser Gott gnädig und barmherzig und von großer Güte ist (Ex 34,6), war es Jesus auch, und zwar bis zur stellvertretenden Lebenshingabe für die Vielen (vgl. Jes 53,11). Gott hat den Opfergang seines Sohnes mit der Auferweckung bestätigt und belohnt. Jesu Auferstehung ist nach W. von eminenter Bedeutung. Er legt in Bd. I 2 dar, daß die Berichte

von der Grablegung Jesu authentisch sind und daß auch Paulus das leere Grab gekannt hat. Die Erscheinungen des Auferstandenen, die der Apostel in 1Kor 15,5-8 aufzählt, waren keine subjektiven Einbildungen, sondern „objektive Visionen“ (H. Grass). Präziser: Sie waren „*Akte eschatologischer Selbstoffenbarung des Auferstandenen*“ (I 2,135). In ihnen zeigte sich, daß Gott Jesus „*endzeitlich-definitiv ins Recht gesetzt*“ hat (I 2,137). Darum „beruhen alle Verkündigung des »Evangeliums« (1Kor 15,3-5) und aller Glaube der ersten Christen an Jesus als den »Herrn« (Röm 10, 9f.) auf der Wirklichkeit des endzeitlichen Auferweckungshandelns *Gottes* ... Die Auferweckung Christi ist im Zusammenhang der Geschichte der Heilstaten Gottes für Israel die letzte und größte“ (I 2,160).

2. Das Werden der Kirche

Mit einem wichtigen Hinweis leitet W. zur Darstellung des Werdens der Kirche und der Geschichte des Urchristentums sowie des Apostels Paulus über: Für die Erscheinungszeugen und die in Jerusalem versammelte Jüngergemeinde war Jesus der einzige Lehrer (Mt 23,8). Da das Ostergeschehen seine Autorität „als die des Messias der Endzeit offenbar“ gemacht hatte (I 2,198), gab es für sie *keinen* „garstigen Graben“ (Lessing) zwischen der Verkündigung des Auferstandenen und der Lehre Jesu. Vielmehr bestand die in Apg 2,42 erwähnte *didachv der Apostel* „größtenteils in der Weiterverkündigung der Verkündigung Jesu und seiner Heilstaten ... , die nun auch zu tradierbaren *Geschichten* gestaltet worden sind“ (I 2,138).

Die noch immer verbreitete Annahme, beträchtliche Teile der jesuanischen Wortüberlieferung gingen auf urchristliche Propheten zurück und seien erst nachträglich historisiert worden, ist nach W. irrig. Die Bindung dieser Überlieferung an Jesus und an seine Geschichte

spricht dagegen (vgl. I 4,16f). „Worte des Auferstandenen (sind) in der urchristlichen Überlieferung beschränkt auf die ... einmalige Situation seiner Erscheinungen“ (I 2,225).

Die in Apg 2,42 auch genannte *Gemeinschaft* meint die „diakonische Teilnahme und Teilhabe aller“ am Mahl, an Geldern und Hilfsdiensten (I 2,164). Unter dem *Brotbrechen* sind die eucharistischen Mahlgemeinschaften in den Einzelhäusern zu verstehen, und zum *Gebet* gehörten neben den drei jüdischen Gebetszeiten das Vaterunser sowie der Lobpreis im Tempel (vgl. Apg 2,46; 3,1; 5,42). Am Opferkult nahmen die ersten Christen nicht mehr teil. Seit Pfingsten war der Geist die entscheidende Kraft ihres Gemeindelebens. Das Christwerden umfasste die Abkehr von Sünden und die Hinkehr zu Gott, die Taufe und die Gabe des Geistes als Kraft der Erneuerung des Lebens. Die Taufe war „Integral des Christseins“ (I 2,175). Ihr ging „eine intensive katechetische Einführung voraus, in deren Mitte das Passions- und Ostergeschehen stand (1Kor 15,3-5)“ (I 2, 178). Das Taufbekenntnis bestand in der Anrufung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als „Herr“ (Kuvrio~). Die Herrenmahlsfeier bildete die „Mitte des Lebens der Gemeinde“ (I 2,195). Sie gab Anteil an der Sühnewirkung des Todes Jesu, stand im Zeichen des Passah-Gedenkens, schloss aber auch die Bitte um Jesu Parusie ein. Wie Lukas berichtet, gab es in der Urgemeinde von früh an zwei Gruppen: die vorwiegend aus Galiläa stammenden Aramäisch sprechenden „Hebräer“ und die vorwiegend Griechisch sprechenden „Hellenisten“. Sie stammten aus der Diaspora und waren in Jerusalem zum Christusglauben gekommen. Das Martyrium des Stephanus und die sich daran anschließende Verfolgung der Gemeinde durch die Sadduzäer führten zur Flucht der Hellenisten in die Diaspora.

Der aus Tarsus stammende Pharisäer *Paulus* hat vielleicht der in Apg 6,9 genannten „Synagoge der Freigelassenen“ zugehört und von dort aus (vor allem) die Hellenisten bekämpft. „Die Verkündigung des *gekreuzigten* Jesus als des Messias Israels“ war für ihn „eine ganz unerträgliche Gotteslästerung. Denn die Tora brandmarkt jeden, »der am Holz hängt«, als von Gott Verfluchten“ (I 2, 244). Kern seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus war die *Berufung* zum Apostel der Heiden. Paulus ist in Damaskus getauft worden (vgl. Apg 9,18; 22,16). Er hat zuerst im Nabatäerreich missioniert, bei einem ersten Besuch in Jerusalem Petrus und Jakobus kennen gelernt und ist von Barnabas nach Antiochien geholt worden (Apg 11,25f). Die Begründung der dortigen Missionsgemeinde war von epochaler Bedeutung.

Die Anerkennung der Position des Paulus auf dem 48 n.Chr. nach Jerusalem einberufenen *Apostelkonzil* (vgl. Gal 2,7-9 und Apg 15,4-21) und das Konzil selbst hatten grundlegende Bedeutung: Die dort getroffene Entscheidung „bedeutete die göttliche Legitimität der Völkermission, zugleich aber auch die bleibende Verbundenheit aller heidenchristlichen Gemeinden mit der apostolisch geleiteten Urgemeinde in Jerusalem als der Mitte Israels“ (I 2,267). Die *judenchristliche Mission* wurde auftragsgemäß von *Petrus* betrieben. Er hat die Gemeinden in Lydda, Joppe und Cäsarea begründet (vgl. Apg 9,31ff. 36ff und 10,1ff), sich aber auch in der Diaspora aufgehalten. Nach Apg 10,1-48 war Petrus außerdem der Begründer der *Heidenmission*, für die dann vor allem *Paulus* zuständig wurde. Petrus hat – anders als Paulus – das in Jerusalem entwickelte Aposteldekret (vgl. Apg 15, 23-29) akzeptiert und ist nach und nach zum „Erstgaranten der Lehrtradition der gesamten Kirche“ (I 3,18) aufgerückt (Mt 16,18f und Joh 21, 15-17). Die *stadtrömische Gemeinde* ist durch Judenchristen aus Jerusalem be-

gründet worden. Sie setzte sich aus verschiedenen Hausgemeinden zusammen. Unter Nero haben nicht nur Paulus und Petrus in Rom ihr Leben verloren, sondern die große Christenverfolgung im Jahre 64 n. Chr. hat auch die Gemeinde dezimiert. Aber sie blieb bestehen und hat eine Gesamttradition ausgebildet, in der sich paulinische und petrinische Elemente mischten. Zeugnis dessen ist der 1Petr. Die in Rom hochgehaltene Jesustradition ist in das Markusevangelium eingegangen.

Nach W. hat das *Judenchristentum* seine Traditionen der „katholischen“ Kirche vererbt, ist aber nach 70 n. Chr. in der Kirche der Heiden aufgegangen. Die judenchristlichen Gruppen, die gesetzestreu bleiben wollten, seien im Verlauf des 2. Jahrhunderts zu Sekten geworden.

Dieses Bild bedarf der Korrektur. Denn Oskar Skarsaune hat in seinem lesenswerten Buch „In the Shadow of the Temple“¹⁰ gezeigt, daß sich Juden und Christen nach der Zerstörung Jerusalems erst ganz allmählich getrennt haben. Peter Schäfer hat dies durch den Nachweis bestätigt, daß sich jüdische und frühchristliche Theologie in den ersten Jahrhunderten mannigfach beeinflusst haben.¹¹ Erst von der konstantinischen Wende im 4. Jh. an kann und muss man Judentum und Christentum voneinander unterscheiden.

3. Der Weg und die Briefe des Paulus

In Bd. I 3 gibt W. Einblick in das Werk des Paulus. Die Arbeit des Apostels galt seit dem Zerwürfnis mit Petrus (vgl. Gal 2,11-21) vor allem der *Heidenmission*. Er verfolgte dabei eine eigene Missionsstrategie: Nach dem Heilswillen Gottes sollen „alle Völker im Glauben an den Messias Jesus zu gleichberechtigten Mitgliedern der endzeitlichen Ekklesia Gottes aus Juden und Heiden werden“ (I 3,26). Um dies Ziel zu erreichen, gründete Paulus in den römischen

Provinzen Asia und Achaja die Missionszentren Ephesus und Korinth. Rom sollte Stützpunkt für die Mission im Westen werden. Der Apostel konnte die Riesenaufgabe nur mit Hilfe von *Mitarbeitern* (Silas / Silvanus, Timotheus, Titus u.a.) bewältigen. Die von Paulus und ihnen begründeten Ortsgemeinden bestanden aus *Hausgemeinden*, die sonntäglich zur Feier des Herrenmahls zusammenkamen (1Kor 11,20). Gemeindeämter gab es nur erst im Ansatz. Aber an der Kommunikation der Gemeinden untereinander lag dem Apostel sehr, weil „in jeder Ortsgemeinde die Gesamtkirche gegenwärtig (ist)“ (I 3,31). W. skizziert die Missionsreisen des Apostels nach den Angaben der Apostelgeschichte, die zwar von Lukas verfasst wurde, aber historisch glaubwürdige Traditionen enthält. Den Römerbrief beurteilt W. wie sein Lehrer Günther Bornkamm als theologisches Testament des Apostels. Denn die Hoffnung, er selbst und die von ihm gesammelte Kollekte würden in Jerusalem willkommen sein (vgl. Röm 15,30-33), hat getrogen. Er wurde im Tempel verhaftet, geriet für lange Zeit in Gefangenschaft und wurde schließlich auf eigenen Wunsch an das kaiserliche Gericht in Rom überstellt. Aus Phil 1,12-17 ergibt sich, daß Paulus auch dort nicht freigekommen ist und in misslicher Lage war. Radikale Judenchristen haben ihn bis zu seinem Tode angefeindet (I 3,251).

Die *Paulusbriefe* werden von W. in der Reihenfolge ihrer Entstehung vorgestellt. Am Anfang stehen die beiden Briefe an die Thessalonicher, am Schluss die (in Rom verfassten) Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon. Die chronologische Darstellung macht sichtbar, daß Paulus seine Theologie im Dialog mit verschiedenen Adressaten entwickelt hat. – Zentrum der Darstellung ist der *Römerbrief*, den W. schon in seinem großen Kommentar „Der Brief an die Römer“¹² ausgelegt hat. Thema des Briefes ist: „Die Gerechtigkeit Gottes in

Jesus Christus für Juden und Heiden.“ Paulus verfolgt mit seinem sorgsam formulierten Schreiben ein dreifaches Ziel: Er schreibt eine „umfassende Apologie“, um das Vertrauen der Christen von Rom zurückzugewinnen, die von jüdenchristlichen Gegnern (aus Jerusalem) gegen ihn eingenommen worden sind. Zugleich will er ihnen „eine Argumentationshilfe“ geben für den Dauerstreit mit den Juden in Rom über die Wahrheit des Christusevangeliums (I 3,165/166). Schließlich möchte er auch die jüdischen Toralehrer „davon überzeugen, daß es im Christusevangelium „um nichts Geringeres geht als um die *Bundesgerechtigkeit des einzig-einen Gottes Israels*.“ Damit „ist der Römerbrief der *erste christlich-jüdische Dialog* geworden“ (I 3,168).

Zwei kritische Anmerkungen seien gestattet: Nach W. ist der Galaterbrief erst kurz vor dem Römerbrief verfasst worden. Vor diesen Briefen hat Paulus das Thema Rechtfertigung nur gestreift (vgl. z.B. 1Kor 1,30; 6,11; 15,56; 2Kor 5,21). Im Gal aber nötigt ihn die Auseinandersetzung mit jüdenchristlichen Gegenmissionaren dazu, die Gesamtbedeutung der Rechtfertigung herauszustellen. Die Gegner lehrten, gut jüdisch, daß Christen vor Gott nur gerecht werden könnten, „wenn sie sich dem Gesetz Gottes unterstellten (vgl. 4,21)“ (I 3,142). Aber nach Paulus führt allein der Glaube an Jesus Christus zum Heil. „Der entscheidende Grund für dieses Urteil liegt im *Sühnetod Christi*. Dieses endzeitliche Ereignis ist die Mitte des Evangeliums“ (I 3,161). Im Brief an die Römer hat der Apostel dann seine im Streit skizzierte Lehre näher und in Ruhe entfaltet. – So einleuchtend (und verbreitet) diese Darstellung ist, so sehr legt die Missionsgeschichte eine andere Perspektive nahe: Der Galaterbrief dürfte nämlich nicht erst kurz vor dem Römerbrief, sondern schon vor den Korintherbriefen verfasst worden sein und sich an die von Paulus und Barnabas auf der sog. ersten Missionsreise in der römischen Provinz Galatien begründeten Gemeinden richten. Die frühe Datierung des Galaterbriefs erlaubt dann die Feststellung, daß die Rechtfertigungslehre keine bloße Kampfeslehre ist, sondern den ganzen theologischen Weg des Paulus bestimmt hat. Diese Sicht legen auch die Traditionstexte nahe, die Paulus zitiert (vgl. außer den eben genannten Stellen noch Röm 3,25f;

4,25). Der Apostel entfaltet im Römerbrief seine Lehre unter Verwendung jener Rechtfertigungsstraditionen, die er bereits in Antiochien und Jerusalem kennen und schätzen gelernt hat. W. verfolgt diese traditionsgeschichtliche Linie leider nicht. Sie reicht aber von Paulus zurück bis nach Jerusalem, in die Jesusüberlieferung (vgl. Lk 18,9-14), die Texte von Qumran und ins Alte Testament (vgl. 1QS 10,10-16; Neh 9,33; Dan 9,18 und Ps 143,2).

Für W. ist die Lehre vom *Sühnetod Jesu* grundlegend. Aber bei der konkreten Darstellung unterlaufen ihm wiederholt Fehler: Er deutet Röm 3,25 zutreffend auf dem Hintergrund von Lev 16. Aber in Bd. I 3,182 spricht er fälschlich vom Blut eines „Jungstiers“ statt eines Opferbocks (vgl. Lev 16,15), das an die Deckplatte „des Altars“ gesprengt worden sei. Das Versehen wiederholt sich noch dreimal (I 3,319.321; II 1,235) und wird erst in Bd. II 1,102 korrigiert. – In seiner Studienbibel schreibt W. bei der Erklärung von Röm 3,25, dann auch noch, der Hohepriester habe das Tierblut im Allerheiligsten „am Fuß des Behälters der Bundeslade“ ausgegossen (a.a.O., 506). Aber bei der Bundeslade und ihrem Aufsatz, der *kapporet* (griechisch: *ijlathvrion*), handelt es sich nicht um einen Altar mit Abfluss(behälter), sondern um die Stätte der Einwohnung Gottes im Tempel, an die und vor der das Blut mit dem Finger „gesprengt“ worden ist (Lev 16,15). Der sühnetheologische Ritus der Blutsprengung ist etwas völlig anderes, als das Blut am Fuß des Altars wegzuschütten.

Den *Kolossierbrief* hält W. für ein vielleicht von Timotheus abgefasstes, aber in 4,18 vom Apostel gegengezeichnetes Schreiben. Es warnt die Adressaten vor der Lehre einer jüdischen Sekte. In Kol 1,15-20 sieht W. mit vielen anderen für ein „hymnisch gestaltetes Traditionsstück“, dessen Aussagen Paulus noch mit eigenen Zusätzen verstärkt hat (I 3,257f). Aber neue Forschungen beurteilen den Hymnus mit Recht als von Paulus in Gänze übernommene Paradosis¹³. Richtig bleibt in jedem Fall, daß „die Einzigkeit Christi in der Universalität seines Wirkens in Schöpfung und Versöhnung sowie in seinem Vorrang als des absoluten Herrn über alles und alle ... so imposant herausgestellt“ wird wie in diesem Lied

(I 3,258). Zugleich trägt Paulus „ein großartiges Konzept von Kirche“ vor (I 3, 261). Im Kolosserbrief erscheint auch zum ersten Mal eine „Haustafel“, d.h. eine eigenständig auf der hellenistischen Ökonomik-Literatur aufbauende Ermahnung aller Glieder der Hausgemeinschaft (I 3,264). Außerdem spricht Paulus klarer als zuvor von seinen nur noch durch den Tod zu krönenden apostolischen Leiden, die der ganzen Kirche zugute kommen (I 3,265). Daß diese Äußerungen mit 2 Thess 2,7 zusammenhängen, erwähnt W. nicht.

Der *Epheserbrief* fußt auf dem Kolosserbrief. Er wurde erst nach dem Tod des Paulus als eine Art „Testament des Völkerapostels an die Christen der gesamten Kirche verfasst“ (I 3,268). Nach diesem Brief darf „im Selbstverständnis der *Heidenkirche* der nachapostolischen Zeit ihr biblisch-heilsgeschichtlicher Urgrund in Israel“ nicht in Vergessenheit geraten (I 3,273). Kraft seines Sühnetodes hat Christus Juden und Heiden mit Gott und untereinander versöhnt. So sind sie gleichsam „ein gänzlich neues »drittes« Menschengeschlecht“ (I 3,272 nach Aristides, Ap 2,1). Die Rede von der Einheit der Kirche in Eph 4,1-6 fußt auf den Elementen der Taufe. Im Hintergrund stehen 1Kor 8,6 und 12,12f. Triumphalistisch redet der Brief nicht. Denn „so sehr *Christus* die Weltmächte überwunden hat, ... , so ernsthaft bedroht sind doch die *Christen* sowohl von ihrer Umwelt her wie durch die übermächtigen Attacken jener bösen Mächte“ (I 3,279). Sie können ihnen nur in der Kraft des Geistes widerstehen. In 5,22-32 wird „eine ganz neue *christologisch-ekklesiologische Begründung der christlichen Ehe*“ vorge-tragen¹⁴: „Im Verhältnis von Mann und Frau spiegelt sich nach 5,23 das Ver-hältnis Christi zur Kirche als Haupt seines Leibes“ (I 3,281). Schon in 1Kor 6 und 12,12f wird „der Ansatz zu der christologischen Deutung der Ehe sichtbar,

den der Verfasser des Epheserbriefs *ekklesiologisch* ausführt.“ Auf dem Epheserbrief fußt das sakramentale Eheverständnis der späteren Kirche (I 3,284).

In den erst geraume Zeit nach dem Martyrium des Paulus abgefassten sog. *Pastoralbriefen* (1/2 Timotheus- und Titusbrief) geht es vor allem um die Ordnung der Kirche. Die Briefe haben außerdem entscheidend dazu beigetragen, daß Paulus als kirchliche Lehrautorität nicht in Vergessenheit geraten ist. Die in ihnen zu beobachtende „»Angleichung« des kirchlichen Lebens und Bewusstseins an die bürgerliche Umwelt“ hat nach W. solange nichts mit „Verweltlichung“ zu tun, als das Martyrium des Apostels vor Augen steht und das von den drei Briefen empfohlene Christsein „immer auch gegenüber der Umwelt zu verantworten ist, also daß ein Christ auch mit der Möglichkeit des eigenen Martyriums rechnen muss“ (I 3,301).

Leider fehlt zum Abschluss der Pauluskapitel eine systematische Zusammenschau der paulinischen Theologie. W. gibt auch keinen Überblick über die theologischen Hauptmotive des Apostels, wie in Bd. I 4, 226ff zu Johannes. Mit ihm hätte er sich nicht nur einige Wiederholungen in Bd. II sparen können, sondern auch seinen Lesern und Leserinnen die Möglichkeit gegeben, die für die evangelische Kirche so bedeutsame Lehre des Apostels im Überblick zu erfassen und zur Orientierung zu nutzen.

4. Der Hebräerbrief

Dem Brief an die Hebräer widmet W. besondere Aufmerksamkeit. Ohne ihn ist nach W. kein Gesamtverständnis der Theologie des Neuen Testaments zu gewinnen. Der Brief gehört „zu den theologisch anspruchsvollen und gehaltvollsten Schriften des Neuen Testaments“ (I 3,306). Seine theologische Mitte „ist die aus der Schrift dargelegte Lehre von Jesus Christus ... als unserem *himmlischen Ho-*

henpriester (7,1-10,18)“ (I 3,305). Nach W. ist sie die „christliche Antwort auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels“ (I 3,351). Die Darstellung des hochpriesterlichen Dienstes Jesu in 9,11-15 fußt auf dem Evangelium von 1Kor 15,3-5 und der Deutung des Kreuzestodes auf dem Hintergrund von Lev 16 in Röm 3,25. Das stellvertretende Todesleiden ist „Christi ... *ganz persönliche Tat*, in der er aber *Gottes eigenen Heilswillen* erfüllt hat“ (I 3,318). Noch deutlicher als bei Paulus werden Todesleiden und Auferweckung Jesu zusammen gedacht: „Der erhöhte Christus tritt mit seinem eigenen Blut, das er zur Sühnung unserer Sünden vergossen hat (9,24.28), *vor Gottes himmlischen Thron*, und Gott spricht ihm *hier* die Würde des wahren Hohenpriesters zu (5,10)“ (I 3,319). Mit der Lehre vom himmlischen Hohepriesteramt Christi gibt der Brief der angesamnten liturgischen Rede von Erniedrigung und Erhöhung Jesu (Phil 2,6-11) eine neue „*theologische Tiefendeutung*“ (I 3,322). – 11,1-12,29 beschließen das Schreiben mit der „Mahnung zum Durchhalten des Glaubens“ (I 3,327). Nachdem die Adressaten schon in 6,4-8 und 10,26-31 vor dem Verlust von Glaube und Heil gewarnt wurden, werden sie nun ermahnt, am Bekenntnis festzuhalten, indem sie glauben, d.h. sich „in Gott festmachen“ (G.v.Rad). Der Glaube ist im Hebräerbrief stets Glaube an Gott. Auf dem Weg solchen Glaubens ist Jesus Führer und Retter zugleich. Nach 12, 18-24 gehören die Christen bereits zur himmlischen Heilsgemeinde. In jedem Gottesdienst haben sie schon Anteil am himmlischen Gottesdienst des vollendeten Gottesvolkes. Zentrum ihres Gottesdienstes auf Erden ist die Eucharistie. Deren Feier führt sie immer neu zum Kreuz. Jede Eucharistiefeier entlässt sie aber auch „in ihren Alltag als auf den Weg der Nachfolge Christi *vom Kreuz* in die himmlische Höhe, zu der sie bereits jetzt gehören“ (I 3,354).

4. Der Jakobusbrief, die Petrusbriefe und der Judasbrief

Man muss m.E. mit W. darüber streiten, ob der *Jakobusbrief* wirklich nicht vom Herrenbruder Jakobus, sondern erst von einem „Lehrer aus dem engsten Kreis um Jakobus“ verfasst wurde (I 3,358). Diese Unterscheidung ist m.E. ebenso problematisch wie die Rezeption eines pseudonymen Jakobusbriefes nach dem Tode des Herrenbruders unsicher ist. Der Brief enthält nur Gemeindevormahnung, und sein jüdischer Grundtenor ist unverkennbar. Die Maxime 2,10, wer auch nur ein einziges Gebot übertrete, habe gegen alle Toragebote verstoßen, entspricht der radikalen Gesetzeslehre Rabban Gamliels, der Zeitgenosse des Jakobus war (I 3, 361). 2,24 setzt Röm 3,28 im Wortlaut voraus. Auch wenn sich die Ausführungen in 2,1-26 „nicht direkt gegen Paulus, sondern ... gegen Heidenchristen“ richten, die sich auf den Apostel berufen (I 3,364), ist der Widerspruch gegen das *sola fide* des Apostels offenkundig. Aber mit seinen Einwänden gegen die Heidenchristen deckt der Brief auch „sozusagen eine offene Flanke der Rechtfertigungslehre des Paulus auf“ (I 3, 365). Kap. 3 belegt einen christlichen Gottesdienst, in dem wie der Synagoge „Lobpreis und Lehrrede im Mittelpunkt stehen“ (I 3,366). „Verglichen mit Paulus besteht eine theologische Schwäche“ des Briefes „darin, daß er seine Adressaten nicht auf die grenzenlose Kraft der Liebe des gekreuzigten Christus hinweist, der sich selbst ganz für uns hingegeben hat und uns zu gleichem Tun zueinander bewegt und verpflichtet“ (I 3, 365).

Der *1. Petrusbrief* ist nach W. nicht von Petrus selbst (dessen Martyrium in 5,12 angedeutet wird), sondern von Silvanus verfasst worden (5,12). Ob in ihm petrinische Traditionen eingegangen sind, diskutiert W. leider nicht. Der Brief richtet sich von Rom aus an die Christen in Kleinasien (5,13). Der Verfasser „Pe-

trus“ gilt also bereits – wie später im 1.Klemensbrief – als „Apostel *aller* Christen“ (I 3,368). Zu 1,3-12 bemerkt W.: „Außer Röm 8,31-39 gibt es im Neuen Testament kein großartigeres Dokument christlichen Glaubens in totale Unsichtbarkeit hinein (vgl. Röm 8,24f; Joh 20,29) und christlicher Heilsgewissheit angesichts widriger Erfahrungen (vgl. Röm 5,2-5) als diesen Eingang des 1. Petrusbriefs“ (I 3,370). 3,19-21 „sind das einzige neutestamentliche Zeugnis von der *Heilsverkündigung Christi an die Toten*“ (I 3,372). In ihm stehen die zur Zeit Noahs Umgekommenen exemplarisch für die Christen, die jetzt zu leiden haben. Die Aussagen über den Staat (2,13-17) differenzieren „um eine deutliche Nuance schroffer als Paulus in Röm 13,7 zwischen dem Außen- und dem Binnenaspekt christlichen Handelns“ (I 3,376). Für den 1Petrusbrief ist „die christliche Gottesdienstgemeinde ... das Tempelheiligtum Gottes ... , sein heiliges Volk und seine Kultgemeinde, die er zu seinem Eigentum gemacht hat“ (I 3,378).

Der *Judasbrief* diente dem 2. Petrusbrief als Vorlage und könnte noch vor Ende des 1. Jh.s vom Herrenbruder Judas verfasst worden sein. Im groben „Stil kirchlicher Ketzerpolemik“ (I 3,382) wendet er sich gegen christliche Irrlehrer. – Der *2.Petrusbrief* aktualisiert den *Judasbrief*, weil er seiner Situation entspricht (I 3,385). Mit dem Verweis auf die apostolische Autorität des Petrus (der bei der Verklärung Jesu Gottes eigene Stimme vernommen hat) werden Vertreter eines „Vulgärpaulinismus“ zurecht gewiesen, weil sie die Parusieerwartung kritisieren (I 3,388). Die Verzögerung der Parusie hat nach 3,9 ihren Grund in Gottes Geduld, und die Erwartung des Kommens Christi bleibt unaufgebbarer Glaubensbestand. Kanongeschichtlich und hermeneutisch gleich wichtig ist, daß 2Petr 3,15-16 eine erste Sammlung von Paulusbriefen belegt und 3,2 die Zusammengehörigkeit von Schriften der heiligen Propheten und Apostel. Sie alle sind gemäß der

apostolischen Lehre auszulegen. „Die Autorität des »Herrn« in den Evangelien wird bei der Auslegung der seiner Apostel in den Briefen“ schon tendentiell vorgeordnet (I 3,388f).

6. Die Logienquelle und die synoptischen Evangelien

Bei der Auslegung der Synoptiker geht W. von der Zwei-Quellen-Theorie aus. Er weiß aber: Die *Spruchquelle* „*Q ist und bleibt eine hypothetische Größe*“ (I 4, 1). Wahrscheinlich handelt es sich um „eine Art von *Handbuch für Lehrer*“, um die „Ursprungswahrheit der Lehre Jesu“ in schriftlicher Form zu bewahren (I 4, 2). Hauptadressaten waren Judenchristen, denn in Q werden (nur) innerjüdische Konflikte ausgetragen. Die Stoffanordnung entnimmt W. – wie in der Forschung üblich – vor allem dem Lukasevangelium. Die Gerichtsverkündigung ist für Q zentral. Jesus ist der vom Täufer angekündigte „Stärkere.“ Zusammen mit Johannes steht er für die „radikale Erfüllung des Grundbekenntnisses Israels“ (I 4,3). Die Boten Jesu verkündigen die nahe Gottesherrschaft, wie Jesus sie selbst verkündigt (hat); deren Kommen „ist identisch mit dem Kommen des Menschensohnes in seiner Stunde (Lk 17,20f.22ff.)“ (I 4,11). Lk 12,10 besagt: Wer Jesus vor Ostern abgelehnt hat, bekommt nach Ostern noch eine letzte Chance der Rettung, wenn er sich durch die Verkündigung der Boten Jesu zum Bekenntnis bewegen lässt (I 4,14). Nach Lk 10,21f / Mt 11,25-27 gehören der Sohn Gottes und sein himmlischer Vater gegenseitig zusammen. In ihrer Verbundenheit hat „die verborgene Identität des irdischen Menschensohns mit dem zukünftigen himmlischen Richter ihre eigentliche Wurzel“ (I 4,15). Da der irdische Jesus die Autorität schlechthin ist, sind Worte des Erhöhten über die des Irdischen hinaus „im Rahmen der Theologie der Spruchquelle undenkbar.“ Zu den Stoffen von Q gehört nur, was Jesus selbst verkündigt und gelehrt hat (I 4, 16/17).

Vom *Markusevangelium* war schon die Rede (s.o.). Johannes Markus hat es „kurz nach dem Tod des Petrus in Rom verfasst,“ und zwar als ein theologischer Autor von hoher Kraft und Qualität“ (I 4,19). ›Evangelium‹ „war bisher in der Sprache des Urchristentums ein fester Begriff für die Heilskunde von Tod und Auferstehung Jesu Christi.“ Markus weitet diese Redeweise aus „auf die Geschichte des Wirkens Jesu in Worten und Taten insgesamt, die im Passions- und Ostergeschehen ihr Ziel und ihren Höhepunkt hat“ (I 4,21). Sein Buch tritt damit in die Nähe der alttestamentlichen Geschichtsbücher (I 4,42). Nach Markus erfüllt sich in Jesu Heilungen „das »gute« Schöpfungshandeln Gottes nach Gen 1,31 (Mk 7,37)“ (I 4,28). Das Schweigegebot Jesu von 8,30 hat den Grund, „daß sich die Messiaswürde nicht anders als durch das Leidensgeschick in Jerusalem erweist“ (I 4,30). Mk 13 spiegelt „die Ereignisse des Jüdischen Krieges 66-70 n. Chr.“ (I 4,37). Die Passionsgeschichte war Markus als ein Ganzes vorgegeben. Sie gehört insofern mit Mk 13 zusammen, als die Zerstörung des Tempels „nicht nur einen Gerichts-, sondern zugleich auch einen Heilssinn (hat): Als der Menschensohn, der sein Leben zur Sühne für die vielen hingegeben hat (10,45), ist Jesus selbst an die Stelle des Tempels getreten“ (I 4,40). W. meint, Markus habe noch keine Präexistenz Jesu gekannt, seine Christologie habe noch ganz „theozentrischen Horizont“ (I 4,43) und trage „ganz und gar *narrativen* Charakter: In der Geschichte Jesu erweist sich, wer er ist“ (I 4,47). Hier sind Korrekturen angebracht (s.o.). Aber es bleibt richtig, wenn W. feststellt: Nach der markinischen Tauf- und Verklärungsgeschichte gilt: „Was Israel zu »hören« hat: die Einzigkeit seines Gottes, das konzentriert sich jetzt auf Jesus als den einzig-geliebten Sohn Gottes an Gottes Seite im Himmel“ (I 4,43).

Das *Matthäusevangelium* „ist ... eine erweiterte und bearbeitete Neufassung des Markusevangeliums“ und als solche „das wohldurchdachte Werk eines großen judenchristlichen Theologen“ (I 4,51.54). W. meint, es sei in Antiochien verfasst worden. Jesus ist bei Matthäus „der Messias Israels, aber er ist es als Gottes Sohn“ (I 4,56). Als solcher wird er bei seiner Taufe proklamiert. „Die Bergpredigt ist eine großartige Komposition des Evangelisten Matthäus, in der er die Korrelation herausarbeitet zwischen der den Jüngern Jesu geschenkten Teilhabe am Heil der endzeitlichen Gottesherrschaft und der ihnen darin zugemuteten Verantwortung vor dem Endgericht Gottes für ihre gesamte Lebenspraxis“ (I 4, 68f). Zentrum der Predigt ist das Vaterunser. Nach der 5. Bitte (6,12) ist die gegenseitige Vergebung Voraussetzung für die Vergebung Gottes (I 4,67). Die zwölf Jünger repräsentieren die nachösterliche Kirche der Jünger Jesu. Jesus ist ihr einziger Lehrer (23,8). Ihr Glaube ist „absolutes Vertrauen in die *Macht* Jesu, das Heil der Gottesherrschaft zu verwirklichen“ (I 4,71). Die Vollmacht zu binden und zu lösen wird in 18,18 den Jüngern und in 16,19 Petrus verliehen. Die Szene 16,17-19 hat für Matthäus hohe Bedeutung: „Jesus (spricht) hier Petrus die für die ganze Kirche entscheidende Vollmacht zu, über die Auslegung und Anwendung der Lehre Jesu zu entscheiden (13,8ff.; 28,20), einschließlich des Ausschlusses und der Wiederannahme einzelner Gemeindeglieder (vgl. Apg 5,3ff.)“ (I 4,74).

Entgegen seiner Einsicht, daß die Evangelien sich *nicht* aus nachträglich historisierten Prophetensprüchen speisen (s.o.), meint W., dem Evangelisten sei möglicherweise noch bewusst gewesen, daß „die Szene in 16,17-19 ursprünglich im Kontext der Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus ihren Ort gehabt hat“, er habe sie „in die vorösterliche Situation des Petrusbekenntnisses vorgezogen“ und deshalb sei die Nennung des Petrus in 28,7 entfallen (I 4,75; II 2,108). W. begründet diese Sicht von Joh 21,15-19 her, aber die Argumentation ist

inkonsequent. Historisch adäquater ist es, einen vorösterlichen Kern von Mt 16,16-18 anzunehmen und zu sagen, daß der Leitungsauftrag des Petrus nach dessen Versagen während der Passion vom Auferstandenen am See Genezareth erneuert worden ist.

Bei den von Matthäus geschilderten Auseinandersetzungen zwischen Juden und Judenchristen handelt es sich um „einen *Streit innerhalb Israels*“ (I 4, 78). „Matthäus war ein *judenchristlicher* Gesetzeslehrer (13,52) und als solcher zweifellos *kein antijüdischer Theologe*“ (I 4,85). Am Maßstab von 5,22 gemessen muss trotzdem die ganze Rede in Mt 23 als ›Verrat‹ an Jesu Gebot (W.G. Kümmel) beurteilt werden (I 4,81). Die Selbstverfluchung des Volkes in 27,25 bezieht sich zwar zurück auf 23,35f., sie steht aber auch im Zeichen des Kelchworts in 26,28. „Für das »Gottesvolk« bleibt also noch bis zum Tage des Endgerichts die Chance der Rettung durch die Taufe offen.“ Der Missions- und Taufbefehl von Mt 28,18-20 schließt Israel ein und blickt voraus auf „eine Kirche aus Juden und Heiden“ (I 4,84f).

Abschließend wagt W. ein dem großkirchlichen mainstream entgegen stehendes, mutiges Zeugnis: Schon bei der Auslegung von Röm 11 hat er darauf hingewiesen, daß Gott nach Paulus die im Unglauben verharrenden Juden am Ende ebenso erretten werde wie die Heiden jetzt: „Der erhöhte Christus wird als Retter »aus Zion« kommen und »die Gottlosigkeit von Jakob wegnehmen« (V. 26b). Von Gott her wird Israel einen neuen Bundesschluß erfahren (V.27 nach Jer 31, 31-34; Ez 36,23-29), indem er allen Schuldigen ihre Sünden vergeben wird“ (I 3,230). Aber dies geschieht – anders als F.Mussner meint – *nicht* auf einem Sonderweg für Israel, sondern – wie bei den Heiden – aufgrund des Sühnetodes Jesu (I 3,231). – Jetzt wird er noch deutlicher: Das Matthäusevangelium ist zwar leider (zusammen mit Johannes) zur Quelle pauschaler christlicher Judenkritik geworden. Das ist zutiefst bedauerlich. Gleichwohl bleiben die *Maßstäbe* der matthäischen Kritik an Israel in der heutigen Kirche genauso in Geltung wie in der Zeit des Matthäus. Mit ihnen bleiben die Juden „die wichtigsten Adressa-

ten christlicher Heilsverkündigung.“ Der Holocaust war und bleibt ein entsetzliches Verbrechen. Aber es kann „keineswegs ein Grund für die Kirche sein, jegliche ›Judenmission‹ aufzugeben.“ Ganz im Gegenteil muss es „für Christen ein Anlass sein, Juden mit jener brüderlichen Liebe zu begegnen, helfen und beizustehen, die viele Christen zur Zeit dieser Verbrechen haben vermissen lassen. Nur diese Liebe kann es sein, in der Juden zum Glauben an den Messias Jesus einzuladen möglich und angemessen ist“ (I 4,86/87). – Im gleichen Sinne heißt es später zum 4. Evangelium: Christen dürfen das aus dem erbitterten Streit zwischen Juden und Christen erwachsene Urteil von Joh 8,44 heute nicht wiederholen, aber auch keine „relativistische Lösung zweier nebeneinanderstehender, gleichberechtigter ›Heilswege‹ akzeptieren.“ Auch im Dialog mit Juden dürfen sie nicht verschweigen, „daß jeder, der Jesus als den messianischen Sohn des einzig-einen Gottes ablehnt, den Verlust der Heilsteilhabe riskiert“ (I 4,254).

Den Ausführungen über das *Lukasevangelium* und die *Apostelgeschichte* ist anzumerken, daß W. den von Martin Hengel und seinen Schülern angeführten Kampf um Rehabilitierung des bis vor kurzem mit vernichtender Kritik überzogenen Autors Lukas auf seine Weise mitgefochten hat. Leider lagen ihm die Studien von U. Mittmann und R. Genz über die Bedeutung von Jes 53 für die lukanische Christologie noch nicht vor.¹⁵ – Evangelium und Acta gehören für W. literarisch zusammen. Ihr Verfasser ist der in Kol 4,14; Phlm 24 und 2Tim 4,11 genannte Lukas. Er könnte Paulus während dessen römischer Gefangenschaft nahe gewesen sein, schreibt aber erst 20 Jahre nach dem Tod des Apostels, um dem „von im hochverehrten Märtyrerapostel ein literarisches Denkmal“ zu setzen (I 4,92). – Quellen für das *Evangelium* waren Markus und mit Sonderstoffen vermischte Q-Stoffe. Die Vorgeschichten hält W. mit der älteren Forschung für eine Kombination von Einzeltraditionen. Auch sie lagen Lukas schon vor. Die Erzählung in Lk 1,26-38 ist Ausdruck hoher Christologie: „Gott (hat) *an Maria gehandelt* und sie so zur menschlichen Mutter seines eigenen Sohnes gemacht“ (I 4,

95). Die Christologie von Lk 2,10f hält W. allerdings für „so ausdrücklich hellenistisch (vgl. besonders 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6), daß es Judenchristen einer späteren Zeit gewesen sein müssen, die diese Erzählung formuliert haben“ (I 4, 100). Dieses Urteil ist anfechtbar: Nach Lk 2,19 handelt es sich um Traditionen, die auf die Familie Jesu zurückgehen!¹⁶ – Die lukanischen Berichte vom Wirken Jesu und seinem Zug nach Jerusalem behandelt W. sehr geschickt so, daß die Leser Worte, Taten und Anweisungen Jesu nachvollziehen können. Dasselbe gilt von der Geschichte vom Leiden und der Auferstehung Jesu. W. betont, daß Jesus „statt mit dem Schrei der Gottverlassenheit nach Ps 22,2 (Mk 15,34) ... nach Lk 23,46 mit dem Vertrauensgebet aus Ps 31,6 (stirbt)“ (I 4,115).

Der *Apostelgeschichte* liegen einzelne Traditionen sowie „Notizen und Kurzberichte aus der Gruppe der Reisebegleiter des Paulus“ zugrunde (I 4,91). Sie waren Lukas aus Antiochien vorgegeben, er konnte sie aber nach freiem Ermessen zusammenstellen. 1,1-15,35 behandeln „die Geschichte des Anfangs“ von Jerusalem über Antiochien zum Apostelkonzil. Petrus ist „der Initiator und Führer“ bei der Heidenmission (I 4,117), aber Paulus der wichtigste Heidenmissionar. Der zweite Teil der Acta, 15,36-28,31, handelt nur „vom *missionarischen Wirken des Paulus* (15,36-21,17) und von dem ihm bestimmten *Leidensgeschick* (21,18-28,31)“ (I 4,121). Die Abschiedsrede an die Ältesten von Milet, 20,18-35, ist als „›Testament‹ des Paulus für alle Lehrer und Gemeindeleiter der Kirche“ gestaltet (I 4, 131). Während der dramatischen Ereignisse in Jerusalem läßt Lukas den Apostel ständig „seine Unschuld gegenüber den jüdischen Anklagen“ betonen (I 4,133). Der Schluss in Rom dokumentiert, daß er auch dort noch als Gefangener seine Verpflichtung erfüllt hat, den Heiden das Evangelium zu verkündigen (I 4,134).

Mit dem Evangelium und der Apostelgeschichte hat Lukas ein mit den alttestamentlichen Geschichtsbüchern vergleichbares Erzählwerk geschaffen. Theologische Akzente setzt er im Rahmen der Erzählung: Das heilsgeschichtliche Handeln Gottes ist von „klarer *Theozentrik*“ geprägt (I 4,136). Jesus ist „von seiner Empfängnis an *Gottes Sohn* (1,35)“ (I 4,137). In seinem Handeln „erfüllt Gott selbst, was er durch seine Propheten als Heilstaten der Endzeit verheißen hat“ (I 4,137f.). „Dieses Ineinander von Gottes Handeln in Jesu Handeln hat seinen konkreten Grund darin, daß Jesus alles, was er als Sohn Gottes tut, in der Kraft des *Geistes* Gottes tut, von dem er »erfüllt« ist (Lk 4,1.14.18; Apg 10, 38).“ Auch „die Zeit der Kirche ist wie die Jesu Zeit des Wirkens des Geistes Gottes“ (I 4,138). Da „in der nachösterlichen Geschichte Gott und der erhöhte Christus zusammen durch den Heiligen Geist (wirken)“, hat die von Lukas erzählte Heilsgeschichte „*trinitarische* Struktur“ (I 4,139). Nach den Acta gehört die christliche Gemeinde „vollauf zu Israel ..., und zwar als *der* Teil des Gottesvolkes, der aufgrund des Glaubens an den Messias Jesus zur endzeitlichen Gemeinde der Erretteten (Apg 21.40.47; 4,12) zählt“ (I 4,143). In Rom verfasst, zielt das lukanische Werk darauf, daß Juden- und Heidenchristen sich nicht vollends entfremden, sondern zusammenfinden. Deshalb muss auch die Tora „ihren Ort in der Kirche behalten.“ Was die Bewertung der Tora anbelangt, bestehen historisch zwischen Lukas und Paulus zwar „tiefe theologische Differenzen“ (I 4,145). Aber mit dem Apostel hält er daran fest, daß jeder Jude im Glauben Zugang zum Heil hat und Gesetzestreue kein heilsgeschichtlicher Anachronismus ist, der Kirche und Synagoge trennt. Das lukanische Doppelwerk ist „eine theologisch großartige Apologie der Kirche als der endzeitlichen Heilsgemeinde Israel aus Juden und Heiden“ (I 4,146).

7. Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe

Das *Johannesevangelium*, dem W. ebenfalls einen Kommentar gewidmet hat¹⁷, und *die Johannesbriefe* werden ausführlich behandelt. Das Evangelium stellt „eine theologisch vertiefende Deutung der synoptischen Evangelientradition“ dar (I 4,154). Sie ist aus dem innerjohanneischen Schulbetrieb erwachsen und hat den „Jünger, den Jesus liebte“ zum Verfasser. Dieser ist eine reale und symbolische Person zugleich und kann historisch mit dem von Papias genannten Presbyter Johannes identisch sein. „Als Voraus-Repräsentant der wahrhaft gläubenden Jesusjünger der nachösterlichen Kirche gehört er bereits zum Zwölferkreis der vorösterlichen Jünger“ (I 4,156). Zwischen ihm und dem Geist besteht eine Wechselbeziehung, weil die Kirche neben dem geschriebenen Evangeliumszeugnis immer auch „der Person eines Zeugen in der ›Rolle‹ des Geliebten Jüngers“ bedarf (I 4,157). Das *sola scriptura* „gibt es nicht ohne die »lebendige Stimme« des Evangeliums und diese nicht ohne das persönliche Zeugnis eines Christen in der Funktion und Autorität des »Geliebten Jüngers«, in dem Amt und Geist sich verbinden und gegenseitig bedingen“ (I 4,158). Die Johannesbriefe sind fast gleichzeitig mit dem 4. Evangelium verfasst und zusammen mit ihm um die Jahrhundertwende veröffentlicht worden. In ihnen spiegelt sich nach W. kein Kampf gegen Doketen, sondern gegen abtrünnige Gemeindeglieder, „die das Bekenntnis zum *einen* Gott ohne das Taufbekenntnis zu Jesus, seinem *einen* Sohn, vertraten“ (I 4,164).

Das *Evangelium* ist in zwei Teilen aufgebaut: Die Kap. 1-12 handeln von der Geschichte Jesu als „Geschichte der Scheidung zwischen Glaube und Unglaube. Im zweiten Teil (Kap. 13-21) geht es um die Rückkehr des Sohnes zum

Vater, in der sich seine Sendung vollendet“ (I 4,166). Die wichtigsten Texte sind im ersten Teil der Prolog und im zweiten Teil Joh 17. Johannes hat Tempelreinigung und Vollmachtsfrage (2,13-22) sehr bewusst aus der Passionsgeschichte an den Anfang des Evangeliums vorgezogen (I 4,175). In den absoluten Ich-bin-Worten (6,20; 8,24.54; 13,19) spricht Jesus als „Ich des Namens des einzig-einen Gottes selbst, in dem Jesus sich als Gottes Sohn offenbart“ (I 4, 181). Joh 6,51b-58 sind kein redaktioneller Zusatz. Sie sind auch nicht antidoketisch akzentuiert, denn Jesus gibt kein Menschenfleisch zu essen, „sondern das Fleisch des himmlischen Menschensohns, der er ist“ (I 4, 186). Das Fleisch und Blut, die er für sie hingegeben hat, sind »die wahre Speise«, „mit der er im eucharistischen Mahl seine Jünger zum wahren ewigen Leben nährt (V. 58)“ (I 4,187). Nach 11,25 „(ist) die letzte, schöpferische Macht *Gottes*, Tote zum ewigen Leben aufzuwecken, in *Jesus* jetzt und hier *präsent*“ (I 4,198). In 12, 20-36 spricht Jesus erstmalig von seinem Abschied und seinem Tod als der ihm bevorstehenden Verherrlichung.

Joh 13,1-17,26 sind „völlig jüngerbezogen“, denn hier geht es „um eine *Theologie der nachösterlichen Kirche*“ (I 4,201). In Kap. 13 hat der Evangelist den seinen Adressaten bekannten synoptischen Bericht von der Einsetzung des Herrenmahls durch die Erzählung von der Fußwaschung ersetzt, weil die Worte der Einsetzung schon in 6,51-58 stehen und sich dadurch die Möglichkeit ergab, die Mahlhandlung Jesu „durch die beiden Deutungen der Fußwaschung ... in ihrem soteriologischen wie in ihrem kirchlich-diakonischen Sinn zu interpretieren“ (I 4,203). Vorbild dafür war Lk 22,24-30. In Kap. 13 ergänzt die Gestalt des Jüngers, den Jesus liebte, die Zwölfzahl der Jünger nach dem Abgang des Judas. Das Ich-bin-Wort Joh 14,6 spricht „die ganze Fülle dessen, was *Gott* ist und tut,

Jesus selbst zu“ (I 4,206). Nach Jesu Weggang tritt der Geist an seine Stelle. Durch ihn erfahren die Jünger im voraus „endzeitliche Heilswirklichkeit“ (I 4, 208). Joh 17 entspricht dem Prolog. Er ist „Ausgangspunkt“ der Sendung Jesu und Joh 17 ihr „Zielpunkt“. Jesus ist vom Vater ausgegangen und kehrt in die Gemeinschaft mit ihm zurück. Sein Abschiedsgebet wird nicht mehr von den Jüngern, sondern nur von den Lesern des Evangeliums gehört. Es gilt der ganzen Kirche (I 4,213f). Anklänge an das Vaterunser lassen vermuten, daß „die eucharistische Liturgie der johanneischen Gemeinde“, zu der auch das Herrengebet gehörte, den Hintergrund bildet, auf dem Joh 17 verstanden werden soll (I 4, 215f). Die johanneische Passionsgeschichte berührt sich mehrfach mit der lukanischen. Sie zeigt Jesus in „absoluter Souveränität“ (I 4,216f). Hauptszene ist das Verhör Jesu durch Pilatus, vor dem sich Jesus als König (besonderer Art) bekennt. In 19,5 erscheint Jesus als leidender Gottesknecht und „menschgewordener Gottessohn in extremster Gestalt“ (I 4,219). In 19,25-27 „(gibt) der Gekreuzigte seiner Mutter in der Kirche ihren Ort und vertraut ihr seine Mutter an“ (I 4,220). Im Zusammenhang der johanneischen Christologie ist das Thomasbekenntnis von 20, 28 „der absolute Höhepunkt.“ Denn nirgendwo sonst im NT ist „so ausdrücklich von Jesus, dem Herrn, *als Gott* die Rede“ (I 4,223).

Im Nachtragskapitel Joh 21 geht es um die Ausübung des Hirtendienstes Jesu. Petrus soll die Kirche weiden, während „der »Geliebte Jünger« auch nach dem Tode des Evangelisten in der Kirche »bleiben« wird. Obwohl in 21,23 vom Tod auch dieses Jüngers die Rede ist, meint W., sein Amt sei auf keine spezielle Person festgelegt, sondern werde „in Gestalt jedes geistgeleiteten Lehrers weiterwirken, der das Zeugnis des Johannesevangeliums in der Kirche ... gegenwärtig halten wird“ (I 4,225). In Joh 21,15-22 werde zum ersten Mal „ein permanenter

gesamtkirchlicher Leitungsdienst in den Blick gefasst“ (I 4, 226). Diese Auslegung, die er auch in seiner Studienbibel vorträgt, vertritt W. m.W.s allein. Ihre ständige Wiederholung zeigt aber, daß er sich selbst durch sie in hohem Maße verpflichtet fühlt.

Für die drei *Johannesbriefe* besteht ein absoluter Gegensatz zwischen der Wahrheit des Taufbekenntnisses und seiner Bestreitung durch den Teufel (und seine Anhänger). Die Briefe betonen die Sühnewirkung des Todes Jesu und 1Joh 2,1f zeigt „daß hinter den Wir-Aussagen der johanneischen Christen die Erfahrung von wiederholter Sündenvergebung steht“ (I 4, 229). Die Briefe rufen zur Bruderliebe auf und betonen in 1Joh 5,6b die Zusammengehörigkeit von Taufe und Eucharistie.

Dankenswerter Weise fasst W. abschließend die *wesentlichen Aspekte der johanneischen Theologie* zusammen: (1) Zentral ist die *Sendung des Gottessohnes Jesus durch Gott, den Vater*. Die johanneische Christologie ist wesentlich theozentrisch. Wie vor allem die Ich-bin-Worte zeigen, handelt der Sohn, wie der Vater es will, und der Vater wird im Sohn offenbar. „Weil Gott in seinem eigenen Wesen *Liebe* ist, verwirklicht sich in der Selbsthingabe *Jesu* am Kreuz der Heilswille *Gottes*. Und dieser Heilswille vollendet sich in der Verherrlichung des auferstandenen Gekreuzigten als in der end-gültigen Wiedervereinigung von Vater und Sohn. Die Einheit von Vater und Sohn in der Geschichte Jesu hat also *soteriologischen Sinn*“ (I 4,236). – (2) Die johanneische Theologie hat *implizit trinitarische Struktur*: „Im Wirken des Geistes in der nachösterlichen Kirche wird ... das vorösterliche und das endzeitliche Wirken Jesu gewissermaßen gleichzeitig“ (I 4,237). – (3) Die Aussagen über Glaube und Unglaube sind von

Ex 20,1 und Dtn 6, 4f. her zu verstehen: „Jesus ist so absolut und so ganz der vom Vater autorisierte Sohn, daß der Glaube an ihn die vollendete Weise des Glaubens an Gott“ und zugleich „die vollendete Gestalt der Gottesliebe nach Dtn 6,4f.“ ist (I 4,241). – (4) Das ewige Leben eröffnet sich den Glaubenden „bereits jetzt, „weil sie im Glauben mit *Jesus* als Gottes Sohn und in ihm mit *Gott* verbunden sind.“ Die Wirklichkeit dieses Lebens besteht in der Liebe (I 4,242). – (5) Das johanneische Kirchenverständnis ist durch die Bildrede vom Hirten und seiner Herde sowie vom Weinstock und den Reben bestimmt. Es ist von »ökumenisch-katholischer« Weite und alles andere als konventikelhaft (I 4,243f). – (6) Die Sendung Jesu gilt durchweg der Welt, deren Mitte – gut jüdisch gedacht – die Juden bilden (I 4,247f). – (7) Nach dem Schriftverständnis des Johannesevangeliums ist die Schrift „ganz und gar Christuszeugnis“: Mose ist Zeuge Jesu (5,46). Er hat das Gesetz gegeben. Gnade und Wahrheit aber sind Elemente des Gottesnamens (vgl. Ex 34,6). Sie sind „erst durch Jesus Christus offenbar geworden und in seiner Person ... präsent“ (I 4,251f). – (8) Einen grundsätzlichen Antijudaismus gibt es im Johannesevangelium nicht. Aber es gibt Belege für eine tiefgreifende Gegnerschaft von Juden gegen Jesus. Auf sie gab und gibt es nur eine angemessene Reaktion. Sie besteht im christlichen Glaubenszeugnis.

8. Die Apokalypse des Johannes

W. hält das Buch für das Werk eines Propheten Johannes, der nicht zur johanneischen Schule gehört hat. Es wurde nach 85 n.Chr. verfasst als die Christen in Kleinasien gefährdet waren, weil ihr Bekenntnis dem Anspruch Domitians, „*dominus et deus noster*“ (Sueton) zu sein, fundamental widersprach. Nur wenn man das Buch im Zusammenhang liest, erschließen sich die theologischen Aussagen. Aus den beiden Überschriften (1,1-3 und 1,4-6) ergibt sich: „Was der Pro-

phet Johannes den sieben Gemeinden schreibt, ist ... wirklich Kundgabe Gottes und Christi (V. 1f)“ (I 4,260). Die 7 Sendschreiben richten sich gegen christlich-libertinistische Irrlehrer und gegen Juden, „die die Christen ... zum Abfall vom Christusbekenntnis“ aufrufen (I 4,262). In der Thronsaalvision (4,1–5,14) ist Christus der geschächtete Widder, der das Todesleiden überwunden hat und durch seinen Sühnetod Erlösung schenkt. In dem Visionskreis der sieben Siegel (6,1-8,1) ist der erste apokalyptische Reiter (ebenso wie in 19,11-13) mit Christus gleichzusetzen. „Die Kirche der endzeitlichen Heilsvollendung wird *im Kern* als Vollendung Israels gedacht“ (I 4,266). Im Visionskreis der sieben Posaunen (8,2-11,19) könnten die in 11,1-13 genannten zwei Märtyrer auf das Martyrium der beiden Hohenpriester Ananos und Jesus zurückgehen (K.Berger, vgl. JosBell IV,314-317). In 12,1-6 symbolisiert die Frau „die christliche Kirche als das Zwölfstämmevolk Israel“ (I 4,270). In 14,1-20 dürfen die auf dem Berg Zion versammelten 144.000 vollkommenen Christen „das Siegeslied des himmlischen Chores ... mitanhören“ (I 4,272). 17,1-19,10 beschreiben den Untergang Roms. Dagegen trägt der Parusie-Christus in 19,11 die Namen Gottes: Wort Gottes (vgl. Weish 18,14ff) und König der Könige (vgl. Dtn 10, 17). In 21,9-22,5 ist „die durch die 12 Apostel repräsentierte Kirche die endzeitliche Vollendung des Zwölfstämmevolkes Israel“ (I 4,277). Der Buchschluss 22,6-21 stellt (noch einmal) heraus, „daß der Inhalt dieses prophetischen Buches Gottes ureigene Offenbarung ist und Engel wie Prophet nur deren Übermittler sind“ (I 4,278).

Abschließend hebt W. fünf *theologische Akzente* in der Johannesoffenbarung hervor: (1) Die besondere Vertrautheit mit dem prophetischen Zeugnis der Schrift (bes. Ez und Dan), der jüdischen apokalyptischen Literatur und der Liturgie des christlichen Gottesdienstes (I 4,279). – (2) Die trinitarische Basis

der Prophetie des Johannes (vgl. 1,1-3). – (3) Die Verbindung von absoluter Theozentrik und Christozentrik (I 4,283). Sie ist von gleicher Bedeutung wie im 4. Evangelium und in den Johannesbriefen. – (4) Die Absicht des Sehers, zu trösten und zu ermutigen. Das gilt auch für die Gerichtsaussagen: „Das Gericht nach den Werken bemisst sich nach der Johannesapokalypse ganz an der Bekenntnistreue der Christen als »Zeugen« (mavrture~) Christi“ (I 4,286). – (5) Die Erklärung des christlichen Leidens auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem römischen Staat: „Kirche ist aus der Sicht des Sehers wesentlich Märtyrerkirche“ (I 4,287). An der Heilsvollendung haben Christen nicht als Individuen (wie in der Gnosis), sondern als Gemeinde teil. Sie erscheint im Bild der himmlischen Gottesstadt Jerusalem.

9. Die Entstehung des biblischen Kanons

Mit einem eingängig geschriebenen Kapitel über die Entstehung des biblischen Kanons schließt W. seine Darstellung der „Geschichte der urchristlichen Theologie“ ab. – Anfänglich gingen Juden und Christen gemeinsam von der hebräischen Heiligen Schrift aus, die man zumeist in Gestalt der griechischen Septuaginta las. An ihrer Übersetzungstreue begannen die Juden erst nach 70 n.Chr. zu zweifeln, um sie schließlich ganz zu verwerfen. Auf den weiteren christlichen Umgang mit ihr geht W. leider nicht ein. Das Rabbinat legte den Umfang der hebräischen Bibel normativ auf drei Teile fest. Von ihnen war der erste, der Pentateuch als Tora, der maßgebliche. Für Christen war Christus die Mitte der Schrift und das Alte Testament prophetisches, auf den Christus verweisendes Zeugnis. Weil Gottes Name Kuvrio~ ganz selbstverständlich auf Christus übertragen wurde, galt alle christliche Auslegung der Schrift in jüdischen Augen „als blasphemisch-heterodox“ (I 4,295). – Hinter der *Sammlung der vier Evangelien*

steht ein kirchlicher Überlieferungsprozeß, der von mündlichen Traditionen zu Sammlungen von Herrenworten und zur Abfassung von Evangelienbüchern verlaufen ist. Das Johannesevangelium wurde den drei anderen „als nötige Interpretation“ (I 4,297) hinzugefügt. Alle vier Evangelien wollen das *eine* Evangelium von Jesus Christus bezeugen. Ihre gottesdienstliche Lesung ist zuerst durch Justin (Apol I, 66,3) belegt (I 4,299). Die *Sammlung von 13 (mit dem Hebr 14) Paulusbriefen* aus dem 1./2. Jh. galt „als katholisch-authentische Offenbarung des Evangeliums von Jesus Christus“ (I 4,303). Eine Sammlung von *Katholischen Briefen* gab es im 2.Jh. noch nicht und die *Apostelgeschichte* ist auch erst ab 150 n.Chr. sicher bezeugt. Dagegen war die *Johannesoffenbarung* als einzige apokalyptische Schrift „von Anfang an gesamtkirchlich akzeptiert“ (I 4,304f).

Zur Bildung des neutestamentlichen Kanons kam es, weil sich die Kirche vom 2. Jh. an dreier großer Krisen zu erwehren hatte: (1) Der Krise durch die *christliche Gnosis* (auf deren Alter und Wurzeln W. leider nicht eingeht). Die gnostischen Lehrer trugen eine esoterische „Erkenntnis-Lehre“ vor, die dem Schöpfungsglauben ebenso widersprach wie der Erlösungslehre, aber griechisch Gebildeten höchst einleuchtend erschien. – (2) Der Krise durch *Marcion*. Er forderte um 144 n.Chr. die Preisgabe des Alten Testaments und ließ daneben nur noch ein redigiertes Lukasevangelium sowie die vom Galaterbrief her zu verstehenden, ebenfalls redigierten Paulusbriefe gelten. Die Begründung lautete: „Der Gott, der uns in Christus von Sünde und Tod erlöst hat, ist ein anderer als der Schöpfergott, der in der Schrift das Wort führt.“ Und: Christen müssen von dem einen Evangelium leben, „das Christus dem Apostel Paulus zu verkündigen gegeben hat“ (I 4,314). Als die römischen Presbyter Marcion exkommunizierten,

gründete er eigene Gemeinden, die seinem Schriftenkanon folgten. Die Kirche aber sah sich herausgefordert, „den *wesenhaften Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung* neu zu begreifen,“ die trügerische Gegenüberstellung des Gottes des Alten Testaments und des Evangeliums zu durchschauen und einen eigenen Schriftenkanon festzulegen (I 4,317f). – (3) Der Krise durch den *Montanismus*: Er wurde angeführt von dem Propheten Montanus und den zwei Prophetinnen Priszilla und Maximilla. Da die Montanisten die (schriftlichen) Äußerungen ihrer Propheten den biblischen Büchern vorordneten, war die Besinnung auf einen eigenen christlich-katholischen Kanon unumgänglich. Sie ist von dem römischen Presbyter Gaius vorangetrieben worden. – Nicht zuletzt auf Betreiben des Kaisers Konstantin ist es schließlich zur „Festlegung des Kanons für das gesamte Reich“ gekommen. Im 39. Osterfestbrief des Bischofs Athanasius von 367 n. Chr. werden „zum ersten Mal die 22 Schriften des hebräischen Kanons und die 27 des Neuen Testaments zusammen genannt“ (I 4,330). Die Römisch-katholische Kirche hat ihren biblischen Kanon 1546 auf dem Konzil von Trient (im Wortlaut der Vulgata) festgelegt. Das Alte Testament hat daher den Schriftenbestand der Septuaginta, auf die die Vulgata zurückgeht. Die lutherische Kirche hat wegen der Ursprünglichkeit des hebräischen Bibeltextes den Kanon der Hebräischen Bibel übernommen. Ihre Neuordnung des Neuen Testaments ist von den Reformierten nicht akzeptiert worden. „Die griechisch-orthodoxe Kirche hat auf zwei Konzilien im Jahre 1672 die Kanon-Entscheidung von Konstantinopel im Jahr 691 nochmals bekräftigt“ (I 4, 332).

Insgesamt ist festzustellen, daß die Alte Kirche von der Mitte des 2.Jh.s an zu Entscheidungen über den Kanon gedrängt worden ist. Der „weitaus größte Teil des späteren Kanons ... war schon immer und überall im Leben der Gemein-

den der Kirche präsent gewesen“, und die Zusammengehörigkeit der beiden Testamente wurde bewahrt (I 4,333). Die „Ordnungstradition des Kanons“ und die „lebendige Tradition“ des Hörens und sind innerkirchlich durch das Walten des Geistes Gottes verbunden. Zwischen dem 2. – 4. Jh. ist auch die Lehre von „der Einheit und wechselseitigen Bezeugung von Vater, Sohn und Geist“ formuliert worden. Kanon und Trinitätslehre haben für Lehre und Leben der Kirche „fundamentale Bedeutung“ (I 4,334).

III. Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre

In Band I 1- 4 hat W. die heilsgeschichtlichen Geschehnisse und Traditionen des Neuen Testaments entfaltet, auf denen die Lehre der Kirche beruht. In den Bänden II 1 - 2 führt er nun in diese Lehre ein. Er tut dies erneut aus episkopaler Verantwortung heraus (s.o.), und zwar mit gutem Grund: Gegenwärtig gibt es unter Alttestamentlern so gut wie keinen Konsens mehr. In der Frage, ob und wie Altes und Neues Testament zusammengehören, sind sie völlig uneins. Auch unter den Systematikern wird über die Kirche und den Glauben an Jesus Christus sehr verschieden geurteilt. Beides führt an den theologischen Fakultäten und in der Pfarrer- und Lehrerausbildung zu einer verwirrenden Meinungsvielfalt. Diese breitet sich in die Gemeinden und Schulen aus, so daß überall große Unsicherheit in Glaubensdingen besteht. Ihr will W. wehren. Er leitet seine Leser zur christlichen Lektüre des Alten Testaments an und zeigt ihnen, daß und wie das Neue Testament die Lehre der Kirche begründet. Gleichzeitig lädt er ein, die biblische Offenbarung anzunehmen, zu durchdenken und das Leben nach ihr auszurichten. W. markiert also Grenzlinien und nennt Maßstäbe, hinter die eine biblisch fundierte (evangelische) Lehre nicht zurückfallen sollte. Bd. II 1 ist trinitarisch auf-

gebaut und gilt dem Fundament der kirchlichen Lehre. Bd. II 2 skizziert ihren Aufbau und behandelt wesentliche dogmatische Themen.

1. Die theologische Bedeutung des Kanons für Glaube und Leben der Kirche

Das Eingangskapitel von II 1 gilt der Bibel und ihrer Auslegung. Weil das Alte Testament bereits vor dem Neuen heilige Schrift der Christen war, kann das Neue Testament nicht ohne Rückgriff auf Texte des Alten ausgelegt werden. Dabei ist die besondere Bedeutungstradition zu beachten, die das Alte Testament für Christen hat. „Gott selbst ist ... die lebendige ›Mitte‹ der Heiligen Schrift“ (II 1,17), und zwar so, wie er sich Israel in der Namensoffenbarung von Ex 3,14; Ex 6,2-8; 20,2 und vor allem Ex 34,6-7 offenbart und zuspricht. W. stellt fest: *„Die Einheit des Alten Testaments ist nur durch das einzigartige Wesen des darin bezeugten Gottes zu begründen und die wesenhafte Zusammengehörigkeit des Alten mit dem Neuen Testament durch die zusammenhängende Geschichte JHWHs mit seinen Erwählten“* (20). Von der Mitte der Schrift kann darum ernsthaft nur gesprochen werden, wo das Gotteszeugnis des Alten Testaments die Begründung für das Christuszeugnis und den Glauben an ihn hergibt (II 1,21). Die Propheten weisen auf Jesu Kommen voraus, in und mit der Auferweckung Jesu hat Gott das Geschick seines an die Sünde verlorenen Volkes ein für alle Mal gewendet, und eine Aufhebung des Gesetzes durch Jesus hat es – wie W. m.E. zu vereinfachend sagt (s.u.) – nie gegeben. Paulus behandelt zwar einzelne Textpassagen kritisch, hat aber „die Grund-Wahrheit der Schrift als *Gottes* Wort und Zeugnis seines Heilshandelns urenst genommen“ (II 1,30). Auch für den Hebräerbrief spricht Gott in der Schrift. Für ihn ist nur der Sühnekult durch Jesu Opfergang und den neuen Bund veraltet und abgetan. Es gibt also im Neuen Testament durchaus

Sachkritik an alttestamentlichen Texten. Sie ist aber nur dort am Platz, wo Aussagen der Schrift dem in Ex 34,6-7 geoffenbarten Wesen Gottes widersprechen. Dies gilt nach W. z.B. für die Passagen vom Ausrottungskrieg gegen die Fremdvölker im Alten und für die Abwertung der Gotteskindschaft Israels in Gal 4,21ff im Neuen Testament.

Der neutestamentliche Kanon teilt sich (1) in die Evangelien, d.h. den sog. *kuvrio~*, (2) in den *ajpovstolo~*, d.h. die von der Apostelgeschichte eingeleiteten Apostelbriefe, und (3) in das Zeugnis der Johannesoffenbarung. – Die vier Evangelien beziehen sich gemeinsam auf Jesu Geschichte zurück. Es gibt darum „*das eine Evangelium nur in vierfach verschiedener Bezeugung, und es gibt diese vier Zeugnisse nur als Bezeugung des einen Evangeliums*“ (II 1,40). Die Apostelbriefe haben unterschiedlichen Inhalt, verkündigen aber gemeinsam Leiden, Tod und Auferweckung Jesu durch Gott. In dieser Verkündigung liegt die *Mitte* der Theologie des NTs. Es gibt neutestamentliche „Themenzusammenhänge“: Dazu gehören die Passions- und Ostergeschichte(n), die grundlegende Differenz von Leben in der Sünde und neuer Existenz der Getauften, Warnung vor Lässigkeit und Abfall und die im Galater- und Römerbrief entfaltete Rechtfertigungslehre des Paulus. – Der Römerbrief führt den *ajpovstolo~* (s.o.) an weil er „als Basis rechtgläubig-apostolischer Theologie gelesen werden (soll)“ (II 1,47). Die *paulinische Rechtfertigungslehre* eignet sich nur dann als Prüfstein für alle neutestamentliche Schriften, wenn sie *christologisch* verstanden und das *sola fide* nicht (mit Rudolf Bultmann u.a.) anthropologisch gedeutet wird, also einen Glauben meint, der als „reines *Empfangen-Wollen* im Gegensatz zu jeglichem eigenen *Tun* verstanden wird“ (II 1,52). Zur Erkenntnis der Einheit der Theologie des Neuen Testaments reicht

es völlig aus, ihr Fundament „im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi als der endzeitlichen Vollendung des Heilshandelns Gottes fest im Blick zu haben“ (II 1,57). Zugleich „(besteht) die Chance »kanonischer« Exegese darin, die einzelnen Schriften mit ihren Eigentümlichkeiten und die individuellen Theologien mit ihrer jeweils besonderen Stoßrichtung *einander ergänzen* zu lassen“ (a.a.O.).

Erfreulicher Weise behandelt W. auch die *geistliche Schriftlesung (lectio divina)*. Die Inspiration der Heiligen Schrift und die ihr entsprechende geistliche Auslegung waren „der ›Sache‹ nach von Anfang an gesamtkirchliche Grundüberzeugung“ (II 1,60). Heilige Schrift ist das Alte Testament, weil der heilige Gott selbst in ihr und durch sie zu Wort kommt. Der paulinische Gegensatz von Buchstabe (gramma) und Geist (pneu`ma) in 2Kor 3,6 bezieht sich ursprünglich nur auf die Wirkung der Texte. Aber die Unterscheidung ist von und seit Origenes hermeneutisch verstanden worden und in dieser Fassung über Augustin an Luther gelangt. Er hat sie zur Lehre von „Buchstabe und Geist“ ausgestaltet. Für jeden theologischen Wissenschaftler und jeden Christen ist Luthers Erklärung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus aktuell: Zur persönlichen Gewissheit werden die biblischen Aussagen dann, wenn der Heilige Geist „*als ein und derselbe* im Wort der Schrift und in unseren Herzen spricht (vgl. Röm 8,9.16f)“ (II 1,75). W. schließt eine hermeneutisch und geistlich hoch interessante Folgerung an: Dank der doppelten Wirkung des Geistes haben es die Ausleger bei den biblischen Texten „nicht nur mit den je verschiedenen theologischen Konzeptionen ihrer Verfasser zu tun, sondern entscheidend *mit Gott selbst*.“ In einer biblischen Theologie wird darum „alles *Reden über Gott* in ein *Reden mit Gott* übergehen“ (I 1,84). – W. schließt das Kapitel mit dem Lobpreis des Heiligen Geistes und der Bitte um sein Wirken.

2. Der einzig-eine Gott: Theo-logie im Alten Testament

Die 1Thess 1,9f. (und verwandten Texten) folgende Theologie des Neuen Testaments muss „mit der Theologie des Alten Testaments als Basis einsetzen“ und sich „kanonischer Exegese“ (s.o.) bedienen. Aus historischen Gründen geht W. nicht an der Septuaginta, sondern am hebräisch-aramäischen Alten Testament entlang.¹⁸ Er folgt dabei Hinweisen, die ihm sein früherer Hamburger Fakultätskollege, der Alttestamentler Hermann Spieckermann¹⁹, gegeben hat.

Am Anfang stehen der *Pentateuch* und die *Geschichtsbücher*. Gott ist der Schöpfer und setzt seinen Gnadenwillen trotz des Sündenfalls durch. Erstes Zeichen dessen ist der Noah-Bund. Die Erwählung Israels beginnt mit Abraham. Der einzig-eine Gott offenbart sich seinem Volk dreifach: In Ex 3,14 und 6,2-8, in Ex 20,2 und Dtn 6,4-5 sowie in Ex 34,6-7: Das Wesen des Gottes mit dem Namen JHWH besteht darin, seinem erwählten Volk Israel gnädig und barmherzig zu sein. Gottes Barmherzigkeit hat Vorrang gegenüber seinem Zorn über Götzendienst und Ungerechtigkeit. Die Spannung zwischen Gottes Barmherzigkeit und seinem Zorn durchzieht die ganze Geschichte Israels. Sie wird erst aufgelöst „im Wirken und Geschick Jesu Christi, der die ganze Unheilswirklichkeit des Zornes Gottes stellvertretend für die Schuldigen auf sich genommen hat, um diese davon zu befreien“ (II 1,99). In schönen Überblicken stellt W. die Sühnetheologie Israels und den Sinn des Großen Versöhnungstages dar: Alle Sühnopfer sind letztlich Gottes Gabe. Anders als man früher gemeint hat, kann sich Israel nicht durch Opfer von Sünden befreien, die Gott gnädig stimmen sollen. Sündenvergebung erfährt es „allein durch das Befreiungshandeln Gottes im Süh-

negeschehen am Ort seiner Gegenwart inmitten des Volks, worin dieser seine Erwählungsliebe nach Ex 34,6 dadurch verwirklicht, daß sich sein Zorn statt an Israel, an einem Ersatztier auswirkt und so dem schuldigen Volk die Vergebung seines Gottes widerfährt“ (II 1,103). Das kultische Sühnegeschehen vertieft die Botschaft des Gottesnamens von Ex 34,6f: „Es gehört wirklich zum *Wesen* des Gottes Israels, daß er sein erwähltes Volk nicht der Vernichtung preisgibt.“ Seine Gnade bleibt „wirklich *das tragende Fundament* des Lebens des Gottesvolkes“ (a.a.O.).

Im Deuteronomium fehlen Ausführungen zum Thema Sühne: Israel befindet sich im Exil, das durch den Sühnekult nicht verhindert werden konnte. Im Zentrum des Buches stehen die zehn Worte (5,6-21) und das „Höre, Israel“ (6,4-5). Das Leben des Gottesvolkes hängt an der strikten Einhaltung der Tora. Kanonische Exegese hat „die Sühnetheologie des Buches Levitikus mit diesem Anliegen der Umkehr zu radikaler Toratreue im Deuteronomium zusammenzudenken“ (II 1,110). Die Geschichte der Landnahme und des israelitischen Königtums ist eine einzige Geschichte des Abfalls von der Tora. Nur David und Salomo sind Könige nach Gottes Willen. Ihnen gilt die Verheißung vom ewigen Bestand ihres Hauses (die in der messianischen Tradition aufgenommen wird).

Bei den vorexilischen *Propheten* steht die Gerichtsverkündigung im Vordergrund. Nach *Jesaja* gibt es für das schuldbeladene Volk, das keine Einsicht zeigt, weder Erbarmen noch Gnade (Jes 27,11). Nur für den Rest, der umkehrt, wird es Rettung aus der Katastrophe geben (Jes 4,2-6), und in der kommenden Heilszeit wird das in Zion wohnende Volk Vergebung seiner Schuld erlangen (Jes 33, 24). Den Vorrang der Barmherzigkeit vor dem Zorn Gottes erfährt also erst die kommende Generation des erneuerten Gottesvolkes. In einigen Texten, Jes 7,14; 9,5f und 11,1-16, wird ein *messianischer Herrscher* angekündigt, der

dem Gottesvolk ewigen Schalom verschaffen wird (vgl. so auch Jer 33, 14-17). Jes 12,1-6 antwortet darauf mit einem Danklied. – *Jeremia* muss dem ungehorsamen Gottesvolk das 70jährige babylonische Exil ankündigen. Jahwe entzieht seinem Volk seine Güte und sein Erbarmen (Jer 16,5). Er kündigt ihm aber auch das Ende des Exils an und konkretisiert diese Verheißung in Jer 30,1-31,30. „Die Verkündigung des neuen Bundes in Jer 31,31-34 ist nicht nur der Höhepunkt der Verkündigung Jeremias, sondern auch der aller vorangehenden Propheten“ (II 1,124). Der neue Bund ist keine bloße Reparatur des Sinaibundes, sondern „ein *gänzlich neues Heilshandeln*, das die Kraft des zu Ende gegangenen Bundes unendlich *übertrifft*“ (II 1,126). Mit der Erfüllung dieser Verheißung bleibt Gott seinem in Ex 34,6 definierten Wesen treu. – *Ezechiel* wird im Exil zum Wächter bestellt (vgl. Ez 3,17ff). Er kündigt den Ungehorsamen das Gericht an, verheißt aber den Gehorsamen die Rückkehr aus dem Exil, die Wiedererrichtung des Tempels und das Erbarmen Gottes. „Indem Gott Israel von Sünde reinigt, heiligt er seinen eigenen Namen (36,22)!“ Die Vision von Ez 37 hat eschatologische Dimension. Sie beschreibt eine „alle bisherige Erfahrung transzendierende Heilswirklichkeit“ (II 1,130).

Deuterojesaja nimmt unter den Propheten eine Sonderstellung ein. Bei ihm haben Gnade und Vergebung Vorrang vor dem Zorn Gottes. Israel darf in Bälde auf einer von Gott selbst angelegten Prachtstraße aus dem Exil in seine Heimat zurückkehren und dort eine unvergleichlichen Heilszeit erwarten, deren Zeugen die Völker sein werden. Statt vom neuen Bund spricht der Prophet vom ewigen Bund, den Gott mit seinem Volk schließen wird (55,3; vgl. 54,10). Die Lieder vom *Gottesknecht* bezieht W. (mit vielen anderen) nicht auf den im Exil leidenden Teil Israels, wie es Jes 41,8; 44,21 und 49,3.5 nahelegen, sondern auf

den Propheten selbst. Im vierten Lied, Jes 52,13-53,12, besingen die Schüler des Propheten sein Todesgeschick. Sie sehen darin ein Sühneereignis zu ihren Gunsten und rühmen die Wundertat, daß Gott seinen Knecht „aus diesem Tod zu sich erhoben und seine Verkündigung ins Recht gesetzt habe ... Erst im Wirken und Geschick *Jesu* hat beides seine ungeahnte Erfüllung gefunden“ (II 1,140). Der ‘zweite Jesaja’ ist der einzige alttestamentliche Prophet, dessen Verkündigung ihren heilsgeschichtlichen Ort zwischen den Testamenten hat“ (141).

Zu den *nachexilischen Propheten* gehören auch die Texte aus *Tritojesaja* (Jes 56-66). „Der Lobpreis des Rettergottes in 63,7-9 ist deutlich im Anklang an Ex 34,6 formuliert“ (141). – Im ersten Teil des *Joel-Buches* finden sich ebenfalls Anklänge an Ex 34,6 (vgl. 2,13), und im zweiten Teil wird für den Tag des Endgerichts denen Rettung verheißen, die den Namen des Herrn anrufen (3,5). In den Bußgebeten des Buches *Daniel* aus dem 2. Jh. v. Chr. wird betont, daß Gott „Rettung mitten aus dem Tod“ und den Umkehrwilligen Vergebung schenkt (II 1,144). – In *Jona* sieht W. „eine tiefsinnige Lehrerzählung zum Thema von Ex 34,6.“ Hier werde die Verkündigung Jesu von der Errettung der Umkehrenden (Lk 15) und der Feindesliebe (Mt 5,43-48) „geradezu ... präludiert“ (II 1,145).

Im *Psalter* erklingt „die Antwort Israels als die Vielfalt der Erfahrungen mit seinem Gott“ (146). Die Einzigkeit Gottes wird ebenso betont (vgl. Ps 81,9) wie seine Namensoffenbarung und Proexistenz. „Erstaunlich reichhaltig ist in den Psalmen der Bezug zu Ex 34,6f“ – Musterbeispiel dafür ist Ps 103 (II 1,149). Den Sündern ist gewiss, daß sie sich an Gott wenden und seine Barmherzigkeit erfahren dürfen. Die *Weisheitsschriften* bezeugen dagegen die Theologie von Ex 34,6f nur indirekt (vgl. Spr 28,13).

Insgesamt ergibt sich: Die Existenz Israels hängt an der in Ex 34,6f offenbarten Proexistenz seines Gottes. Je näher das Exil rückt, desto mehr verlagert sich das Gewicht von Ex 34,6 auf 34,7, ist aber auch die Rede vom neuen Rettungshandeln und dem neuen Bund, den Gott stiften wird. In nachexilischer Zeit gewinnt der Tempel mit dem Großen Versöhnungstag an Bedeutung. Die Logik der kultischen Sühne wird auf das Zeugnis vom Gottesknecht in Jes 53 übertragen. Obwohl die Stelle im Neuen Testament nirgends zitiert wird, ist Ex 34,6f „auch in aller christlichen Glaubensüberlieferung von zentraler Bedeutung und so auch ganz selbstverständlich vertraut“ (II 1,163). Erst im Rückgang auf Ex 34,6f wird die tiefe Verwurzelung der neutestamentlichen Theologie in der des Alten und deren Erfüllung im Christusgeschehen deutlich.

3. Gottes Heilsvollendung im Wirken und Geschick Jesu Christi

Auch im Neuen Testament ist mit Gott durchweg „der einzig-eine Gott im Sinne von Dtn 6,4 gemeint“ (II 1,175). Außerdem „(ist) irgendeine Konkurrenz zwischen Christologie und Theologie nach christlichem Verständnis ganz und gar ausgeschlossen“ (II 1,177). Denn vom jüdischen Grundbekenntnis unterscheidet sich die christliche Bekräftigung von Dtn 6,4 von Anfang an darin, daß sich das Bekenntnis zu Gott und zu Jesus zu einer neuen Einheit verbinden. Die Heilsgeschichte wird als Vorgeschichte Jesu Christi vorausgesetzt, und nach der Johannesoffenbarung werden alle Voraussagen der Propheten „im Zusammenhang der Parusie Christi ihre Erfüllung finden“ (II 1,181). Wie der Kolosserhymnus und der Johannesprolog belegen, wird das Thema ›Schöpfung‹ so in den Blick genommen, daß Christus als Träger von Gottes endzeitlichem Heilshandeln „bereits der seines ursprünglichen Schöpfungshandelns ist“ (II 1,184). Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft gründet in der Gewissheit, daß Gott allein

„alle Geschichte auf das von ihm vorbedachte Ende und Ziel hinausführt“ (II 1,185). Neu gegenüber dem Alten Testament und der jüdischen Tradition ist, daß Jesus Gegenwart und Zukunft der Basileia aufeinander bezieht. In seinen Exorzismen handelt er so als „Gottes Repräsentant“, daß Gottes endzeitliche Heilsmacht „in seinen Taten unmittelbar kundwird (II 1,188). Jesus verwirklicht Ex 34,6 derart radikal, daß Gottes Barmherzigkeit in seinem Tun sogar die Sabbatruhe durchbricht (vgl. Mk 3,4). Mit der „geradezu öffentlich zelebrierten“ Annahme radikaler Sünder werden diese zu „Prototypen des begnadeten Gottesvolkes der nahen Endzeit“ (II 1,192). Jesu *Menschensohnworte* zeigen seine Einheit und Unterschiedenheit von Gott. Ohne den Messias-Titel zu beanspruchen, hat Jesus *messianische Vollmacht* besessen (II 1,196). Das enge Verhältnis von Vater und Sohn ist nach Mt 11,27/Lk 10,22 ein Geheimnis, das nur den Jüngern offenbart ist: Gottes Königsherrschaft wirkt in und durch Jesus „aus der Verborgenheit der endzeitlichen Zukunft jetzt und hier auf Erden inmitten Israels herein“ (II 1,197). Jesu Ruf in die Nachfolge ist radikal und exklusiv.

Die Basileia wird in Tod und Auferweckung Jesu vollendet: Sein letzter Zug nach Jerusalem war weit mehr als nur eine normale Pilgerreise zum Passahfest. Er wird durch die Leidensankündigung(en) eingeleitet. Die Ankündigung der Zerstörung des Tempels sowie sein Messiasbekenntnis vor dem Synhedrium bringen ihm das Todesurteil ein. (Seltsamer Weise fehlt in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf die Tempelreinigung.) Jesus hat die Gerichtsverkündigung Johannes des Täufers nicht etwa übergangen, sondern aufgenommen und „verstärkt“: Er hat kommen sehen, daß der Menschensohn „der Menschenmacht seiner irdischen Gegner erliegen, aber als Auferstandener ... sich als Sieger über sie“ erweisen wird, vgl. Mk 14,62 (II 1,203). Nach Mk 10,45b; 14,24 hat Jesus

seinem Tod „universale *Sühnekraft*“ beigemessen: In seiner Person „tritt aber nicht ein Mensch für andere ein – wie die makkabäischen Märtyrer nach 2Makk 7,37f. / 4Makk 6,28f.; 17,22 – , sondern der Menschensohn als Repräsentant Gottes für die Menschen (Mk 9,31) ... Der »*neue Bund*« von Jer 31 wird verwirklicht (1Kor 11,25)“ (II 1,204). Mit seiner stellvertretenden Lebenshingabe, wollte Jesus „die Vielen“, die ihn ablehnen, vor dem Verlust ihrer letzten Heilchance bewahren. Er hat stellvertretend für sie das Gericht Gottes auf sich genommen, so daß Ex 34,6f Wirklichkeit wird: Die Liebe Gottes überwindet seinen Zorn und steigert seine Pro-Existenz zum äußersten. Sie wird wirksam „im stellvertretenden Vollzug seines Zorns an seinem einziggeliebten Sohn zugunsten der Verwirklichung seiner Liebe zu den Verlorenen, die er so vor seinem Zorn rettet“ (II 1,206). Das Credo von 1Kor 15,3-5 weist darauf hin, daß man diesen einzigartigen Vorgang von „den Schriften“ her erfassen soll und kann.

Die von Zeugen bestätigte Auffindung des leeren Grabes und die Erscheinungsgeschichten belegen, daß die *Auferweckung Jesu von den Toten* ein geschichtliches Ereignis ist. Es handelt sich um „das entscheidende Heilsgeschehen, das den christlichen Glauben an Gott und an Jesus Christus elementar begründet.“ Denn „Gott (hat) in seinem Auferweckungshandeln das Wirken und Geschick Jesu endzeitlich bestätigt und so den Heilswillen seiner Liebe nach Ex 34,6 zum ewigen Sieg gebracht. Die Einheit Jesu mit Gott und Gottes mit Jesus hat in der Auferstehung Jesu ihre letzte, vollkommene Verwirklichung gefunden“ (II 1, 209). Die Auferstehung gehört zur Geschichte Jesu hinzu, und zwar als „das Zentralgeschehen“, das die „Geschichte Jesu mit der der Kirche verbindet“ (II 1,212).

W. schließt mit der Darstellung der *johanneischen Christologie*. Bei Johannes ist Jesus der inkarnierte Logos (vgl. Joh 1,1-18). In allem, was Jesus ist und tut, bilden Gott und sein Sohn eine Einheit (Joh 10,30). Ausdruck dessen sind die (absoluten) Ich-bin-Worte (Joh 6,20; 8,28). Der jüdische Vorwurf gegen Jesus lautet daher ständig, er mache sich Gott gleich (Joh 5,18; 18,7). Vom Johannesevangelium her lässt sich zwischen einer Christologie von unten und einer Christologie von oben nicht unterscheiden. Auch die johanneische Passions- und Ostergeschichte unterscheidet sich tiefgreifend von den Synoptikern. Ihr sind die Abschiedsreden als eine Art Kommentar vorgeschaltet. Während seiner Abwesenheit auf Erden wird Jesus in seinem „Stellvertreter“, dem Geist, bei seinen Jüngern sein. In der Passions- und Ostererzählung ist Jesus „als der Sohn Gottes ... der eigentlich Handelnde“ (II 1,219). Sein Sendungsweg (19, 30) kommt am Kreuz zum Ziel, und in seinem Sterben vollzieht sich seine Erhöhung hin zu Gott (12,32). Vom menschlichen Leiden Jesu wird in der Passionsgeschichte nichts abgemarktet. – Das Abschiedsgebet Jesu in Joh 17 bildet das Pendant zum Logosprolog: In der Inkarnation verwirklicht sich Ex 34,6, und mit dem Abschied Jesu sowie seiner Auferstehung kommt die Liebe Gottes in der Sendung seines Sohnes zur Vollendung. – Abschließend formt W. zum Dank Joh 17 um zu einem Gemeindegebet.

3. Die Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu

W. arbeitet zuerst die wichtigsten soteriologischen Einzelmodelle heraus und zieht am Ende des Kapitels die Summe der neutestamentlichen Erlösungslehre. Ihm ist bewusst, daß die Modelle zwar unterschieden werden können, aber „für das Verständnis der Urkirche selbst wesentlich miteinander verbunden und aufeinander bezogen“ waren (II 1,229).

Das *erste Modell* ist die Verkündigung der heilschaffenden *Auferstehung Jesu* in den Reden der Acta. Nach W. besitzt Jesus selbst in diesem Modell keine eigene Heilsbedeutung. Vielmehr hat „die Soteriologie hier einen ganz theozentrischen Horizont, die Christologie messianischen Charakter“ (II 1,227). Nachdem Ulrike Mittmann und ihr Schüler Rouven Genz neu auf die Bedeutung von Jes 53 für die Christologie des Lukas hingewiesen haben²⁰, bedarf dieses Urteil der Korrektur. Das Modell aus den Acta kommt dem im Eingang des 1Petr verwendeten nahe. Hier wird die Funktion Jesu als Erlöser vorausgesetzt und später im Brief auch betont. Paulus legt in 1Kor 15,12ff auf die Auferstehung Jesu hohen Wert, sieht in ihr aber den Opfergang Jesu bestätigt (vgl. 1Kor 15,17).

Das *zweite Modell* betont die *Sühnewirkung des Todes Jesu*. Der erste prominente Beleg ist 1Kor 15,3. Die auf die Urgemeinde zurückgehende Evangeliumsformel fußt auf Jesu eigenem Todesverständnis. Den Hintergrund bildet Jes 53. „Cristov“ ist titular zu verstehen, also mit „Messias“ zu übersetzen. Gott wird am Kreuz kein seinen Zorn beschwichtigendes Opfer dargebracht, sondern „im Tod Christi als eschatologischem Sühne geschehen sind Gott und Messias eines“ (II 1,233). Von der Sühne-Wirkung des Blutes Christi ist auch in den eucharistischen Kelchworten die Rede. „Blutvergießen“ meint Jesu gewaltsamen Tod. Er stellt eine ganz neue Art von Sühne wirkender »Blutbesprengung« dar (II 1,234). Die alte judenchristliche Glaubensformel von Röm 3,25 hat ebenfalls die kultische Sühne von Lev 16 im Blick und „überträgt“ das kultische Sühne geschehen „auf den Kreuzestod Christi“ (II 1,235).²¹ Nach einem Exkurs „Zum Verständnis des Sühnetodes Christi“ kommt W. zu dem Urteil: „*In Christi Selbsthingabe hat Gott seine Erwählungsliebe in letzter Radikalität verwirklicht, und in der Aufer-*

weckung seines für uns am Kreuz gestorbenen Sohnes hat Gott dessen Stellvertretung zu ihrem ewigen Sieg gebracht“ (II 1,239). – Der paulinischen *Kreuzes-theologie* geht W. nach, indem er den Weg der Interpretation des Todes Jesu in den Paulusbriefen vom 1Thess über den 2Kor und den Gal bis hin zum Römerbrief nachzeichnet. Leider spart er dabei die sog. Peristasenkataloge (2Kor 4,8-9: 6,3-10; 11,23-29; Phil 4,12-13 usw.) aus. Aber er hebt hervor, daß „die Rede vom Versöhnungshandeln Gottes Paulus seit 2Kor 5 dazu (dient), Gottes ›Part‹ im Sühnetod Christi eigens hervortreten zu lassen“ (II 1,246). Mit Hilfe der Gegenüberstellung von Adam und Christus in 1Kor 15 und Röm 5 arbeitet der Apostel die Universalität des Heilsgeschehens heraus. Röm 8,31-39 ist ein „grandioser Hymnus absoluter Heilsgewissheit“ (II 1,247).

Das *dritte* Modell entstammt der urchristlichen Liturgie. Es zeichnet den *Weg Christi* nach und kommt am reinsten in Phil 2,6-11 zur Entfaltung: Anders als Adam erweist Christus sowohl im Himmel als auch auf seinem Gang in die Tiefe Gott vollen Gehorsam und bleibt so bis ans Kreuz eins mit ihm. Gott bestätigt diese Willenseinheit durch die Erhöhung und Übertragung seines Namens auf den Erhöhten. Motive dieses Modells treten auch in 2Kor 8,9 und Röm 8,34 hervor. Eindrückliche Ausprägungen des Modells sind außerdem der Kolosserhymnus und seine Übertragung in ekklesiologische Perspektiven durch Eph 2,14-18. W. meint, auch in 1Tim 3,16 sei das „Offenbarungsgeschehen“ betont, „in dem die Geschichte Christi auf Erden mit der Verherrlichung des Erhöhten im Himmel einen engen Zusammenhang bildet“ (II 1,255). Aber mit Hanna Stettler ist der Text besser nur als Preislied auf den Auferstandenen zu lesen.²² – Eine Variante des Weg-Modells ist die formelhafte Rede von der *Sendung* des präexistenten Christus zu uns Menschen. Bei Paulus findet sie sich in Gal 4,4

und Röm 8,3. Für die johanneische Christologie ist dann das Motiv der *Sendung* grundlegend. Die Gemeinschaft von Vater und Sohn führt dazu, daß sich Gottes Proexistenz „in der Geschichte Jesu als Heilsgeschichte Gottes (verwirklicht)“ (II 1,256).

Das Sühnehandeln Christi, wie es im *Hebräerbrief* entfaltet wird, gehört ebenfalls zum Thema. „Der Kern des Heilshandelns Christi besteht in seinem Sühnesterben für unsere Sünden, dessen vollkommene Heilswirkung aber im Dienst des Erhöhten als himmlischer Hohepriester.“ Christi Sühnetod gilt „ein für allemal“ (Hebr 7,27; 9,26; 10,14), und Ort der Versöhnung ist das himmlische Heiligtum (Hebr 9,11.24) (II 1,260). Sühnetod und Auferstehung Jesu werden im Hebräerbrief neu verbunden. Zwar ist der christliche Glaube „himmelwärts auf die endzeitlich-bevorstehende Heilsvollendung gerichtet.“ Aber im Gottesdienst darf die Gemeinde schon auf Erden „an diesem himmlischen Heilsgeschehen teilhaben“ (vgl. 12,18-24; 13,13) (II 1,262). – Auch die *Apokalypse* stellt der Märtyrerkirche die Endereignisse so real vor Augen als vollzögen sie sich jetzt. „Das Endgericht geschieht als Voraussetzung zur Verwirklichung des Endheiles. Beides wird vollzogen durch Gott und Christus als Inhaber letzter Macht“ (II 1,264). Die Wahrheit schlechthin besteht in der Einheit Gottes mit Christus und Christi mit Gott. Im eucharistischen Gottesdienst, den die Gemeinden zusammen mit den Engeln feiern, wird die Verbundenheit mit Gott und dem Lamm schon auf Erden erfahren. Gerade deshalb bitten die Christen aber auch mit Inbrunst „Maranatha“, d.h. „Komm, Herr Jesu!“ (vgl. 1Kor 16,22; Apk 22, 17.20) (II 1,265).

Insgesamt ergeben sich für W. zwei Hauptmodelle: (1) Wo Passions- und Auferstehungsgeschehen zusammengefasst werden, geht es um den Sieg Gottes über die Gegner des Messias. Hier „(ist) der Glaube an Jesus eigentlich Glaube an Gott“, der seinen Sohn, den Messias, in den Tod gegeben hat, „um durch seine Auferweckung seine Macht über die menschliche Bosheit zu erweisen“ (II 1, 265). Tritt jedoch der Sühnetod Jesu ins Zentrum, kommt Ex 34,6f zur Wirkung und die Botschaft lautet: „Gott will keinen Sünder an seiner Sünde zugrunde gehen lassen. Er ist *der Sünde* feind, nicht aber *dem Sünder*.“ Für den Glauben gilt daher: „*Glauben an Gott gibt es ... nur im Glauben an Jesus Christus*“ (II 1,266). (2) Im zweiten Modell geht es um „die radikale ›Proexistenz‹ Gottes, die sich im Sühnetod seines Sohnes verwirklicht hat: als Rettung seiner Feinde, die als die Seinen liebt.“ Es ist zweifellos „das sinnreichste und -tiefste von allen anderen Modellen“ (II 1,267). W. schließt das Kapitel mit einem Lobpreis auf Gottes Liebe und Gnade sowie das Erbarmen seines Christus.

5. Der Heilige Geist

Nach W. „(ist) das ganze Urchristentum mit allen seinen Erscheinungsformen durch den Geist gekennzeichnet“ (II 1,269). Als Geist des heiligen Gottes ist der Geist heilig, und als solcher „auch der Geist Christi (Röm 8,9)“. Da Christus und Gott zusammen wirken und der Geist an ihrem Heilswirken Anteil gibt, „hat alle Heilsverkündigung und aller Heilsglaube im Neuen Testament *trinitarische Struktur*“ (II 1,270). Beispiel dafür ist 1Kor 12,4-6. Gott, Christus und Heiliger Geist gehören wesenhaft zusammen: Jesus wirkt in voller Einheit mit Gott, Gott ist mit seinem erhöhten und verherrlichten Sohn „total eins“, und der Geist lässt (vor allem im Gottesdienst) „an der Herrlichkeit Gottes und Christi teilhaben“ (II 1,272). Die Voraussetzungen der neutestamentlichen Rede vom Geist

liegen bei der ekstatischen Geist-Begabung der Propheten und der Verheißung der Ausgießung des Geistes in Ez 37,1ff.; sie klingt in Sach 12,10 und Joel 3,1-5 nach. „In der Geschichte Jesu ist der ihm einwohnende Geist das Element, kraft dessen sich seine Einheit und Verbundenheit mit Gott in all seinem Handeln verwirklicht“ (II 1,275f.). Im ganzen Neuen Testament „(ist) der Heilige Geist ›Gott in Aktion‹“ (II 1,277).

Im *Pfingstbericht* (Apg 2) deutet Lukas das Ereignis der glossolalischen Erfülltheit der Jünger zum Sprachenwunder um. Für ihn hat das Pfingstwunder „paradigmatische Bedeutung.“ Denn es geht in der Apostelgeschichte um die „Geschichte der Christusverkündigung durch den Geist Gottes“, und zwar von Jerusalem bis nach Rom. An den einzelnen Christen wird der Geist in und mit der *Taufe* wirksam. Sie ist Ort ihrer „sakramentalen Integration.“ Verkündigung, Glaube und neues Leben sind geistliches Geschehen (II 1,280). Der Geist erweckt Heilsfreude und schließt in ihr „die Gemeinschaft der von ihm Geheiligten emotional zusammen“ (II 1,282).

Pneumatologie und Anthropologie gehören im NT eng zusammen. Wie für das Alte, so ist auch für das Neue Testament „der Mensch ganz, als Leib, Seele und Geist Gottes Geschöpf“ (II 1,285). Alle anthropologischen Begriffe, deren sich Paulus bedient, erweisen den Menschen in seinem Wesen als Geschöpf Gottes. Durch die Sünde verkehrt sich dieses Wesen. „Kein Mensch lebt faktisch so, wie der Schöpfer das Leben seiner Menschen gewollt hat: Keiner ist »sehr gut« (Gen 1,31)“ (II 1,288). Aus dieser Verderbenswirklichkeit errettet die Taufe. Sie ist „*Lebenswende von Grund auf*, die der Geist in uns bewirkt und zu der er uns zugleich ermächtigt“ (II 1,289). Durch die Gabe des Geistes werden alle getauf-

ten Christen an „Christi endzeitlichem Auferstehungsleben“ beteiligt (II 1,290). Diese Teilhabe muss aber in täglicher *Heiligung* verteidigt und bewährt werden. Nach Paulus „(ist) alle Sünde eigentlich widervernünftig. Aber sie ist faktisch so übermächtig, daß allein der Geist Gottes in der Kraft der Gnade Christi mich aus dem Gefängnis ihrer Sklavenherrschaft zu retten vermag“ (II 1,293). – Das Verhältnis von Geist und Vernunft bestimmt W. leider nicht durch den Vergleich von Röm 1,28 und 12,2, sondern nur vom Gottesdienst aus (vgl. 1Kor 14). In ihm wird Kirche gebaut. Er bedarf der vernünftigen Sprache (und nicht nur der Glossolalie), damit das Gesagte allen Versammelten zugänglich wird. „Weil der Heilige Geist die Liebe Gottes vermittelt, bedient er sich, um diese mitzuteilen, der Vernunft“ (II 1,298). Er tut das mit dem Ziel, die Kirche „im *einen* Glauben und in der *einen* Liebe“ zu einen (II 1,302).

Um das Evangelium zu verkündigen, bedürfen die Boten der Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist. Das betonen Lk 24,46-49; Apg 1,4.8; Joh 20, 21-23 und Mt 28,19f auf je eigene Weise. In Christus hat Gott nicht nur das entscheidende Heilswerk getan. Er sorgt auch für dessen ständige Gegenwart. Denn weil Gott „in seinem heilsgeschichtlichen Handeln nie in eine Vergangenheit zurückfällt, hat *sein Geist* die Kraft, dieses im Gedächtnis der Kirche so gegenwärtig zu halten, daß sie es in seinem Zeugnis immer mit Gott selber zu tun hat. Der Geist *ist* diese Gegenwart Gottes.“ Dieser hermeneutisch grundlegende Sachverhalt bestimmt alles kirchliche Leben: Das „Wirken des Geistes in der Weiterverkündigung der im Neuen Testament bezeugten Geschichte Jesu ist das Geheimnis der Vollmacht der Apostel und aller apostolischen Verkündigungsautorität in der Kirche“ (II 1,304). Denkt man die Einheit Gottes von Ex 34,6f her, sieht, daß er in seinem Sohn Jesus sein eigenes endzeitliches Heilshandeln verwirklicht hat

und daß Jesus „*der Träger des Geistes Gottes*“ schlechthin ist, kann man sogar sagen: „Die in der Kirche gegenwärtige Heilswirklichkeit des drei-einen Gottes in Jesus Christus ist die endzeitlich-universale Vollendung der Heilsgeschichte mit Israel“ (II 1,312). – W. schließt mit der Feststellung: „Nichts von dem, was Christen religiös erfahren, ist so tief geheimnisvoll wie Gottes Geist. Nichts aber zugleich so machtvoll-wirklich wie er“ (a.a.O.). Eine doxologische Zusammenfassung schließt sich an: Du, ewiger Geist „bist die Quelle aller Erkenntnis, die Quelle alles Wahren und Guten. Wenn wir uns abkehren von Dir, geht all unser Denken und Handeln in die Irre“ (II 1,313).

IV. Der Aufbau

Im letzten Teilband von Bd. II führt W. „in einer Reihe von Themen aus, was im ersten Teilband als Fundament dargelegt worden ist“ (II 2,V). Es handelt sich um theologisch und kirchlich wesentliche Fragen.

1. Das Evangelium und seine Boten

W. beginnt mit Erörterungen über das Evangelium und seine Boten. Das Evangelium geht auf Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft zurück und ist eine Gottesmacht, die alle menschliche Weisheit zunichte macht (Röm 1,16 und 2Kor 10,3-6). Für die Apostel gibt es nur *ein* Evangelium, das sie zu verkündigen haben. Ihr Amt „ist eine von Gott geschaffene heilsgeschichtliche Institution und unterscheidet sich als solche von allen anderen kirchlichen Ämtern“ (II 2,6). Die vor Ostern berufenen Jünger werden vom Auferstandenen neu zu Aposteln berufen. Sie stellen die Kontinuität des Werkes Jesu sicher. Unter ihnen hat Petrus den Primat. W. fügt gemäß mit seiner speziellen Exegese von Joh 21,22f (s.o.) hinzu: Nach dem Johannesevangelium ist die Symbolfigur des Jüngers, den Je-

sus liebte, Ausdruck der Überzeugung, daß die Kirche bis zur Parusie eines Jüngers bedarf „der mit dem Zeugnis der Wahrheit Jesu (21,24) der Kirche den Weg weist und sich darin vom Geist der Wahrheit leiten lässt“ (II 2,16). Im Wort der alttestamentlichen Propheten kommt Gott und im Evangelium Christus selbst zu Wort. Der Unterschied ist der, daß die Verwirklichung des Heils im Prophetenwort erst angekündigt, im Evangelium aber als geschehen verkündigt wird. Die Vollmacht des Apostel(amts) ist darum größer als die des Propheten(amts). Dem Evangelium kommt einzigartige Autorität zu, und „der Wortlaut der Bibel ist in der Kirche so anzunehmen, zu verkündigen und auszulegen, wie er im Kanon vorgegeben ist“ (II 2,17). Die Sprachmächtigkeit des Evangeliums beruht darauf, daß es Gottes Versöhnungshandeln voraussetzt und zu seiner Anerkennung aufruft (2Kor 5,20f). Der (apostolische) Prediger ist aber nicht Herr über den Glauben der Gemeinde, sondern Mitarbeiter an ihrer Freude (2Kor 1,24).

2. Die Taufe als Integral christlichen Lebens

Alle Missionsverkündigung führt urchristlich zur Taufe auf den Namen des Christus Jesus. Sie hat ihr Vorbild und ihren Ursprung in der Taufe Jesu. Als Grundlage christlichen Lebens hat die Taufe vier Aspekte: *Christologisch* gilt Luthers Wort vom seligen Tausch: „Der sündlose Sohn Gottes nimmt das Todesgeschick von uns Sündern auf sich, wir Sünder dürfen vor Gott treten an die Stelle seines Sohnes (2Kor 5,21)“ (II 2,23). *Pneumatologisch* gilt Der Geist ist Gabe Gottes und „sakramentale Wirklichkeit der Taufe“ (II 2,24). Das pneu`ma ist eine Wirklichkeit aus dem Bereich der kommenden Endzeit. Es hat *eschatologische* Qualität. Die Taufe hat aber auch einen *sozialen* Aspekt. Sie schließt die Gemeinde zu einer Einheit zusammen, indem jeder jedem mit seinen Gaben in Liebe dient. Nach Ostern bedeutete die Taufe zunächst den Eintritt in die Nach-

folge Jesu in Entsprechung zur vorösterlichen Jüngerexistenz. Daraus wurde später der Bruch mit der früheren Existenz in Sünden. Entscheidend neu war, „daß in der nachösterlichen Taufe die Christen an dem Heilsgeschehen des Sühnetodes Christi Anteil gewinnen“ (II 2,27). Röm 6,3f ist schon vor und auch bei Paulus Kernsatz des Taufverständnisses. Er fußt auf der Jesustradition. Die gemeinsame Teilhabe aller Getauften an Christus bildet das Fundament des paulinischen Kirchenverständnisses (vgl. 1Kor 12,13). Da für den Apostel das Geschehen der Taufe und der Eucharistie eng zusammengehören (vgl. 1Kor 10,4; 11,24), hat die Kirche „sakramentalen Charakter“ (II 2,32). – Der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief zeigen, daß im Judenchristentum Tradition und Wirklichkeit des Gottesvolkes an die Stelle des Leib-Christi-Gedankens treten (II 2,32f). Der Gewinn von ganzen Häusern bzw. Familien war für die urchristliche Mission entscheidend. Mit ihnen haben Ehe und Familie eine vertiefte kirchliche Bedeutung gewonnen: Sie wurden zur Grundzelle alles gesellschaftlichen und christlichen Lebens (J. Roloff). Die heute fast selbstverständliche Trennung von Familien- und Kirchenleben „widerspricht grundsätzlich dem Wesen der Taufe ... sowie ... auch dem neutestamentlichen Verständnis von Ehe und Familie“ (II 2,34).

Zum Thema *Kindertaufe* vertritt W. II 2,36f (mit anderen Exegeten) eine m.E. problematische These: Der Gebrauch von *kwluvein* in Mk 10,14 und Apg 8,37 soll beweisen, daß sich in Mk 10,13-16 „eine Diskussion in der (judenchristlichen) Kirche um die Zulassung von Kindern zur Taufe“ spiegelt. Da Paulus „heilig“ durchweg auf die Taufe bezieht und nichts von kindlicher Sündlosigkeit weiß, soll seine Bemerkung in 1Kor 7,14, Kinder aus gemischten Ehen seien heilig, ebenfalls auf die Kindertaufe hindeuten. Mk 10,14f spiegele also „keine Sondertradition“, sondern sei „allgemeine Regel“ gewesen. – Wenn aber der Bericht von der Annahme der Kinder durch Jesus vorösterlichen Ursprungs ist, kann er ursprünglich keine Taufregel gewesen sein. Sie ergibt sich erst dann, wenn man mit nachösterlicher Tradition

(oder Überarbeitung) rechnet und den Wortgebrauch mit Apg 8,37 vergleicht. – Das Thema Kindertaufe sollte man nicht ohne Rekurs auf die Berichte von der Taufe ganzer „Häuser“ bzw. Großfamilien (Apg 10,2.24.48; 16,15; 18,8) erörtern. Denn zu diesen Großfamilien haben sicherlich auch Kinder gehört, die zusammen mit den Erwachsenen getauft worden sind.

Das neue Leben der Christen erwächst aus ihrer Taufe: „In allem christlichen Tun geht es im Grunde darum, *in gegenseitiger Liebe* einander *die Liebe Christi erfahren zu lassen*“ (II 2,38). Das ist übereinstimmende Weisung Jesu, des Paulus und der johanneischen Schriften. Nach dem „Hohelied christlicher Demut“, Phil 2,1-11, ist Jesus das Vorbild des demütig-liebevollen Verhaltens zu anderen Menschen. Solches Verhalten beurteilte die hellenistische Ethik als verachtenswerte Unterwürfigkeit. In 1Kor 13 finden sich mehrere Anklänge an Ex 34,6 (II 2,41.44), und in seinen Aufrufen zur *ajgavph* orientiert sich Paulus an der zweiten Tafel des Dekalogs (II 2,46f). Auch die Mahnungen des Apostels zu Sexualität und Ehe sind von der Taufe her zu verstehen. Die in ihr gründende Heiligung muss immer neu bewährt werden. Die Warnungen vor Unzucht wollen vor fehlgeleiteter Sexualität bewahren (II 2,49). Die Warnung vor Götzendienst ist denen zur Sexualität gleichwertig. Beide betreffen das konkrete Gemeindeleben. Der Verlust der Taufheiligkeit steht ebenfalls im Blick. Während Paulus nur erst vor diesem Verlust warnt, spricht der Hebräerbrief ihn konkret an (Hebr 6,4-6; 10,26-27). Der letzte Entscheidung über Gewinn oder Verlust des Heils liegt zwar bei Christus selbst, aber die Kirche darf die apostolischen Warnungen nicht unterschlagen (II 2,56). – W. beendet das Kapitel mit einem Dankgebet für die in und mit der Taufe empfangenen Gaben.

3. Der eucharistische Mahlgottesdienst als Mitte des Lebens der Kirche

Das Herrenmahl ist für die Kirche geschichtlich und dogmatisch gleich wichtig. Der Bericht von ihm ist „die hermeneutisch-entscheidende Mitte des Passionsberichts“ (II 2,61). Nach Ostern wird die Gemeinde im eucharistischen Gottesdienst dem Abschiedsmahl Jesu „in geistlicher »Erinnerung« gleichzeitig“ (II 2,58). Das Mahl ist eine „christianisierte Passafeier“ (II 2,60f), in der das Rettungswunder des Exodus „durch die Sühnewirkung des Todes Jesu (überboten wird).“ Es wird gefeiert „als Antezipation der endzeitlichen Mahlgemeinschaft“ mit Jesus. Einen vom Herrenmahl getrennten Wortgottesdienst (W. Bauer) hat es nie gegeben. Vielmehr war die Mahlfeier „Höhepunkt und Zentrum des Gottesdienstes“ (II 2,65). Schon bei den Tischgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern ging es Jesus darum, „daß der Gott Israels sein Wesen im Sinne von Ex 34,6 in der *Rettung* der Sünder aus der Verlorenheit, der sie sonst rettungslos anheimfallen, verwirklicht“ (II 2,67). Im Abschiedspassah stand dann die endgültige Realisierung dieser Rettung vor Augen. Zwischen den Mahlgemeinschaften und dem Abschiedspassah besteht darum ein theologischer Zusammenhang. Johannes gibt in 6,51-59 dem eucharistischen Mahl „*radikal inkarnationschristologische Bedeutung* ... »Personale Realpräsenz« Jesu gibt es nach johanneischem Verständnis in der nachösterlichen Kirche nur im sakramentalen Geheimnis der Gegenwart des Mensch gewordenen Gottessohnes in seinem Fleisch und seinem Blut“ (II 2,69). Da Lk 24,30 und Mk 14,22 fast wortgleich sind, schreibt W.: In der Emmausperikope erweist der Auferstandene nicht nur „seine Identität, sondern setzt damit zugleich die eucharistische Mahlfeier der nachösterlichen Kirche in Kraft“ (II 2,70). Da die Emmausjünger nicht zum Zwölferkreis gehören, zeigt Lk 24 außerdem, daß der Auferstandene im Mahl auch der anderen Gemeinden zugegen ist. „Die Gegenwart des *einen* Herrn in dem *einen* »Mahl des Herrn« ist das Herz der Gemeinschaft aller christlichen

Gemeinden in der *einen* Kirche, wie die Gabe des *einen* Geistes in der Taufe alle Christen miteinander verbindet (Gal 3,26-28)“ (II 2,71). Paulus vertieft diese Sicht des eucharistischen Mahls in 1Kor 10-12. An der Kritik der Art des Feierns in 1Kor 11,17-34 zeigt sich seine Wertschätzung der Mahlfeier. Aus 1Kor 10,16-17; 12,12-13 lässt sich außerdem entnehmen, daß sich *„das Verständnis der Kirche als Organismus von der Wirkung der Taufe ab(leitet), das Verständnis dieses Organismus als Leib Christi von der Eucharistie“* (II 2,77).

W. bezieht auch Hebr 10,19.22; 12,24; 13,9-14 auf das Herrenmahl. Die Stellen besagen: *„Die »Realpräsenz« Christi im Abendmahl besteht nicht nur darin, daß das Heilsgeschehen seines Todes für uns in der gottesdienstlichen Feier gegenwärtig wird, sondern zugleich auch darin, daß die Sühnewirkung seines Kreuzestodes als endzeitliche Wirklichkeit aus der himmlischen Welt Gottes durch das Handeln des auferstandenen Erhöhten gegenwärtig wird. Diese Einheit der Vergangenheit und der Zukunft des Christusgeschehens im Mahlgottesdienst der Gegenwart ist dessen eigentliches sakramentales Geheimnis“* (II 2, 80). Jesu letzte Tischgäste waren nur die Zwölf. Das zeigt, daß Jesus zuerst und vor allem *„zur Sühnung der Sünden Israels“* gestorben ist (II 2,80). Aber in *„die Vielen“*, für die er in den Tod gegangen ist (vgl. Jes 53,11f), *„sind über Israel hinaus alle Menschen aus allen Völkern einbeschlossen“* (II 2, 82). – W. schließt die Darlegungen wieder mit einem Dankgebet.

4. Die Kirche

W.s beschäftigt sich intensiv mit dem *Wesen der Kirche* und dem *heils-geschichtlichen Horizont*, in dem sie steht. An der Wirkung des Pfingstpredigt des Petrus und den Berichten der Apostelgeschichte über die Mission lässt sich er-

kennen, daß Kirche „Schöpfung des Evangeliums“ ist. Gott wirkt durch seinen Geist im Wort der Zeugen Glauben. Dieser Glaube (pivsti~) ist keine Privatsache, vielmehr besteht das *Selbstsein* der Glaubenden in ihrem *Christsein*, und in diesem Sein sind sie mit allen anderen Glaubenden verbunden (II 2,88). Durch die Taufe werden sie in die *Kirche* eingefügt. In ihrem Raum „(durchdringt) die sakramentale Wirklichkeit des Mysteriums der Taufe das Zusammenleben aller Christen.“ Die christliche Ekklesia hat ihre Wurzeln im alttestamentlichen Gottesvolk. Sie ist „die *zum Gottesdienst versammelte Gemeinde Gottes*“ (II 2,93). „In Christus“ hat sie eine von gegenseitiger Liebe bestimmte Sozialstruktur. Einzel- und Gesamtgemeinde sind im christlichen Gottesdienst verbunden. Paulus nennt, vom eucharistischen Brotwort ausgehend, „die Gemeinschaft der Kommunikanten“ den *Leib Christi* (1Kor 10,16f). Mit ihren verschiedenen Geistesgaben (Gnadengaben bzw. Charismen) dienen sie einander in der Liebe. Ihr Gottesdienst dient nicht der individuellen Erbauung. Er hat „eine Ordnung, die dem Aufbau der *Ekklesia* als ganzer nützt und ... dem Frieden dient“ (vgl. 1Kor 14, 33) (II 2,100). Die Ermahnungen zur *Einmütigkeit* der Christen, die die Paulusbriefe durchziehen, fußen auf ihrem gemeinsamen Glauben, der einen Taufe und dem einen eucharistischen Mahl, zu dem sie sich versammeln (vgl. Eph 4,3-6). Apg 2,42 besagt das Gleiche: „(Grund der Kirche ist) die von den Aposteln autorisierte Überlieferung der Verkündigung und Lehre Jesu ... Ihre Gemeinschaft besteht in gegenseitiger Teilnahme und Teilgabe, die wiederum im eucharistischen Mahl und seiner Liturgie ihre Mitte haben“ (II 2,102). – Für Jesus repräsentierte der Zwölferkreis das Zwölfstämmevolk der nahen endzeitlichen Vollendung. Aber vor seinem letzten Gang nach Jerusalem musste er „»die kleine Herde« seiner Jünger trösten und ihnen zusichern, daß der himmlische Vater ihnen sein Reich geben wird (vgl. Lk 10,20)“ (II 2,106). In und mit der Ersterschei-

nung Jesu wurde die Berufung des Petrus erneuert (1Kor 15, 5; Lk 24,34). In Joh 21 wird ihm dann sogar die „gesamtkirchliche Leitungsfunktion“ übertragen (II 2,109). Er und die Zwölf hatten für die Urkirche zentrale Bedeutung. Zu ihnen trat bald der Herrenbruder Jakobus als Repräsentant des Jerusalemer Ältestenrates hinzu. Die Geschichte der Begegnung von Petrus, Jakobus, Paulus und Barnabas bestimmte dann „die Gemeinschaft der christlichen Gemeinden, in der sie alle eine »Ekklesia« sind“ (II 2,110).

In den Evangelien spiegelt sich, was die Kirche(n) nach Ostern sein sollen. Nach Matthäus „*vollzieht sich Kirche im Lehren und Lernen der Gebote Jesu.*“ Sie wollen „*treu erfüllt sein.*“ Die Kirche „*erfährt die Gegenwart ihres Herrn vor allem in seinem Wort*“ (II 2,115). Im Johannesevangelium sind die zwölf Jünger „*das Urbild der Kirche.*“ Sie bezeugen die Geschichte der Sendung Jesu als „*Wahrheitsfundament*“ des Glaubens. Die Kirche ist heilig, weil sie kraft des Geistes an der Heiligkeit des verherrlichten Jesus teilhat. Und sie ist apostolisch, „*weil sie in ihrem Glauben auf das Zeugnis der Zwölf über die Geschichte der Sendung Jesu bleibend angewiesen ist*“ (II 2,118).

Der *heilsgeschichtlichen Horizont der Kirche* ist dadurch gesetzt, daß Christen und Juden derselbe Gott gemeinsam ist. Nachdem Israel an seiner Erwählung ständig gescheitert ist, hat Gott seinem Eigentumsvolk in der Sendung Jesu und seinem Sühnetod eine letzte Chance auf Rettung eröffnet. Die Jünger-gemeinde ist „*Vorhut der endzeitlichen Heilsgemeinde Gottes*“ (I 2,122). Am ihrem Aufenthalt im Tempel lässt sich ablesen, daß sie auch nach Ostern „*heilsgeschichtlich-wesenhaft zu Israel gehört.*“ Aber umgekehrt gilt nun auch: „*(Jetzt ist) die Gemeinde des neuen Bundes in Christus Jesus der heilsgeschichtliche Ort*

Israels“ (II 2,124). Auf Anweisung des Auferstandenen kommt es zur Völkermission. Kraft der universalen Sühnewirkung des Todes Jesu wird der Gegensatz von gerechtem Gottesvolk und sündigen Heiden überwunden. Es entsteht die Kirche als „Gemeinde der durch Gottes Liebe in Jesus Christus von der Sünde erretteten Menschheit“ (II 2,126). Aus der Heilsgemeinde vom Sinai ist „die Kirche Gottes aus Juden und Heiden“ geworden (II 2,128).

Jesus hat den Gegnern und Kritikern seiner Heilsverkündigung das Gericht angekündigt. Im *Matthäusevangelium* wird diese Ankündigung in schrecklicher Form verstärkt (vgl. Mt 23,1-36; 27,25). Bei *Lukas* findet sich ein doppelter Akzent. Das Evangelium konzentriert „die Kritik Jesu auf die Pharisäer und in der Passionsgeschichte auf die Mitglieder des Hohen Rats“ (II 2,136). Die *Acta* berichten dann aber von einer heilsgeschichtlichen Wende: Das Heil, das die Juden abweisen, wird den Heiden zuteil (vgl. Apg 13,46; 28,16-29). Zwar ist nirgends die Rede davon, daß Israel der Zugang vom Heil verschlossen wäre. Aber es wird eindeutig festgehalten: „An Jesus Christus vorbei gibt es für keinen Menschen Zugang zum Heil Gottes, auch und gerade nicht für Juden“ (II 2,137). Im *Johannesevangelium* steht der Satz: »Das Heil kommt von den Juden« (4,22). Trotzdem ist die Christologie des Evangelisten nicht heilsgeschichtlich geprägt. Ihm geht es nicht um das Verhältnis von Juden und Heiden, sondern von Glaube und Welt. – *Paulus* hat dann das Problem des Unglaubens Israels theologisch gelöst. Nach Überzeugung des Apostels können zwar „gesetzestreu lebende Judenchristen und unbeschnitten bleibende Heidenchristen in *einem* Glauben in *einer* Gemeinde miteinander leben“, aber diese Art der *vita communis* ist schon zu seiner Zeit angefeindet worden (II 2,144). Der Apostel hat in Gal 2,16 und 4,21-31 den heilsgeschichtlichen Charakter der Geschichte Israels nahezu destruiert, sich

aber im Römerbrief korrigiert. Auch hier hält er die These von Gal 2,16 aufrecht, betont aber in 4,1-25 die mit Abraham einsetzende Erwählungsgeschichte Israels und findet in Röm 9-11 zu wegweisenden Antworten über den Vorrang und die Nachordnung von Juden gegenüber dem Evangelium: Die zum Glauben gekommenen Heidenchristen haben an der Erwählung Israel teil, und die „Geschichte des heilschaffenden Erbarmens Gottes zielt darauf, am Ende »ganz Israel« zusammen mit der »Vollzahl der Heiden« zu retten (11,25-27)“ (II 2,152).

W. hofft, daß das auf der Grundlage von Ex 34, 6f gesehene Evangelium eine neue Basis für Religionsgespräche zwischen Juden und Christen bilden kann, und warnt davor, Israel die Verkündigung des Evangeliums schuldig zu bleiben. „Denn auch gegenwärtig gilt, daß die Juden die ersten sind, die das Evangelium zum Glauben ruft (Röm 1,16)“ (II 2,162).

5. Die Bedeutung des Gesetzes für die Christen

Die Frage nach der Bedeutung der Tora für das innere Leben der Kirche war und bleibt brisant. Nach W. sieht nicht nur Israel, sondern auch die Urchristenheit im Gesetz das Dokument, in dem Gottes Wille in „absoluter Autorität“ zum Ausdruck kommt (II 2,165). – Der Umgang *Jesu* mit der Tora ist abzulesen an seinem „Ich aber sage euch“, an Mt 5,17 und an dem von ihm gelehrteten Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,31; Lk 15,7): Als Lehrer der Tora kommt Jesus „besondere persönliche Autorität zu.“ Sein Wort ist dem der Tora gleichwertig (vgl. Mt 5,18 mit Mk 13,31). Die Nähe der Gottesherrschaft führt zur Neubewertung der Einzelgebote der zweiten Tafel: Die Jünger werden zur Feindesliebe verpflichtet und sollen als die, die Gottes Vergebung empfangen haben, „einander entsprechend vergeben“ (II 2,169). – Bei *Matthäus* ist die

Tora „ganz und gar christologisch ausgerichtet und bestimmt.“ Jesu Treue zur Tora wird in der Versuchungsgeschichte programmatisch herausgestellt. Er ist der „zentrale Lehrer“ der Erfüllung des Gesetzes. Seine Jünger sollen nicht wie die Pharisäer zwischen Gerechten und Sündern unterscheiden, sondern Jesu Vorbild und Weisung folgen und das Liebesgebot über alle anderen Gebote stellen. Ihre Vollkommenheit (Mt 5,21ff) besteht in der Nachfolge Jesu und der an Gottes Tun bemessenen Barmherzigkeit (II 2,173). – Der *Jakobusbrief* vertritt eine ähnliche Auffassung vom Gesetz wie Matthäus. Im rettenden Wort der Wahrheit (1,18.21; 2,1) ist ganz selbstverständlich das Gesetz enthalten. Gott hat den Adressaten „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ (1,25; 2,12) gegeben. Jakobus geht es vor allem um die sozialen Gebote der Tora. Die vom Himmel kommende Weisheit lehrt die Barmherzigkeit. Das ist im Endgericht entscheidend: Gottes Erbarmen triumphiert über sein Gericht (2,13), und wo Erbarmen geübt wird, kommt der Zorn Gottes zum Stehen. Hier kommt Ex 34,6f so zur Geltung, wie Jesus es gelehrt und gelebt hat (II 2,174). Für die Erkenntnis des Paulus, daß ein Mensch nur aus Glauben allein gerecht werden kann, hat Jakobus kein Verständnis (II 2,175). – Weil in den *Johannesbriefen* Vater und Sohn eines sind, „sind auch alle Gebote für Christen *zugleich* Gottes und Jesu Gebote“ (176). Es gibt nur *ein* entscheidendes Gebot, nämlich an Jesus zu glauben und die Brüder zu lieben (1Joh 3,23). Den Plural *ejntolaiv* (1Joh 2,3; 3,22f; 5,2 u.ö.) bezieht W. recht eigenwillig nicht auf mehrere Einzelgebote der Tora, „sondern ... auf die Vielzahl der Brüder (und Schwestern), die nach dem *einen* Gebot zu lieben sind“ (II 2,175). Von der Bruderliebe sprechen die Briefe s. M. n. auch nicht in sektiererischer Engführung, sondern katholischer Weite. Denn „je mehr in der Welt die Gemeinde der Christen wächst, umso größer wird die Zahl der Menschen, die einander als Kinder Gottes erkennen und lieben“ (II 2,176).

Mit einer Übersicht über die innerkirchliche Gesetzesproblematik beim Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen (II 2,177ff) leitet W. über zu *Paulus*. Die Übersicht endet mit dem Hinweis, daß sich die paulinische Position schließlich kirchlich durchgesetzt habe (aber war es nicht eher die des Petrus?) Da nach W. der Galaterbrief erst kurz vor dem Römerbrief verfasst wurde (s.o.), meint er, daß in den Thessalonicher- und Korintherbriefen zwar die Grundlagen der Rechtfertigungslehre erkennbar werden (vgl. 1Thess 5,9; 1Kor 1,30; 9,20-21 und die „geschliffene Sentenz“ in 1Kor 15,56), aber noch kein Anlass bestanden habe, die Lehre brieflich zu entfalten. Juden- und Heidenchristen „dürfen und können in je ihren Lebensweisen *kraft des einen Geistes Gottes in Liebe miteinander leben*“ (II 2,184). Mit dem Galaterbrief ändert sich das. Hier hat es Paulus mit (christlichen) Gegnern zu tun, die von den Christen Beschneidung und Observanz verlangen. Da das Gesetz aus Sündern keine Gerechten machen kann (Gal 3,21) – die jüdische Meinung, Schuld könne durch Buße und gute Werke gesühnt werden, lässt der Apostel nicht gelten – kann Gerechtigkeit nur durch den Glauben an Christus erlangt werden, und zwar kraft dessen Sühnetod am Kreuz. Die Rechtfertigung hat also *christologischen* Grund. Christus ist *Ende* des Gesetzes (Röm 10,4) „*sofern er die Verurteilung der Sünder durch das Gesetz aufgehoben hat* (Gal 3,10-13).“ Mit ihm und seiner Tat kommt aber der Weg des Gesetzes auch zum *Ziel*, Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Nach Röm 1,18-3,20 spricht das Gesetz Heiden und Juden gleichermaßen schuldig, und nach 3,27 gibt es „für Juden keine Gerechtigkeit aufgrund des Gesetzes, dessen Gebote im Tun zu erfüllen sind, sondern nur für alle, Juden und Heiden, aufgrund des Gesetzes, das im Glauben an Christus erfüllt wird“ (II 2,190). Was mit diesem novmo~ pivstew~ gemeint ist, führt Paulus in Röm 8,2-4 weiter aus. In Röm

5,12-21 verdeutlicht er die Universalität von Sünde und Gnade durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus. Das Gesetz hat in diesem Zusammenhang nur die Funktion, die Sünde für das Endgericht anrechenbar zu machen. Es ist „die Stimme des Zornes Gottes“ und das Evangelium von 1Kor 15,3-5 „die Stimme der Gnade Gottes“ (II 2,193). – In Röm 7,7-25 steht die Verfallenheit Adams (und mit ihm das Ich jedes Menschen) an die Sünde im Mittelpunkt: „*Sünde ist als Emanzipation von Gott wesenhaft zugleich ›Entfremdung‹ des Menschen von sich selbst*“ (II 2,194). Die Tora begegnet „mir“ in zweifacher Weise: als gutes Gesetz Gottes, das mich vor dem Verlust des Lebens schützen soll und will, und als ›Antitora‹, das mich in Unheil und Verderben verstrickt. Der Mensch, der der Sünde ausgesetzt ist, ist elend dran, weil es ihm misslingt, „den entleerten Platz Gottes, des Gebers und Schützers des Lebens, mit eigener Allmacht auszufüllen“ (II 2,195). Aber nach Röm 8,1-11 hat Christus uns durch seinen Sühnetod „befreit aus der todträchtigen Wirklichkeit ... , in der wir als Verurteilte haben leben müssen ... , um nun in der Kraft des Geistes den Willen Gottes in seinem Bundesrecht zu erfüllen (8,1-4).“ Dank des Heilsgeschehens wird aus dem Gesetz, das den Sünder verurteilt, „das ihn befreiende Gesetz, das ihm durch die Kraft des Geistes am Auferstehungsleben Christi teilgibt“ (II 2,197). Der Geist geht durch die Taufe in den gerecht gewordenen Christen ein und gibt ihm „die Kraft, den Rechtswillen des Gesetzes zu erfüllen“ (II 2,198). Durch Verweis auf die den Menschen ins Herz geschriebene neue Gesetzeswirklichkeit von Jer 31, 31ff. wären W.s Ausführungen über die Verwandlung des Gesetzes, die manche Leser erstaunen wird, biblisch plausibler geworden. Am neuen Bund gewinnen Christen teil, wenn sie das Herrenmahl feiern (vgl. 1Kor 11,25), und damit ändert sich auch ihr Verhältnis zur Tora.

Abschließend stellt W. heraus, daß Paulus (entgegen lutherisch-dogmatischer Gewohnheit!) Gesetzeswerke und Christusglaube, Gesetz und Christus *nicht* als Gegensätze behandelt. Für den Apostel „(ersetzt) der Glaube nicht das Tun der Gebote des Gesetzes, sondern der Glaubende nimmt die Selbsthingabe *Christi* als des Sohnes *Gottes* an und gibt sich selbst seinem Erlöser – und damit Gott – in erneuertem Gehorsam ganz hin, den er zuvor nicht leisten konnte (Röm 8,7f)“ (II 2,198f). Das „Werk“ des Glaubens, von dem in 1Thess 1,3 die Rede ist, besteht „in der gegenseitigen Liebe der durch Christi Liebe gerecht gewordenen Christen als Erfüllung des »ganzen« Gesetzes“ (II 2,200).

6. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums

W. setzt mit einer „grundlegenden Vorüberlegung“ ein: Im Evangelium haben wir es nach 1Kor 15,2 „mit einer *endzeitlich-bleibenden Wirklichkeit* zu tun.“ Die Kirche muss für alle Zeit in der Wahrheit des Evangeliums *bleiben*. Um das zu gewährleisten, bedarf sie einer *konkreten Ordnung* (II 2,203). In der Verkündigung „ist das Reden des Auferstandenen selbst zu hören (vgl. 2Kor 5,18- 20), im Glauben an ihn die Teilhabe an der Wirklichkeit seines Auferstehungslebens zu erfahren und im Wirken der Geistesgaben die lebensschaffende Kraft Gottes zu erleben.“ Im *eucharistischen Gottesdienst* ist Jesus Christus gegenwärtig, und „Garant des Bleibens der Kirche in der Wahrheit und Kritiker aller menschlichen Verfehlungen dieser Wahrheit (ist der Heilige Geist).“ An ihm gibt die Taufe Anteil (II 2,205).

Das Apostelamt und die sich im 1. und 2. Jh. herausbildende gesamtkirchliche Leitungsstruktur werden ökumenisch unterschiedlich beurteilt, waren und

sind aber unentbehrlich. Für den Gottesdienst hat schon von Paulus eine „Ordnung der Liebe aller zu allen“ aufgestellt (II 2,207). Es haben sich liturgische Traditionen herausgebildet, und die Evangelisten leisteten mit der Erschaffung ihrer Bücher „den wohl wichtigsten Dienst für das Bleiben der Gesamtkirche im Glauben“ (II 2,208). – Der von Jesus selbst geschaffene Zwölferkreis bildete den Kern der Urgemeinde. Er wurde durch ein Presbyterium unter Leitung des Herrenbruders Jakobus abgelöst. – In der Anfangszeit der Jerusalemer Kirche war *Petrus* „der repräsentative Prediger.“ Ihm ist auf dem Apostelkonzil die Judenmission anvertraut worden (Gal 2,7). Er hat aber auch Heiden für den Glauben an Jesus gewonnen und nach seiner Flucht aus Jerusalem „gemischte Gemeinden“ gegründet (II 2,212f). Nach Mt 16,17-19 hatte er eine *einmalige* Stellung in der Kirche und „gesamtkirchliche Lehrentscheidungen“ von endzeitlicher Tragweite zu treffen. Der von Johannes mehrfach genannte geliebte Jünger ist der Nachfolger des Petrus. Nach Joh 21,21f. führt er dessen „irdischen Hirtendienst an Jesu Statt ... in der ganzen Zeit der Kirche »bleibend« fort“ (II 2,218). Der *Herrenbruder Jakobus* trug den jüdischen Ehrennamen der ›Gerechte‹. Er hat auf dem Apostelkonzil den Beschluß zur Anerkennung gesetzesfreier Heidenmission mitgetragen und das Aposteldekret akzeptiert. Im Jahre 62 n. Chr. ist er von Juden gesteinigt worden (II 2,213f).

„Der *Apostolat des Paulus* fällt völlig aus dem Rahmen“ weil er – anders als Petrus und die vor ihm berufenen Apostel – nicht Sendbote des Messias an das erwählte Volk Israel war. Adressaten des Apostels waren die Heiden (Röm 1,5) (II 2,218). Sein Evangelium erleuchtet wie das Urlicht der Schöpfung (2Kor 4,6). Er selbst erduldet die Leiden Christi. Als Begründer von Gemeinden ist er ihr geistlicher Vater. In seinem Wort spricht Christus selbst, und ähnlich wie Pe-

trus in Apg 5,3ff verantwortet auch er die „Exkommunikation eines schweren Sünders ... (1Kor 5,4)“ (II 2,222). Die Entstehung seiner Theologie ist an seinen Briefen ablesbar. Auch für Paulus war die Urgemeinde in Jerusalem „das heilsgeschichtliche Zentrum“ aller Mission. Die von ihm gesammelte Kollekte zeigt, daß er „ein »Apostel der Einheit der Gesamtkirche«“ war (II 2,223).

Nach 1Kor 15,11 verkündigen die vor Paulus berufenen Apostel, die Brüder des Herrn, Petrus und Paulus selbst das eine, in V.3-5 zitierte wahre Evangelium. Diese Bemerkung hat „großes Gewicht.“ Mit den in die paulinischen Gemeinden eindringenden Gegenmissionare steht es anders (II 2,224). Während Paulus bis zum Apostelkonzil ein gutes Verhältnis zu Petrus und Jakobus hatte, ist die Gemeinschaft im antiochenischen Konflikt zerbrochen. „Trennung beim Mahl um des Gesetzes willen ist Bruch des Evangeliums“ (II 2,225). Trotz seines Protestes haben sich Jerusalem und Antiochien auf das sog. *Aposteldekret* geeinigt. Mahlgemeinschaft wurde dadurch möglich, daß den Heidenchristen die Einhaltung nur jener Gebote zugemutet wurde, „die für Heiden bestimmt sind, die sich als Gäste auf Dauer in Israel aufhalten.“ Nach W. ist das Dekret „als eine beispielhafte ›kirchenpolitische‹ Konfliktlösung zu würdigen.“ Sie hat die kirchliche Einheit auf Dauer bewahrt (II 2,226). Auch in den paulinischen Gemeinden wurden Anforderungen des Dekrets (kein Götzendienst, Verbot jeder Art von Unzucht) praktiziert.

In nachapostolischer Zeit wurde die Wahrheit des Evangeliums durch Leitungsämtler und -strukturen bewahrt. In Jerusalem und in den von judenchristlicher Mission begründeten Gemeinden waren dies Gremien von Ältesten. Diese nach dem Vorbild der Synagogen gebildeten *Presbyterien* wurden unterstützt

von Schriftgelehrten (Mt 13,52), Lehrern (der Jesustradition) und Propheten (wie den Seher, der in der Johannesoffenbarung zu Wort kommt). Das Prophetenamt war der Überwachung besonders bedürftig (II 2,232). – In den von Paulus begründeten Gemeinden herrschte dagegen eine „charismatische Ordnung“. Zu dem Apostel traten Propheten, Lehrer und andere Charismenträger hinzu. Die Mitarbeiter des Paulus (allen voran Timotheus und Titus) wirkten als seine Boten und „die Macht der Gnade Gottes“ bestimmte das Ganze (II 2,235). In dem (eventuell von Timotheus verfassten) *Epheserbrief* treten Evangelisten, Hirten und Lehrer die Nachfolge des Apostels an (Eph 4,11). Aus der Abschiedsrede des Paulus an die ephesinischen Ältesten (Apg 20,17-35) wird ersichtlich, daß sich judenchristliche und paulinische Gemeindeordnungen überschneiden haben. Außerdem wird in 20,28 „die »Kollegialität« der »Bischöfe« (ejpivskopoi) in der Leitung der nachapostolischen Gesamtkirche ... deutlich ausgesprochen.“ Ihr Hirtenamt besteht darin, das Evangelium zu lehren, sich der Schwachen anzunehmen und der aufkommenden Irrlehre zu wehren (II 2,240). – Im *Johannes-evangelium* wird eine „eigene, hochreflektierte ›Theorie‹ der Universalkirche und des Verhältnisses von Geist und Amt in ihr“ vorgetragen (II 2,242). Der Geist-Paraklet vertritt den verherrlichten Christus in der nachösterlichen Kirche. Sie hat von Jesus Zeugnis zu geben, und das 4. Evangelium „ist dieses Zeugnis“ (II 2,243). Wenn sie dieses Zeugnis hochhält, bleibt die Kirche in der Wahrheit. – Die *Pastoralbriefe* sind die *älteste Kirchenordnung* (J. Roloff). Ihnen liegt an der Einrichtung des *Bischofsamtes*. Es wächst aus dem Presbyterium heraus und wird durch Ordination verliehen. Der Bischof muss in seiner Lebensführung untadelig sein, er ist für die Leitung der Einzelgemeinde zuständig und hat für die gesunde Lehre zu sorgen. Der Tätigkeitsbereich des *Diakonenamts*, das die drei Briefe erwähnen, wird nicht genau umrissen. Wahrscheinlich wirkten die Dia-

kone „als Diener bei den Mahlversammlungen und (waren) von daher auch für die Versorgung der Armen zuständig (vgl. Apg 6,2)“ (II 2,248).

Abschließend betont W. noch einmal: Kirche entsteht durch die Predigt des apostolischen Evangeliums. Dessen Verkündigung muss auch in nachapostolischer Zeit gesichert bleiben. Während im Neuen Testament die Kontinuität der auf Petrus und Paulus zurückgehenden Tradition klar bezeugt ist, wird die Bedeutung des Herrenbruders Jakobus für die Kirche nirgends hervorgehoben. Trotzdem könnten heute messianische Juden in ihm ihren „apostolischen Urvater“ finden (II 2,251). Ökumenisch gilt: Kirchliche Gemeinschaft ist „*nicht demokratisch* zu verstehen, *sondern »pneumatokratisch«*. Nicht der gemeinsame Wille verbindet sie, sondern der gemeinsame Gehorsam zu Gott, nicht Menschenrechte sind die Basis ihrer Gemeinschaft, sondern das Gottesrecht“ (II 2, 252). Nach W. bedarf die Kirche eines gesamtkirchlichen Hirtenamtes, das in der Nachfolge von Petrus und Paulus steht, denn sie kann nur Bestand haben, wenn in ihr unterschieden wird zwischen „*wahrem Glauben und Irrglauben*, wahrer Lehre für die ganze Kirche und Irrlehre, die Kirche zerstört und darum aus der Kirche auszugrenzen ist“ (II 2,252). – W. schließt die Ausführungen mit einem Gebet sowie der Bitte um zukünftige Anerkennung der kirchlichen Ämter und um Einheit der Kirche.

7. Das Bleiben der Kirche im Gebet

Gott ist in seiner Proexistenz „immer schon da, bevor ein Betender das erste Wort spricht“ (II 2,254). Darum gehört „der Lobpreis ... nicht nur elementar zu aller Anrede Gottes im Gebet, sondern überhaupt zu aller Rede von ihm“ (II 2,255). Der urchristliche Lobpreis speist sich aus der doxologischen Tradition

des Judentums. *„Leben und Beten, Glaube und Lobpreis gehen ständig ineinander über“* (II 2,257). Wie im Judentum gibt es verschiedene Gebetszeiten und Gebetsarten. Sie haben „ihren zentralen Ort im Gottesdienst“, prägen aber auch den Alltag (vgl. Kol 3,16; Apg 16, 25). Im Gebet Jesu „verdichtet sich ... seine Verbundenheit mit Gott, aus der heraus er handelt“ (II 2,259). In seinem eigenen Gebet hat sich Jesus „nie mit seinen Jüngern zusammengeschlossen“. Aber er hat ihnen mit dem in der jüdischen Gebetstradition einmaligen *Abba* Anteil an seinem Gottesverhältnis gegeben: „Sie dürfen als diejenigen zu Gott beten, die zur Königsherrschaft Gottes selbst gehören, die Jesus repräsentiert“ (II 2,262). Das aramäische *Abba* ist in die Tauf liturgie aufgenommen worden. Nach Gal 4,6 und Röm 8,15 ist es der Erweis, daß die Beter den Geist Gottes empfangen haben. Wie die Eingänge der Paulusbriefe (mit Ausnahme von Gal 1,1-5) zeigen, *„sind der Apostel und seine Gemeinden durchweg in gegenseitigem Füirdank und gegenseitiger Fürbitte verbunden“* (II 2,265). Da alles Beten nach Paulus und Johannes „der aktuellen Hilfe des Geistes Gottes (bedarf)“ (II 2, 266), ist Beten ein geistliches Geschenk. Nach Joh 4,23f *„(geschieht) in jedem Gebet, das wir im Namen Jesu und im Geist zu Gott beten, ... Teilhabe an der Wirklichkeit der trinitarischen Einheit Gottes“* (II 2,268). – W. schließt das Kapitel mit dem Hinweis auf Regula Benedicti 43,3: *„Dem Gottesdienst (Gebet) soll nichts vorgezogen werden ...“*

8. Schöpfung und Welt

W. beginnt mit einem kenntnisreichen Vergleich von hellenistisch-philosophischer und christlich-jüdischer Sicht des Kosmos. Für Juden und Christen *„(ist) alle Wirklichkeit in Natur und Geschichte kreational“* (II 2,270). Für das gesamte Urchristentum gipfelt das schöpferische Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu von den Toten. Aber *„christlich gesehen gibt es überhaupt nichts,*

was nicht Gott gibt. Die Welt als Schöpfung existiert nicht ohne ihren Schöpfer“ (II 2,273). Für Jesus, Paulus und Johannes ist die gegenwärtige Welt von bösen Mächten beherrscht. Es regiert die Sünde und ihre Folgen. Rettung gibt es für Juden und Heiden nur durch Jesus und das Evangelium. Auch Israel soll in der Endzeit an ihr teilhaben. Die Welt des Unglaubens und die Gemeinschaft der Glaubenden schließen sich gegenseitig aus.

Die Rede von Christus als dem präexistenten Schöpfungsmittler (in Hebr 1,1-5; Joh 1,1-18; 1Kor 8,6 und Kol 1,15-20) bildet „die Voraussetzung für die universal-kosmische Dimension des Heilsgeschehens im Sühnetod und in der Auferstehung Christi“ (II 2,285). Der Lobpreis, daß „Christus als der Allherrscher der Allerlöser ist“ (a.a.O.), macht die Rede von der Taufe in den Paulusbriefen erst eigentlich verständlich. Die Lebenswende, die in der Taufe aller Christen geschieht, wird in 2Kor 5,17 und Gal 6,15 „neue Schöpfung“ (kainh; ktivsi~) genannt. Die Wende ist fundamental, will aber „in allem Handeln der Getauften und in ihrem ganzen Verhalten immer neu nachvollzogen und eingeübt werden“ (II 2,286). Der Schöpfung des Alls entspricht die Völkermission. Die aus ihr hervorgehende Kirche ist „die *universale* Heilsgemeinde Gottes“ (II 2,287). Der christliche Wandel in dieser Kirche ist zwar von „einer gewissen *Distanz* im Umgang mit der Welt“ bestimmt (II 2, 291), aber verteufelt wird die Welt nirgends. Vielmehr sehen Christen sogar in dem elendsten und bösen Menschen noch „den von seinem gekreuzigten Herrn Geliebten; und so auch in der Welt voller Verderbnis die Schöpfung Gottes“ (II 2,294). Zum theologischen Thema wird die Schöpfung allerdings nur in Röm 8,19-22: Mit der endzeitlichen Befreiung der Christen wird auch der Fluch von Gen 3,17f von der Welt genommen werden. „An der Hoffnung der Christen hängt so die Hoffnung für die

Welt“; sie bedarf ebenso wie die Menschheit „der ständigen Fürbitte der Kirche“ (II 2,301). – Die Darstellung mündet in ein das Ganze aufnehmendes Dank- und Fürbittengebet.

9. Eschatologie im Neuen Testament

Eschatologie ist im Neuen Testament „ein *Thema von integraler Bedeutung*“ (II 2,308). Seine Wurzeln liegen in der Botschaft der großen Exilspropheten, die „ein völlig neues Handeln Gottes“ ankündigen (II 2,309). Im Danielbuch wird diese Enderwartung apokalyptisch radikalisiert: Am Ende wird „Israel in engelgleicher Existenz“ unter dem Regiment „des von Gott eingesetzten Menschensohnes als Gottesvolk zu Ehren kommen und ewig leben (7,13f)“ (II 2, 310). Auch nach den jüdischen Apokalypsen des 1. und 2. Jh.s n. Chr. werden Gottes Gerichte durch sein Gnadenhandeln überwunden. Gnade erfahren allerdings nur die Gerechten. „Eine Rettung »ganz Israels« wie Paulus sie in Röm 11 erwartet, gibt es hier nicht.“ Da die Eschatologie von Gottes Handeln spricht, ist sie „wesenhaft Theologie“ (II 2,312).

Die urchristliche Eschatologie wurzelt ganz und gar „in der lebendigen Tradition israelitisch-jüdischer Enderwartung.“ Dies gilt sowohl für die Umkehrpredigt Johannes des Täufers als auch für die Verkündigung Jesu (II 2,312). Es gibt aber auch gravierende Unterschiede: „So radikal wie bei Jesus ist noch nie der Vorrang der Barmherzigkeit Gottes vor seinem Zorn im Sinn von Ex 34,6f. zur Geltung gebracht worden“ (II 2,314). Vor allem gibt es zum Sühnetod Jesu und seiner Auferweckung „in der jüdischen Tradition keine Parallelen“ (a.a.O.) Da Gott und Christus wesenhaft eins sind, ist alle neutestamentliche Eschatologie in ihrem Wesen „*Theologie als Christologie*“ (a.a.O.) Weil der Auferstande-

ne in der Endzeit seine Gemeinde um sich scharen wird, „*ist christliche Eschatologie wesentlich auch Ekklesiologie*“ (II 2,315). Ihre Kontinuität besteht darin, daß „im Neuen Bund die Heilswirklichkeit des Alten Bundes“ und „in der neuen Schöpfung die des Anfangs (vollendet gegenwärtig ist)“ (II 2,316).

Das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft lässt sich am besten christologisch bestimmen: Christen erwarten die Parusie als die „Zukunft des Gekommenen“ (W. Kreck), und im gottesdienstlichen Maranatha begrüßen sie Christus als den Kommenden. Die christliche Jüngerethik steht ganz im Horizont des endzeitlichen Gottesreiches: „Unser zukünftiger Richter wird der auferstandene Gekreuzigte sein, dem wir als unserem Erlöser gehören. Vor ihm werden wir unser Tun zu verantworten haben (2Kor 5,10)“ (II 2,319). Verhaltensregel ist: „Alles in der Welt zu haben, als hätte man es schon nicht mehr“ (1Kor 7,31). – Jesu Verkündigung und die nachösterliche Überlieferung stehen im Zeichen der *Naherwartung*. Im Johannesevangelium ist sie vorherrschend, weil Jesus die Auferstehung und das (ewige) Leben in Person ist (vgl. Joh 11,25). Nur die Gegner im 2. Petrusbrief fragen kritisch nach der Parusie (vgl. 2Petr 3,4). Aber das ist die Ausnahme. Für alle anderen ist die Situation „wie ein Morgendämmern, in dem sich der Aufgang der Sonne ankündigt, die sich ständig nähert“ (vgl. Röm 13,11-12) (II 2,322).

Wie in der jüdischen Tradition wird auch im NT in zweifacher Weise von der *Auferstehung von den Toten* geredet. Sie ist entweder „Voraussetzung des Endgerichts Gottes über alle Menschen“ (vgl. Joh 5,29; Apg 14,25; Apk 20,13) oder „Anfang der endzeitlichen Errettung der Gerechten zum ewigen Leben“ (II 2,324). Die zweite Sicht ist die neutestamentlich beherrschende. Über die Art und Weise der Totenaufstehung spricht Paulus in 1Kor 15. Da Gott der Schöp-

fer ist und Christus *leiblich* auferweckt hat, werden auch wir in und mit der Auferstehung einen *geistlichen Leib* erhalten. Die Kontinuität unserer eigenen Person liegt in unserem leiblichen Dasein, die Kontingenz in seiner neuen geistlichen Gestalt (II 2,327).

In und durch Jesu Tod und Auferstehung hat sich das Endgeschehen zwar schon vorausereignet, aber damit ist „die zukünftige Wirklichkeit von Heil und Gericht nicht aufgehoben.“ Vielmehr kann und soll die Gnade Gottes noch von allen Menschen angeeignet werden. Deshalb bedarf es der „universalen Mission.“ Die Begegnung mit dieser Heilsverkündigung ist die Voraussetzung für das universale Endgericht (II 2,330). Christen sind zum tatkräftigen Glaubensgehorsam verpflichtet. Da auch ihnen die Gefahr des Heilsverlustes droht, müssen sie vor ihm warnen. Doch bleibt die Entscheidung für einen Ausschluss vom Heil allein Christus vorbehalten. Christliche Heilsgewissheit hat ihren Grund darin, daß der Gekreuzigte und seine Tat von der Kirche ständig erinnert werden und daß er als der Auferstandene (vor allem beim Abendmahl) immer wieder neu zu den Glaubenden kommt. „Diese Einheit von Heilsvergangenheit und Heilszukunft in jeder christlichen Gegenwart gibt christlicher Eschatologie ihren einzigartig eigenen Charakter“ (II 2,333). Am Ende wird Gott „alles Heil vollendet verwirklichen wie auch alles durch Sünde angerichtete Unheil endgültig vollziehen“ (II 2,337). Christen sind kraft der Taufe und der Gabe des Geistes schon Gottes Kinder. Aber sie müssen noch in Geduld ausharren und die Endvollendung abwarten. – W.s endet mit einem *Dankgebet* für die den Glaubenden gewährte Hoffnung, die auch die Verwandlung der Kirche in die „endzeitlich vollkommene Gemeinde des neuen Jerusalem“ einschließt (II 2, 339).

10. Der drei-eine Gott

Den Abschluss des Bandes bilden Erörterungen über die Trinität. W. beginnt mit dem programmatischen Satz: „Christen glauben an den drei-einen Gott, der als der Gott Israels, der Gott Jesu Christi und der Gott der christlichen Kirche ein und derselbe Gott ist“ (II 2,340). Als „der Herr“ schlechthin ist Gott schenkende Liebe. Seine Tora ist Ausdruck seiner Bundestreue und seines Anspruchs: Die Gehorsamen erfahren Heil, die Ungehorsamen Heillosigkeit. Aber die Kraft der Vergebung Gottes „reicht über die Kraft seines Zornes hinaus“ (II 2,341). Gottes Bundestreue vollendet sich in seinem Sohn Jesus Christus: Gottes Zorngericht trifft stellvertretend den Sohn Gottes. Seine Auferweckung aus dem Tod ist der letzte Sieg der rettenden Liebe Gottes. Gegenüber dem Schuldspruch des Gesetzes ist Jesus Gottes Gnadenwort in Person. Das *Christusevangelium* ist „Gottes letztes Wort“, durch das die Kirche entsteht. Die *Taufe* gliedert ein in die Kirche, „in der der eine Geist alle Menschen als Christen eint.“ Der eucharistische Gottesdienst „ist der zentrale Ort im christlichen Leben, an dem ... die Gegenwart Christi erfahren“ wird (II 2,342/343). Die Kirche bleibt in der Wahrheit des Evangeliums kraft des Heiligen Geistes, und das Gebet vereint die Christen mit Gott und Christus. Das Weltall wird durch die schöpferische Allmacht Gottes hervorgerufen. Es hat Christus zum Herrn. In und mit der Auferstehung Jesu Christi hat Gott Anfang und Mitte „der *endzeitlichen Heilsvollendung* geschaffen“ (II 2,343).

Das Nicänische Glaubensbekenntnis ist der für alle Zeiten gültige Ausdruck des Glaubens an den drei-einen Gott. „Die Pro-Existenz des einzig-einen Gottes Israels“ kommt „im Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu als des einen Sohnes des einen Vaters in letzter Tiefe und End-gültigkeit zur Wirkung“

(II 2,345). Der Geist ist „die schöpferische Kraft, die Leben schafft aus dem Tod“. Er verbindet den Vater mit dem Sohn, der vom Vater von den Toten auf-erweckt worden ist. Christus trägt nun Gottes eigenen Namen (vgl. Phil 2,9). „»*In Christus*« vollendet sich die Einheit des Gottes Israels“: Gott hat Israel die Tora als Dokument seiner Erwählungsliebe gegeben. Im Laufe der Geschichte Israels ist sie zum wirksamen Wort seines Zorngerichts geworden. Aber dank des Heilsgeschehens in Christus „erneuert sich die verlorene Heilswirkung der Tora in der Kraft des Heiligen Geistes.“ Denn der Geist „lässt die Sünder Gottes Vergebung aufgrund des Sühnetods Christi erfahren und zugleich ihre Rettung aus der Todeswirklichkeit ihrer Sünde als Auferweckung aus dem Tod“ (II 2, 347). – W. beendet seine Darstellung mit dem Zitat des paulinischen Lobpreises in Röm 11,33.36.

V. Fazit

Schaut man auf W.s Theologie des Neuen Testaments zurück, ergeben sich vier Feststellungen: (1) Diese Theologie ist nicht nur ein großes, sondern auch ein großartiges Werk. In seiner Ausführlichkeit, seinem Gehalt und seiner Gestalt hat es in der deutschsprachigen Literatur zum Neuen Testament nicht seinesgleichen. – (2) W. gibt umfassende (gesamt-)biblische Information und macht sie zur Grundlegung des Glaubens an Jesus Christus. Sein Werk bietet also christliche Orientierung. – (3) Die Theologie von W. ist orthodox im besten Sinn des Wortes: Sie zeigt die heilsgeschichtlichen Wurzeln des Glaubens an Jesus Christus auf, begründet die Hauptsätze des Credo und warnt vor Abstrichen und Deformationen, die den Glauben beschädigen. – (4) Natürlich sind an das Werk auch kritische Fragen zu stellen. Die von W. praktizierte kanonische

Schriftauslegung muss also weitergehen. Aber insgesamt verdient die Theologie Zustimmung und ist zur Lektüre zu empfehlen!

¹ BSLK 123/24; 20-21. In seiner Schrift „Standpunkte“ (Neukirchen 2010) 130 zitiert W. diesen Artikel selbst.

² U.Wilckens, Kritik der Bibelkritik, Neukirchen 2012.

³ Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, Hamburg 1970.

⁴ A.a.O. (Anm. 2), 170. Die *Kursivschreibung* von Worten oder Sätzen entspricht in diesem und allen folgenden Zitaten W.s eigener Akzentuierung.

⁵ Auch die „Studienbibel Neues Testament“ ist 2015 bei *fontis* (Basel) erschienen.

⁶ Robert A. Guelich, Mark 1-8:26, Word Biblical Commentary 34 A, 1989, 6.

⁷ Adolf Schlatter, Markus – Der Evangelist für die Griechen, Stuttgart ²1984, 15; wie Schlatter urteilen auch Julius Schniewind und Walter Grundmann in ihren Markuskomentaren. Darum verwundert mich W.s Vorwurf (Bd. I 4; 44 Anm. 89) ich hätte die Präexistenz Jesu aus Mk 1,1-3 nur „herausgelesen.“

⁸ Vgl. H.Gese, Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift, BZNW 86, 1997, 419-422 (405-437).

⁹ J.Ådna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n.Chr., ADPV 25, 1999, und ders., Jesu Stellung zum Tempel, WUNT II 119, 2000, 239ff.

¹⁰ O.Skarsaune, In the Shadow of the Temple, Downers Grove Illinois (USA), 2002.

¹¹ P.Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen 2010, und ders., Anziehung und Abstoßung, Tübingen 2015.

¹² U.Wilckens, Der Brief an die Römer, EKK VI 1-3, von 1978 an mehrere Auflagen.

¹³ Vgl. vor allem C.Stettler, Der Kolosserhymnus, WUNT II 131, 2000.

¹⁴ Die Ausführungen in „Kritik der Bibelkritik“ (s. Anm. 2) 168f. zeigen, welche hohe Bedeutung die Bewahrung des christlichen Eheverständnisses für W. hat.

¹⁵ U. Mittmann-Richert, Der Sühnetod des Gottesknechts, WUNT I 220, 2008, und R. Genz, Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte, WUNT II 398, 2015.

¹⁶ Vgl. mein Büchlein: Die Geburt des Immanuel, Göttingen ²2006.

¹⁷ U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998.

¹⁸ Die nachfolgend stark zusammengefassten Darlegungen hat W. in seinem „Studienführer Altes Testament“ (Basel 2015) ausführlich entfaltet.

¹⁹ H. Spieckermann, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, 2001.

²⁰ Die beiden Arbeiten werden in Anm. 15 genannt.

²¹ W.s irrtümliche Rede vom „Blut eines Stieres“ statt eines Opferbocks ist schon oben korrigiert worden.

²² H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, WUNT II 105, 1998, 80-109.