

Jesus im Fokus der Theologie

Entwicklungen in der neutestamentlichen Forschung

Wie ist das Verhältnis zwischen der geschichtlichen Gestalt Jesus von Nazaret und dem Christus des Glaubens zu bestimmen? Welche Bedeutung hat die Rückfrage nach Jesus für Theologie und Kirche? Wie ist dabei methodisch vorzugehen? Diese Fragen sorgen nach wie vor für Kontroversen in der Forschung am Neuen Testament.

Mitte der fünfziger Jahre vollendete Rudolf Bultmann seine „Theologie des Neuen Testaments“, eines der wichtigsten theologischen Bücher des 20. Jahrhunderts (UTB 630, 9. Aufl., Tübingen 1984). Der erste Satz lautet: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.“ 2005 hat Ulrich Wilckens den ersten, vierteiligen Band seiner Theologie des Neuen Testaments (Geschichte der urchristlichen Theologie 1–4, Neukirchen-Vluyn 2002–2005) abgeschlossen, deren erster Teilband den Titel trägt: „Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa“.

Deutlicher könnte der Kontrast nicht sein. Er zeigt aber nicht eine allgemeine Entwicklung der Exegese in den letzten fünfzig Jahren an, sondern weist auf ein theologisches Problem erster Güte hin, das seit dem Aufkommen der historischen Bibelkritik umstritten war und erfreulich kontrovers bis in die Gegenwart hinein geblieben ist: Welche theologische Bedeutung hat die Geschichte Jesu? Welche die historische Jesusforschung?

Rudolf Bultmanns Programmsatz ist hoch reflektiert. Als „Theologie“ versteht er die Explikation des christlichen Glaubens, der sich „seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen“ versichere; der christliche Glaube aber setze das christliche Kerygma, die Predigt, voraus, die es erst seit Ostern gebe, seit der Auferstehung Jesu von den Toten. Für dieses Kerygma ist und bleibt Jesus von zentraler Bedeutung. Aber entscheidend sei, dass Jesus gekommen ist, nicht, was er im Einzelnen gelehrt, gesagt, getan, gelitten hat. Zur Osterbotschaft gehört die Identifikation des Auferstandenen als Jesus; aber diese Identifikation hänge nicht an Einzelheiten seines Wirkens, sondern an der Heilsbedeutung seines Todes.

Bultmanns Kerygma-Theologie ist – im 20. Jahrhundert – auf der Höhe der Zeit, weil sie im Dialog mit Martin Heidegger die existentielle Dimension des Glaubens erhellt. „Das, was mich unbedingt angeht“, wie es Paul Tillich formuliert hat, sei aber nicht, ob Jesus tatsächlich die Bergpredigt gehalten, die blutflüssige Frau geheilt und den Tempel gereinigt habe, sondern dass sich durch sein Kommen, durch seinen Tod und seine

Auferstehung erschließe, was Paulus im Römerbrief in eine rhetorische Frage kleidet: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?“ (Röm 8,31).

Die Reduktion der Theologie auf das „Für“, das in seinen vollen Dimensionen erst am Ostermorgen einzuleuchten beginnt, steht in einer langen Tradition. Bultmann beruft sich auf Paulus. Zwar leitet er aus 2 Kor 5,16 („Christus dem Fleische nach kennen...“) fälschlicherweise ein dezidiertes Desinteresse des Apostels an der Geschichte Jesu ab. Aber aus den Paulusbriefen erfährt man von der Verkündigung und vom Wirken Jesu tatsächlich kaum etwas. Das kirchliche Credo bekennt sich zwar zur Menschwerdung und zum Kreuzestod des Auferstandenen „unter Pontius Pilatus“; seit Konstantinopel vergisst es auch (mit der uralten Glaubensformel 1 Kor 15,3–5) das Begräbnis Jesu nicht. Aber von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sagt es nichts.

Bultmanns Kerygma-Theologie will auch eine Lehre aus der Geschichte ziehen. Das 19. Jahrhundert war auf evangelischer Seite – abseits des Pietismus – von der Leben-Jesu-Forschung geprägt. Ihr Ziel war es, Jesus von den Fesseln des kirchlichen Dogmas zu befreien und ihn so unverfälscht in die Gegenwart hineinzustellen. Dieses Projekt ist grandios gescheitert. Kein Geringerer als Albert Schweitzer hat dies an der Jahrhundertwende analysiert (Geschichte der Leben-Jesu-Geschichte der Leben-Jesu-Forschung [1906/1913], UTB 1302, 9. Aufl., Tübingen 1984): Erstens gebe es kein subjektiveres Unterfangen als ein „objektives“ Leben Jesu; die Kriterien, „echtes“ und „unechtes“ Überlieferungsgut zu unterscheiden, folgten dem Zeitgeschmack; unzählige „kritische“ Studien hätten gezeigt, dass jeder Forscher ihn nach dem eigenen Bilde prägte. Zweitens werde Jesus zu einer reinen Größe der Vergangenheit, die der Gegenwart fremd bleibe. Je mehr er in seine eigene Zeit eingeordnet werde, desto ferner rückt er – und deshalb müssten die Forscher, um ihn nicht aus dem Blick zu verlieren, Jesus ihren eigenen Atem einhauchen.

Neuansatz bei der Offenbarungsgeschichte

Bultmann, der 1921 selbst ein heute noch lesenswertes Jesusbuch geschrieben hat, wollte einen Ausweg öffnen und eine Alternative zur Leben-Jesu-Forschung anbieten, die sich historische Rückprojektionen verbietet und von den Irrungen und Wirkungen der Forschungsgeschichte freihält. Er steht für ein platonisches Theologiekonzept, das mit der Exegese versöhnt wird, weil die Exegese die existentielle Betroffenheit als Kern des Evangeliums aller Zeiten herausarbeitet. Die Entmythologisierung sichert dies hermeneutisch ab; sie will das neutestamentliche Kerygma vom Ballast des antiken Weltbildes befreien und für die Moderne öffnen, indem es das Selbstverständnis des Individuums ins Zentrum rückt.

Ulrich Wilckens stellt im Gegensatz zu Bultmann die Geschichte Jesu ins Zentrum der Theologie. Ebenfalls im Gegensatz zu Bultmann versteht er als geschichtliches Ereignis von theologischer

Bedeutung nicht nur das Wirken Jesu in Galiläa und Jerusalem, nicht nur den Tod auf Golgatha, sondern auch die Auferstehung Jesu. Infolgedessen sieht er den theologischen Rang der neutestamentlichen Kirchen- und Theologiegeschichte als Wirkungsgeschichte des Ereignisses Jesu Christi.

Wilckens formuliert in seinem opus magnum Grundpositionen aus, die im Heidelberg der fünfziger Jahre gefunden worden waren. Dort entwickelte Gerhard von Rad seine Theologie des Alten Testaments, indem er die Überlieferung, wie sie ihren Niederschlag in den heiligen Schriften gefunden hatte, als theologischen Topos markierte. Gleichzeitig öffnete sich Edmund Schlink dem Dialog mit der katholischen Theologie, die traditionell eine Tendenz zur Heilsgeschichte hat. Beide Impulse verband eine Gruppe von evangelischen Nachwuchswissenschaftlern, deren programmatische Schrift *Wolfhart Pannenberg* 1961 unter dem Titel „Offenbarung als Geschichte“ herausgab. Den neutestamentlichen Part schrieb Ulrich Wilckens, ausgehend von den Missionsreden der Apostelgeschichte.

Die beste Zeit im ökumenischen Gespräch hatte dieses Konzept noch vor sich, weil sich die katholische Kirche erst etwas später, vor vierzig Jahren, in ihrer vielfach unterschätzten Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ auf ihre eigenen Grundlagen in der Offenbarungstheologie der Heiligen Schrift und der Kirchenväter besann und eine Theologie des Wortes Gottes vorlegte. Sie erlaubte es, den einzigartigen Stellenwert der Heiligen Schrift als inspiriertes Ursprungszeugnis der Offenbarung zu markieren, ohne die Offenbarung biblizistisch zu verengen.

Oscar Cullmann erkannte schnell die Chancen ökumenischer Verständigung (Christus und die Zeit, 1962; Heil als Geschichte, 1965). Die heutigen Kritiker der Konsens-Ökumene von *Eilert Herms* und *Wilfried Härle* bis zu *Martin Ohst* und *Ulrich Körtner* (Wohin steuert die Ökumene?, 2005) sehen die heilsgeschichtliche Offenbarungstheologie scharfsinnig als Basis der „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ und kritisieren sie als sublimen Katholizismus.

Auf exegetischer Seite freilich hat sie sich weit verbreitet. Sie ist heute fast überall dominant, wo Exegese als Theologie getrieben wird. Zwar attackierten zunächst die Bultmann-Schüler das neue Interesse an der Heilsgeschichte. Aber *Hans Hübner* zeigte, zuletzt in seiner „*Evangelische(n) Fundamentaltheologie*“ (2005), wie vom Existenzverständnis her sich nicht nur die Geschichtlichkeit, sondern die Geschichte als Wesenszug des Menschlichen abzeichnet. Allerdings ist er noch insoweit Bultmann verpflichtet, als er in seiner dreibändigen „*Biblischen Theologie*“ (1990–1995) kein Jesuskapitel schreibt.

Peter Stuhlmacher nahm in seiner „*Biblischen Theologie des Neuen Testaments*“ (3. Aufl., 2005) den Impuls auf, die biblische Überlieferungsgeschichte als Medium der Theologie zu interpretieren. *Ferdinand Hahn* zeigte mit seiner „*Theologie*“ des Neuen Testaments (2002) in erklärter ökumenischer Absicht die Offenbarungsgeschichte des Wortes Gottes als roten Faden des Neuen Testaments. Bei Stuhlmacher wie bei Hahn

kommt dem Jesuskapitel die theologische Schlüsselrolle zu. Bei Stuhlmacher so, dass die Auferstehung Jesu im Wesentlichen als Bestätigung der Sendung Jesu erscheint, sodass die historische Rückfrage theologisch entscheidend wird; bei Hahn so, dass die Rückfrage mit der Rezeptionsfrage verbunden wird, weil die Auferweckung als Eröffnung der Zukunft der Kirche gesehen wird.

Wilckens setzt noch umfassender an. Er betont nicht nur – wie Hübner, Stuhlmacher und Hahn – die Verwurzelung Jesu im Alten Testament, sondern arbeitet auch die offenbarungsgeschichtliche Einheit zwischen Jesus und der Kirche heraus, vermittelt durch die Auferweckung Jesu, die er früher stärker als „Legitimation“ der Mission gedeutet hat, jetzt aber als offenbarungsgeschichtliches Grundereignis würdigt.

Darf die Exegese Theologie sein?

Die heilsgeschichtliche Grundausrichtung theologischer Exegese ist konsequent. Denn wäre die Geschichte der Offenbarung, wie sie von den schriftlich kodifizierten Glaubenszeugnissen der Bibel bezeugt wird, nicht als solche theologisch relevant, müsste sich die Exegese als Magd im Vorhof der Heiden verdingen, hätte aber keinen Zugang zum Allerheiligsten der Theologie.

Gerade deshalb ist die hermeneutische Debatte innerhalb und außerhalb der Bibelwissenschaften nicht ruhig gestellt, sondern voller Kontroversen. Denn muss, kann, soll, darf die Exegese Theologie sein? Hat sie nicht immer schon verloren, wenn sie sich auf theologische Fragestellungen einlässt, gar selbst theologischen Ehrgeiz entwickelt? Hat sie die Aufgabe, von Jesus her zum theologischen Verstehen des Alten Testaments und zur Geschichte der Kirche zu führen?

Oder muss sie nicht vielmehr der Geist des Widerspruchs sein, der Kritik und Unterscheidung? Ist die Offenbarungsgeschichte überhaupt noch zeitgemäß? Trägt sie nicht den christlichen Absolutheitsanspruch fort, der im modernen Pluralismus hoffnungslos veraltet ist? Hat nicht *Jan Assmann* Recht, dass der Monotheismus, der christliche zumal, ein Aggressionspotential in sich trägt, das kaum beherrschbar ist (Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, 2003)?

Aber auch umgekehrt kann gefragt werden: Wer Jesus ins Zentrum der Theologie stellt, muss historisch arbeiten. Kann sich aber die „heilige Theologie“ von einer profanen, säkularen Wissenschaft abhängig machen, die – nach klassischer Lehre – keine höheren Werte kennt als Kritik, Analogie und Korrelation? Obwohl es beim Christusgeschehen um die eschatologische Offenbarung des Logos geht, um ein unableitbares, unvergleichliches, über alle Kritik erhabenes Geschehen?

Bis weit hinein in die Religionsbücher hat sich die Formel verbreitet, der Weg des Neuen Testaments laufe vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus. Diese Formel ist ein Erbe Bultmanns. Ihr ist weithin auch noch die Kritik an Bultmann verpflichtet. Ernst Käsemann, der gleichfalls in den

fünfziger Jahren gegen seinen Lehrer eine „neue“ Jesusfrage stellte, um dem Doketismus zu wehren, nennt als wichtigstes Kriterium, aus der Vielzahl der neutestamentlichen Jesusüber-

Thomas Söding (geb. 1956), seit 1993 Professor für Biblische Theologie in Wuppertal, gehört der Internationalen Theologenkommision an, ist Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses und der Lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit.

lieferungen das historisch Echte herauszufischen, das der „Differenz“: Sicherem Boden habe man vor allem dort unter den Füßen, wo sich ein Stoff weder aus dem Judentum der Zeit Jesu ableiten lasse noch aus den Interessen der Urgemeinde.

Nahezu alle neueren Jesusbücher, seien es die evangelischen von *Jürgen Becker* (1996) und *Jürgen Roloff* (2003) oder die katholischen von *Joachim*

Gnilka (1990/2004) und den *Vögtle*-Schülern (*Ludger Schenke* u. a., Stuttgart 2004), allesamt vorzüglich gearbeitet, sind mehr oder weniger diesem Kriterium verpflichtet. *Gerd Theißen* und *Annette März* (Der historische Jesus, 3. Aufl., 2001) kritisieren zwar, dass Jesus zu stark vom Judentum getrennt werde (was auch andere Jesusbücher sehen); aber das „Kriterium der Kohärenz“, das sie vorschlagen, dient nur der stärkeren Einbindung Jesu in sein galiläisches Umfeld, nicht aber der Verbindung zwischen ihm und seiner kirchlichen Wirkungsgeschichte.

Die Illusion einer dogmenfreien Zone

Die Konsequenzen sind enorm. Aus Gründen methodischer Vorsicht, wie es immer wieder heißt, werden alle christologischen Hoheitstitel, alle Leidensprophetien und Auferstehungsansagen, alle Aussagen über die Heilsbedeutung seiner Sendung, speziell seines Todes ausgeklammert. Nicht selten wird sogar hinter die Abendmahlstradition ein Fragezeichen gesetzt, weil die Kirche von Anfang an Eucharistie feiert und sich dabei auf Jesus beruft.

Konsequent wird das gesamte Johannesevangelium mit seiner expliziten Offenbarerchristologie aus der Rückfrage ausgeblendet. Hervorragende Dogmatik-Bücher, die den Dialog mit der Exegese suchen, handele es sich um Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“ (1976) oder Wolfhart Pannenberg's „Grundzüge der Christologie“ (1964), um *Jürgen Moltmann's* „Der gekreuzigte Gott“ (1972) oder *Walter Kaspers* „Jesus der Christus“ (1974), begnügen sich mit einem christologischen Minimalprogramm Jesu, um desto mehr der Auferstehung aufzubürden.

Die Problematik der historisch-kritischen Rückfrage zeigt sich freilich erst dann, wenn ihre Ergebnisse einer sekundären Dogmatisierung unterzogen werden, ohne dass die Auferstehungstheologie im Blick steht. Dann wird, was als Ergebnis historischer Jesusforschung erscheint, gegen die Theologie des

Neuen Testaments und die von ihr geprägte Theologie der Kirche in Stellung gebracht.

Reicht es nicht, Jesus als Rabbi, als vorbildlich glaubenden Juden, als Lehrer der Weisheit, am Ende als Märtyrer zu verehren? Muss man noch an die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria glauben, wenn doch die meisten Jesusbücher die ganze Bethlehem-Überlieferung als theologische Konstruktion hinstellen? Ist die Christologie, die Soteriologie der Evangelien mehr als eine rückwärtsgewandte Projektion? Wird nicht die ganze Amtstheologie speziell der katholischen Kirche mit ihrem Männern vorbehaltenen Priesteramt dekonstruiert, wenn zu beobachten ist, wie frei Jesus mit Frauen umgegangen ist und wie gleich seine Jünger waren?

Ob die Jesusforschung des 20. Jahrhunderts die Lehren aus dem Scheitern der Leben-Jesu-Forschung gezogen hat, kann bei allem Respekt bezweifelt werden. Nach wie vor werden theologische Kämpfe um Orthodoxie und Heterodoxie in die Traditionsgeschichte der Evangelien projiziert; nach wie vor gibt es die Illusion einer dogmenfreien Zone im Anbeginn der Jesusüberlieferung.

Die Kritik der historischen Jesuskritik stammt nicht nur von Theologen, die ihre Felle wegschwimmen sehen. Sie wird auch von Historikern geäußert. Ist wirklich vorstellbar, dass Jesu Wirken, seine Worte, seine Taten, nicht die Frage aufgeworfen hätten, ob er der Messias sei? Sollte er all diese Fragen unbeantwortet gelassen haben? Weshalb sollen alle Prophetien Jesu „vaticinia ex eventu“ (Weissagungen nach dem vorhergesagten Ereignis) sein? Was ist gewonnen, wenn statt der biblischen Würdenamen „Gottessohn“, „Davidssohn“, „Menschensohn“ neuzeitliche Abstraktbildungen wie „Religionsstifter“ (Rudolf Otto), „Charismatiker“ (Max Weber) oder „eschatologischer Heilmittler“ die Szene beherrschen?

Martin Hengel gehört zu denen, die frühzeitig gesagt haben, die Christologie ruhe auf zwei Säulen: der Verkündigung des Irdischen und der Auferweckung des Gekreuzigten (Der Sohn Gottes, 1975). Die „implizite Christologie“ Jesu – ist sie nicht viel stärker als die „explizite“ der Evangelien? Die Botschaft Jesu, Gottes Herrschaft sei nahegekommen – ist sie leichter zu glauben als die Botschaft der Apostel, Jesus sei von den Toten auferstanden?

Jesus im Spiegel der Evangelien

Freilich hilft es nichts, nur einfach die historische Zuverlässigkeit der Evangelien zu behaupten, die ja doch auch untereinander in so vielen kleinen und großen Punkten voneinander abweichen, dass es an Fundamentalismus grenzt, die Differenzen zu leugnen. Ins hermeneutische Abseits führt es, wenn *Klaus Berger* von „mystischen Fakten“ redet, die „neben“ den historischen ihr eigenes Recht hätten (Jesus, Aschaffenburg 2004).

Ins Zentrum stößt hingegen Ulrich Wilckens vor, wenn er eine Kritik der historischen Bibelkritik formuliert, die das ungeschichtliche Denken der Aufklärungstheologie ebenso überwin-

det wie den Historismus des 19. Jahrhunderts und seine Nachwirkungen bis heute. Dies aber nicht, um die historische Forschung zu neutralisieren, sondern um sie mit einem Geschichtsbegriff zu verknüpfen, der nicht programmatisch ausblendet, was die Bibel über das Geschichtshandeln Gottes sagt, und nicht systematisch unterläuft, was der Neuzeit über die Lesbarkeit der Spuren Gottes in der Geschichte aufgegangen ist.

Wilckens verkennt nicht die nachösterliche Prägung der gesamten Jesustradition. Aber er würdigt sie als Tradition. Seine Absicht ist es, jedenfalls die synoptische Jesusüberlieferung nicht nur in ausgewählten „ipsissima verba“, sondern auch in der Breite zur Geltung zu bringen. Käsemann hatte auch das „Kriterium der Kohärenz“ propagiert und damit, ohne es zu wollen, eine Harmonisierung der facettenreichen, spannungsvollen, widersprüchlichen Jesustraditionen lanciert.

Wilckens zeigt, dass – wie in den Evangelien selbst – der Anspruch Jesu, Gesetz und Propheten zu erfüllen (Mt 5,17f.), durchaus mit den „Antithesen“, den Sabbathheilungen, der Gesetzeskritik Jesu einhergeht. Er zeigt, dass gerade die Einbettung Jesu ins Judentum seiner Zeit die Messiasfrage nicht sistiert, sondern stimuliert. Die Gerichtsworte Jesu werden nicht in einen künstlichen Gegensatz zu seiner Freudenbotschaft gesetzt (und als sekundär ausgegrenzt), sondern ihnen heilsdramatisch zugeordnet. Die Historizität des Wunderwirkens Jesu steht ihm nicht in Zweifel, so wenig er vom christologischen Gestaltungsinteresse der Wundergeschichten absieht.

Das Petruswort über den Fels der Kirche identifiziert er als jesuanisch, im Zusammenhang einer Vielzahl von Jüngertexten, die Jesu Interesse an der Kirche bekunden, heißt: am Volk Gottes, das er für die Herrschaft Gottes sammelt. Die Verklärung Jesu deutet Wilckens als Jüngervision, das Mahlwunder als narrative Ausgestaltung einer Massenspeisung. Auf den Seewandel kann er sich allerdings ebenso wenig einen historischen Reim machen wie auf das Kanawunder, wie überhaupt auch bei ihm das gesamte Johannesevangelium aus der Rückfrage nach Jesus ausgeblendet und als narrative Christusdogmatik ausgelegt wird.

Freilich ist die Christologie der Synoptiker kaum weniger ausgeprägt als die des Johannes. Auch sie dient der Christusverkündigung; auch sie bildet gezielte Ausschnitte, um im Rückblick Jesus gerecht zu werden und seine Geschichte so zu erzählen, wie sie im Licht des Osterglaubens Relevanz gewinnt. Dass die Gottesherrschaft als zentrales Thema Jesu gilt, ergibt sich aus dem Blickwinkel der Synoptiker. Wenn Johannes das Thema des ewigen Lebens ins Zentrum rückt, profiliert er ein Motiv, das auch den Synoptikern bekannt ist. Bei Johannes wird der Widerspruch, auf den Jesus gestoßen ist, noch deutlicher als in den ersten drei Evangelien.

Vielleicht muss man noch radikaler als Wilckens sein. Einen direkten Zugang zu Jesus gibt es nicht. Anders als im Spiegel der Evangelien kann er nicht gesehen werden: nur so, wie ihn seine Nachfolger erfahren, gesehen, verstanden haben; nur so, wie er sich dem Gedächtnis der Urkirche eingepreßt hat.

Aber in diesem Spiegel ist er – von unterschiedlichen Seiten, in verschiedenen Färbungen, in differenten Perspektiven – so zu sehen, wie er bleibende Bedeutung hat: in seiner Verwurzelung in der Geschichte Israels, in seinem Dienst an der Herrschaft Gottes, im Einsatz seines Lebens für das Heil der Menschen. Aber dann darf der johanneische Spiegel nicht verschmätzt werden.

Die theologische Bedeutung Jesu kann heute weniger denn je ohne eine Neubesinnung auf die Christologie beschrieben werden. Ist es nicht klüger, sie im Schatten eines religionsübergreifenden Monotheismus zu relativieren? Ist man gut beraten, um des lieben Friedens willen Jesu Wahrheitsanspruch so ernst zu nehmen, wie ihn nach dem Johannesevangelium er selbst (Joh 14,6) und nach dem Markusevangelium ein namenloser Schriftgelehrter (Mk 12,28–34) ernst genommen haben? Die Exegese wird auf diese heute entscheidenden Fra-

gen nicht antworten können, wenn sie sich darauf zurückzöge, „reine“ Philologie oder Historie sein zu wollen (als ob es so etwas gäbe). Sie wird am besten antworten, wenn sie Jesus so facetten- und bedeutungsreich darstellt, wie er im Spiegel der Evangelien erscheint und der kritischen Vernunft, die zur Selbstkritik fähig ist, einleuchtet.

Diese theologische Bedeutung des irdischen Jesus ist der Liturgie der Kirche ohnedies gewiss. Bevor das Credo gebetet wird, das alles aufs „Für“ der Sendung Jesu konzentriert, wird – in den Ausschnitten der Perikopen – das „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ verkündet, das die Geschichten erzählt, die diesem „Für“ Farbe geben. Und Paulus beendet nach der Apostelgeschichte, die auf das Lukasevangelium mit seinen vielen Jesuserzählungen folgt, seine letzte Predigt, die er in Freiheit hält, mit einem – apokryphen – Jesuswort, das *in nuce* die ganze Christologie enthält und für das christliche Ethos öffnet: „Geben ist seliger denn Nehmen“ (Apg 20,35). *Thomas Söding*